



САМАРСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

MIXTURA VERBORUM'2018

ВОЛЯ К СМЫСЛУ

ФИЛОСОФСКИЙ ЕЖЕГОДНИК

Самара
2018

О философском вопрошании (себя превосмогающая традиция)¹

*Эмили Анваровне Тайсиной,
способной понимать не-близкое,
с глубоким уважением, признательностью
и сознанием долга.*

Под общей редакцией
докт. филос. наук, профессора
С. А. Лишаева

Mixtura verborum¹ 2018: воля к смыслу : философский
М 76 ежегодник / под общ. ред. С. А. Лишаева. — Самара : Самар.
гуманит. акад., 2018. 142 с.

ISBN 978-5-98996-220-4

Материалы очередного выпуска философского ежегодника *Mixtura verborum* посвящены исследованию широкого круга проблем, актуальных для современной философии. В ежегоднике рассматриваются проблемы онтологии, философской антропологии, философии культуры, истории философии, философии кино. Издание рассчитано как на специалистов, так и на широкий круг читателей, интересующихся актуальными проблемами философского и гуманитарного знания.

УДК 1
ББК 87

ISBN 978-5-98996-220-4

© ЧОУ ВО «СаГА», 2018

Что делает философ?

Он пишет. Статьи, книги, заметки, дневники². Для других или «в стол». В разном объеме и на любой вкус: глубоко, обособно, ярко, доходчиво или не очень, у кого как получается.

¹ Вторая редакция статьи, исправленная и дополненная. Первая редакция опубликована в сборнике: Революция и традиция. V Садыковские чтения. Материалы Международной научно-образовательной конференции (Казань, 16-18 ноября 2017 г.). Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2017. С. 78–87. В статье рассматриваются особенности «неконцептуального философствования», в рамках которого практикуется «вопросание без нацеленности на результат». «Предмет» этого вопрошания — «жизнь-в-единении», «жизненность» или «чувство жизни» — необъективируем. Ценность имеет сама «вопросающая коммуникация», в ходе которой могут происходить значимые для коммуницирующих события «прояснения».

² Теперь еще философ составляет отчеты. Два два в год и чаще, кому как повезет. Результаты, намерения (программы), активность «внутри» и «около» — все должно быть выявлено, протоколировано и оценено. Прямо сейчас. Ждать времени нет. Рейтинг — продукт скоропортящийся. Не успев оглянуться, он уже опустился. Составление отчетов и всеохватных программ, конечно, не имеет отношения к философскому делу, но нельзя не признать — на наших глазах работа вершится уникальная, еще в полной мере не оцененная. Масштабов она достигла невиданных, охвачены ей все, от аспирантов до профессоров, без оглядки на профессиональную принадлежность. Будущим исследователям остается только завидовать — каких только «открытий» не сулит им погружение в океан скрупулезнейших подсчетов, будоражащих воображение проектов и неслыханных прежде идей (изложенных, правда, в соответствии с утвержденным выше направлением, выверенной почасовой нагрузкой и с целью формирования надлежащих «компетенций», также строго оговоренных — ОК-1, ПК-2, ОПК-3 и пр.).

Что еще делает философ?

Читает лекции, ведет семинары, участвует в конференциях. И говорит, говорит, говорит. Философы говорят много и о разном. Впрочем, в этом они, кажется, мало чем отличаются от других людей. Кто-то из философов предпочитает говорить о политике, кто-то — о сознании или языке, а кто-то — об искусственном интеллекте. Можно подумать, что дело философа и состоит в говорении, о том или об этом.

Странное «дело» — говорить. Сомнительное. В особенности, если слова не подкреплены чем-то «конкретным». Вряд ли есть основание верить речам «кабинетного ученого». Язык все стерпит. Выдержит он и философию с ее «первыми вопросами», в которых всего слышхом — широты, вольности, неконкретности. Что ж, может быть и так. Но послушаем философа, одного из тех, про кого говорят «значительный»: «Наш мир никогда не бывает лучше наших разговоров»³. Речь философа обращена к нам — «моему» или «твоему миру». Это и мир философа. «Наш мир». Философ, как будто, говорит «из» мира, «общего» для всех. Он решительно утверждает: наши разговоры и есть наш мир. Дайте выговориться человеку, — советовал З. Фрейд, — и вы узнаете, в каком мире он живет, кто его населяет, в каких отношениях состоит его обитатели (а что там в реальности, другой вопрос). Нам не уйти дальше самих себя. Речь — свидетельство этой незамысловатой истины. Мы, как тот начальствующий из старой комедии⁴, воспринимаем происходящее из окна персонального автомобиля⁵ — удобного и скоростного, престижного и безопасного. Мир, такой необъятный и значительный, оказался у нас на ладони. Удивительно, как он уместился в наши представления? Но не ошиблись ли мы в расчетах, старательно разложив все по знакомым полочкам? Не принимаем ли мы «окно в мир», заведенный нами или кем-то порядком, за сам мир? Наша речь говорит о том, что нас

³ Бибихин В. В. Слово и событие // Слово и событие. Писатель и литература / В. Бибихин. М., 2010. С. 67.

⁴ Товарищ Саахов из фильма Л. Гайдая «Кавказская пленница, или Новые приключения Шурика» (1966 г.).

⁵ Собственное «авто» нередко выступает в качестве символа «Я» или «Эго».

беспокоит или радует, в ней же сказывается и уверенность начальствующего, подчиняющего мир своей воле. Наш мир не лучше наших разговоров. Но и не хуже. Он всегда находится под рукой. Всему при желании можно найти объяснение. Мы неотступно продолжаем движение, думая, что находимся в мире. За окном мелькают «дома», «улицы», «города» и «веси».

Философ говорит «из» мира, «общего» для всех. Он что, уже обрел мир? Обращается к нам, но имеет в виду не «наше». Это-то и вызывает сомнение. Все и так превосходно работает. Разве нужно что-то еще? Кто-то задумал бросить вызов устоявшемуся порядку? Зачем? Скорее всего, философ — взыскующий хаоса, самоуправец. Ясно, чего он хочет — внимания к себе. Говорит об «общем», а на деле требует того же, что и все. Ничем он не отличается от остальных. Верно. Философ такой же, как и все, и ему не чужд «поиск внимания». Но еще его интересует *одно*. Пожалуй, в этом одном он немного отличается от других. Философствующий еще не достиг «неотличности». «Неотличность» — задача. Для единения необходимо понимание. Философ пишет и говорит, и в том, что он делает, выражается озабоченность одним — тем, что принадлежит всем и никому. Как и все, философ принадлежит одному.

Мы говорим: «Это моя вещь, эта твоя, а вон та — общая». «Общее» здесь — находящееся в совместном обладании. «Общее», о котором выражает заботу философ, может быть «нашим» — мы, например, принадлежим «одному миру». Однако «наше» не означает «находящееся в нашем распоряжении». «Общее», которым обладают, сразу становится «моим» или «чужим» — мы привычно заводим речь о «своем мире», а это не то, что нужно: «общее» принадлежит всем и никому.

Мы говорим: «Это понятие является общим для целого класса предметов, у которого есть общий признак». «Общее» вряд ли возможно свести к «общим признакам», содержанию речи или мышления, которыми также можно воспользоваться по своему усмотрению. Напротив, речь и мысль «выводимы» из «общего».

Не является «общее» и субстанцией, предельно общей философской категорией, выражающей ни на что не опираю-

щееся основание мыслимого. Называемое «общим» реально. Всякое имя, даваемое реальному, условно — «общее» потому и общее, что не принадлежит никому, «его» «общность» номинальна. Всего лишь еще одно имя — из нескольких сотен, а то и тысяч, — указывающее на что-то чрезвычайно простое, выходящее за пределы и «своего», и «другого».

Философ пытается говорить «из» мира, «общего» для всех. Но и он не обрел мир. Мир как целое нельзя обрести. «Общим» нельзя обладать, его не вывести из нашего мышления, да и любое, данное ему имя условно. Странность философского дела, связанного «первыми вопросами», очевидна: философу нечего сказать. Его речь и впрямь лишена «предмета» — как не сказать: бессодержательно! иррационально! Все самое важное имеет вес — чем важнее, тем «весомее». Стоящая вещь ощутима в руках. А здесь за что взяться-то? В самом деле, ухватиться не за что. Л. Витгенштейн, по его собственному признанию, написал книгу, в которой *ненаписанное* занимало место второй части, самой важной⁶. Философский текст отсылает к ненаписанному красноречивым умолчанием о нем. Самое важное находится в тени сказанного. Философия говорит умолчанием. Красноречивое умолчание — форма неявного знания, названная Кузанцем «умудренным неведением»⁷. Мудрость знает границы и признает силу бессилия. Какие-то вещи можно узнать незнанием, допуская условность сказанного, продуманного и отказывая себе

⁶ «А именно, я хотел написать [речь идет о "Логико-философском трактате". — Г. М.]: моя работа состоит из двух частей — из той, что находится перед вами, и той, которую я *не написал*. И именно эта вторая часть самая важная. Моя книга как бы проводит границу этического изнутри... Короче, я полагаю, что все то, о чем многие сегодня болтают, я устанавливаю в своей книге тем, что я молчу об этом» (см.: Из писем Витгенштейна К. Л. Фиккеру (1919-1920). Осень, 1919 // Людвиг Витгенштейн. Дневники 1914-1916 / под общ. ред. А. В. Суровцева. М., 2015. С. 318.

⁷ «Для самого пытливого человека не будет более совершенного постижения, чем явить высшую умудренность в собственном незнании, всякий окажется тем учнее, чем полнее увидит свое незнание» (см.: Николай Кузанский. Об ученом незнании // Сочинения в 2 т. Т. 1 / Николай Кузанский. М., 1979. С. 51.

в способности знать. Философ знает, что ничего не знает. Буквально. У него нет «концепции», какой-то *своей* «точки зрения», ибо «общее» не сводимо к любой — даже самой правильной — «концепции», но и никогда не конфликтует с ней. Истина настолько проста и очевидна, что ей принадлежат все, не замечая этого. Одно это философ непреложно знает. Истина безопорна: она ни на что не опирается и сама не служит опорой. Истина, ставшая опорой, рано или поздно превращается в пьедестал для знающего. Мы ищем поощрения, а находим раздоры. «Опоры» разного рода сразу же приватизируются, «вкладываются в руки» и становятся орудиями в чьей-то борьбе. Философу, стремящемуся говорить «из» мира, «общего» для всех, не на что опереться — ни на знания, ни на факты и опыт, ни «на себя». Что же делать? Оставаться живым.

Все вокруг просто есть. Мы ищем что-то значительное, какое-то «общее», и этот поиск заслоняет исконную простоту жизни. Взойшло солнце, скрипнула постель, кто-то, собираясь на работу, завел автомобиль, ветер известил о себе, слегка потрепав листья соседствующих берез. И это философия? Возможно, нет, хотя с какой стороны посмотреть. Солнце, ветер, звук, производимый автомобильным двигателем, — это, конечно, не философия. А вот «восприятие», в котором все вдруг оказывается едино, без прикрас и натуги оставаясь собой и еще чем-то, все соединяющим, а мы по какой-то случайности и совершенно незаслуженно обратились в это «восприятие», причастившись тайне всего, — как знать? Может быть, это уже и философия. Или то, из чего она вырастает. Вот, к примеру, вопрос, знаменитый, равный возрасту самого человека: почему есть нечто, а не ничто? Как понять, о чем идет речь? Вещь, лежащая на столе, есть. Нас спрашивают, почему она есть? Скорее всего, нет. Нас, пожалуй, даже и не спрашивают, не ждут объяснения. Нас просят посмотреть на вещи несколько иначе, разделяя удивление — ну, присмотритесь же, наконец! Что «видите»? Ничего? Правильно. Так ничего не разглядеть. А вы постарайтесь «увидеть», не смотря на вещи. Попробуем еще раз. Одна вещь, другая... Нет ли «за» вещами чего-то еще? Ну, конечно, разве может быть иначе! Всякую вещь и все вещи сразу «держит» что-то одно — «бытие».

Странно, не правда ли? Не должно быть, а есть. Одна вещь, вторая, третья, как они есть все сразу? Так что вы «увидели»? Предельно простое. Легкий порыв ветра, шум работающего мотора, по-своейски заглянувшее в спальню солнце, и вместе со всем этим — тихая, струящаяся ниточка, беспричинная радость, а с ней и понимание — *это* есть. Что же? Может быть, это *единение*, не знающее различия между «внутри» и «снаружи»; может быть, «место покоя» — чистое и невинное, — пребывающее где-то глубоко у нас «внутри» или «снаружи», Бог его знает?! Назвать *это* можно как угодно. Ученость здесь вторична, главное — дар жизненности, чувство актуальности существования, ощущение осмысленности всего, — спонтанное, игривое, — знакомое всякому, кто делал что-то увлеченно, полностью отдавая себя работе. И это так необъяснимо просто, что нет слов. Это «чувство жизни», видимо, и позволяет нам говорить о «бытии», «мире как целом» и пр. — о том «нечто», о котором нас, спрашивая, не спрашивают. *Видение* схватывает обозримое количество предметов, а *все*? Ведь и оно есть, мы это твердо знаем. Как? Не видимо, а есть. Не предметно, а есть. Не мыслимо, не именуемо, а есть. Удивительно! Почему от философа все время ждут объяснений? Философское вопрошание не всегда деловито рассчитливо⁸. Есть множество вещей, едва уловимых, но не менее реальных, чем всё прочее, более или менее осязаемое. «Объяснения» здесь если и возможны, то «не сразу», они могут возникнуть «потом». Тогда же — «потом» — выяснится, что цель такого рода «объясне-

⁸ «Рациональность» бывает разной, действительно разумной и не очень («рационализирующей»). В самом деле, почему работа целиком состоящая из связанных по законам логики идей-штампов, выдается за образец «рациональности», а всего одна мысль человека, в которой он бездоказательно точно указывает на суть дела, — нет? Неужели любая нелепость, для которой найдется «должное обоснование», непременно получит ожидаемое одобрение и сойдет за «осмысленное действие»? «Рациональность» — не разум, поставленный нам на службу, позволяющий оправдать, если не все, то многое, из того, что мы делаем, даже самые абсурдные поступки. Именно против такого понимания разумения, возведенного в догму, удобного и годного на любой случай, бескомпромиссно выступал Лев Шестов.

ния» — демонстрация не-возможности объяснения. Как объяснить *условие* объяснения, включающее в себя объясняемое, объясняющего и само «действие» объяснения, а также понимание, что рассматриваемое условие ничего не обуславливает? Плотин — величайший в истории философии ум — учил вовремя останавливаться: предельная простота нуждается в особом обращении — если это и отступление от разума, то с опорой на него (на разум-то как раз и нужно опираться). Заумной сферы касается душа, утонченная размышлениями о природе первобытия. Философское вопрошание призвано понуждать к объяснению, но еще более оно помогает вспомнить то, что мы и так хорошо знаем; то, что не требует объяснений и доказательств, — когда-то мы точно ощущали себя по-настоящему живыми. Философское вопрошание вызывает к самому обычному и простому — жизненности спрашивающих.

Как рассказать о философии человеку, который по какой-то причине забыл о том, что знал некогда, — о единичном даре жизни? Что будет означать для него термины «битие», «мир» и другие? Ничего или совсем немного. Что-то «предельно общее», «абстрактное». Без всего этого спокойно можно обойтись. Пожалуй. Но, может быть, в том-то и дело: не обходим ли мы стороной мир, живя в нем?

Философ пишет и говорит, он — вопрошающий, не ждущий скорого ответа. «Чувство жизни», жизненность, актуальная и нетребовательная, не схватывается в понятии или образе. Если б все легко достигалось: поставил цель и стал живым. Воскрес. Пронесся метеором. Впрочем, почему нет, наверное, и такое возможно. Только с жизненностью все происходит не так: это не ты хочешь, а «она». Есть такое понятие в современной философии — «событие»⁹. Говорят о нем сегодня много и означает оно, кроме прочего, общительность, всесвязность и ее сбывание в одном непредсказуемом моменте. Вспыхнуло, осветило, исчезло. Событие, как прави-

⁹ Это понятие разрабатывали такие разные мыслители, как М. Хайдеггер и А. Бадью (соответствующей онтологией у названных авторов и ограничено его использование). «Событие» — одно из центральных понятий философии В. Бибихина.

ло, выглядит ярко, оно непременно оставляет след, имеет последствия. Событие мысли — единение мыслимого, мыслящего и множества не просчитываемых заранее (и позже) контекстов мышления («жизни»), внешних, внутренних, локальных, глобальных, горизонтальных, вертикальных и пр. «Событие мысли» указывает на то, что не человек является субъектом мысли, скорее наоборот: он часть некоторого события мысли, развернувшего существование мыслителя и образ его мысли в какую-то сторону. Можно попытаться представить «чувство жизни» в форме «события». Действительно, жизненность «событийна» в том смысле, что «она», а не мы, выступает субъектом живого чувства, мысли, действия. Однако есть одно «но». Жизненность проста и незаметна. Ничего яркого и «значительного», никаких метеоров, «подъемов» при большом скоплении народа, вспыхк света, все очень и очень просто. Следов почти нет. Все как всегда: утреннее солнце, легкое поскрипывание кровати, ветер, звук с улицы и тихое струение потока радости, утверждающего себя в обязательном понимании, которое не нуждается в обосновании и доказательствах. «Чувство жизни» ведет, не мы, поэтому жизненность «ощущается», ее присутствие узнаваемо у себя или других по их «живым» словам, мыслям, действиям. Но как научить «чувству жизни»? Никак. Наставник учит тому, что обрел, «чувство жизни» обрести нельзя. Увы, никто не научит жизненности. Остается просто жить, терпеливо внимая происходящему.

Философ спрашивает и не ждет ответа. Философское вопрошание — ожидающее внимание. Мы удерживаем внимание не на жизненности как предмете мышления (нет такого «предмета»), а на спрашивающем и на том, что происходит вокруг. Со стороны все выглядит странно: о чем он пишет? что они обсуждают? Ничего как будто не происходит, за что ухватиться? Философствование ни о чем. Верно. *Предмета* обсуждения нет. Это и нужно. И еще — внимание. Удерживая внимание на спрашивающем и ни к чему не стремясь, мы в свете непринужденного «ни-к-чему-не-стремления» ставим вопросы, которые, возможно, помогут (нам самим или кому-то еще) глубже выныкнуть в происходящее. Не придумать что-то, основательно все просчитав, а поставить

новый вопрос, который — кто знает?! — вдруг покажет неуместность привычного взгляда на вещи.

Философское вопрошание не ставит основной целью выработку новых идей (случается, ну и ладно, это не главное), не ведет за собой — идти-то некуда (если куда-то можно прийти, это — не «то»)! У него куда более скромная задача: помочь стать, хотя бы немного, свободнее от самих себя, от заведенных нами порядков. А там — как повезет.

В философии ищут что-то «значительное» — необыкновенных идей, изменяющих мир, грандиозных, всеобъемлющих концепций, крупных мыслителей — но ведь иногда можно обойтись и малым, не так ли?

Взошло солнце, небо заволочило тучами, пошел дождь, просветлело, дорога на работу, работа, дорога домой, дом — в этом нет философии? Нет, если философия обитает в книгах и в университетах. Есть, если ее исток еще и в «жизненности». Тогда солнце, небо, дождь, работа, дом, ты сам — манифестация жизненности. Философское вопрошание не понуждает думать, рассчитывая и собирая, напротив, оно призывает думать, соответствуя малому и незначительному, тому, что мы, как правило, обходим стороной.

Незначительного не достигают. Вроде как, оно уже есть или в нем нет нужды. Значение имеет результат — итог упорной борьбы. Главные истины выглядят незначительно, и мы в них, похоже, уже пребываем, не понимая этого. Философствование — работа без нацеленности на результат. Нам не достигать нужно, а соответствовать неспешной поступи мира, скрытой за множеством обычных вещей, совершаемых нами и другими людьми. Вопрошая, мы обращаемся к тому, в чем нет острой нужды. Мы, возможно, еще не знаем, в чем действительно нуждаемся.

Философское вопрошание, обходя стороной «значительное», стремится ввести вопрошающих в соответствие с происходящим. «Происходящее» не совсем то же самое, что «видимые и созданные людьми установления». «Происходящее» равновесно, в нем есть и то, и это, и созданное, и не созданное, поэтому простое, незначительное кажется кому-то «глубоким» и «непостижимым». В самом деле, с деловито-расчетливым «обоснованием» возникают сложности, трудно

все это совместить и объяснить. Новое и старое, живое и мертвое, покой и движение — все пребывает в равновесии, удивительном и непостижимом. Стоит ли его «достигать»? Скорее всего, нет. Но можно попробовать соответствовать естественному «чувству жизни», знакомому многим. Так, важно не «сохранение» или «изменение» существующих порядков, а живое — равновесное, удерживающее «целостность» — отношение к происходящему. Ревностная защита «традиционных ценностей» или суетливая тяга к «лучшему миру» не имеют отношения ни к «традиции», ни к «революции». И то, и другое — манифестации одной жизненности, все приводящей к равновесию. Лишаясь ее, все теряет смысл. Традиция не сводится к «охранению», а революция — к демонтажу устоявшегося порядка. Подлинное изменение сохраняет, а настоящее «охранение» изменяет. Имеют ли смысл революции, презревшие традиции, и традиции, напрочь отрицающие тягу к изменениям — тому, что сопутствует росту всего живого? Соответствуя «происходящему», мы изменяем и сохраняем, не становясь революционерами или консерваторами. Мыслители, писатели, ученые, вожди, оппозиционеры, просто правители и сравнительно свободные граждане, их движимое и недвижимое имущество, — все охвачено одним сохраняющим равновесие, неизменным потоком жизненности.

Философ пишет и говорит, он спрашивает: *это* действительно имеет значение? Наш мир соответствует только нашим разговорам или чему-то еще?

Новый трагизм

1. В поисках прямого высказывания. 4 ноября 1995 года умер Жиль Делёз. Он покончил с собой — выбросился из окна. Для меня эта дата означает символическую смерть постмодернизма на Западе. О прямом высказывании я услышал примерно в то же время, где-то в 1995 году, от Виктора Мизияно. Он сказал, что [поскольку мы не в постмодернизме], мы должны искать прямого высказывания, и что это очень трудно. Что же такое прямое высказывание? Во-первых, надо отказаться от культа пропозициональных установок и модальной логики. Во-вторых, прямое высказывание исключает цитаты и реминисценции, чем всегда кормился постмодернизм.

Но как отказаться от цитат и реминисценций, если «мы живем в эпоху, когда все слова уже сказаны» (специальное определение постмодернизма, данное покойным С. С. Аверинцевым). В-третьих (это уже касается лично меня), надо отказаться от стиля «поток бессознательного».

Новый трагизм — это очень просто — не лгать и не злословить. Ложь разрушает систему энтропией. Злословие, как писал П. Д. Успенский в книге «Новая модель Вселенной»¹, это хула на Святого Духа. Святой Дух — это самое хорошее, что есть в человеке (по его же определению). Когда мы ругаем Путина, то мы делаем его еще хуже. На нем еще остался Святой Дух? Не знаю.

2. День без вранья. Платон и Аристотель писали, что главное в философии — это удивление. «Как странно, что этот мир существует!» Делёз и Гваттари в книге «Что такое философия?» писали, что философия — это строительство концептов. Вопрос в том, можно ли эти два принципа объединить.

Новый трагизм — это, несомненно, концепт. А где же удивление? Удивление, очень позитивное, у меня вызвала книга

¹ Успенский П. Д. Новая модель Вселенной. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1999.

Геorgia Чернавина «Непонятность само собой разумеющегося»². Ничего более свежего я давно по философии не читал.

Для некоторых людей, особенно женщин, труднее всего — не врать самим себе. Мне это непонятно. Однажды моя ученица сказала мне, что не всегда бывает с собой откровенна. Я даже не понял, о чем она говорит. Как это: быть неоткровенным с самим собой? Другой мой ученик прокомментировал это одним словом — самообман. Мне кажется, что я всегда откровенен с самим собой, даже иногда слишком, хотя согласно учению Гурджиева это, скорее, невозможно, так как у человека нет одного Я, а есть множество маленьких я. И одни постоянно обманывают других. Наверно, мне только кажется, что я не обманываю себя. А та ученица, которая сказала, что не всегда бывает откровенна с собой, была как раз в этот момент наиболее честна перед собой.

3. Я тебя люблю. Я тебя люблю — самое главное прямое высказывание, ибо именно любовь, а не красота, спасет мир. «Я вас любил. Любовь еще, быть может...» Здесь, в этом гениальном стихотворении Пушкин разделался с собственным постмодернизмом, которым проникнуты и «Евгений Онегин», и «Пиковая дама», построенные на цитатах и реминисценциях. В то же время, это стихотворение, несомненно, образец нового трагизма.

Для прямого высказывания характерно, что человек *помиет себя*, когда его произносит. Поэтому оно не самопонятно (термин Г. Чернавина) и не самоочевидно. Оно возникает как будто в первый раз.

И второе — это то, что, когда человек произносит прямое высказывание, он хочет сказать то, что он хочет сказать. А это бывает очень редко. Мы посвятили этому целую книгу³. Американский аналитический философ Х. П. Грайс называет это импликатурами.

Предположим, А и Б разговаривают о своем общем приятеле В, работающем в банке. А спрашивает, как дела у

В на работе, и Б отвечает: «Думаю, более или менее в порядке: ему нравятся сослуживцы, и он еще не попал в тюрьму». Тут А вполне может поинтересоваться, что Б имеет в виду, на что он намекает или даже что значат его слова о том, что В еще не попал в тюрьму; в ответ А может услышать, что В не тот человек, который способен поддаться искушению своей профессией, или что на самом деле сослуживцы В — люди крайне неприятные и вероломные или что-нибудь еще в том же духе. Конечно, у А может и не возникнуть необходимости обращаться к Б с вопросом — если в данном контексте ответ известен ему заранее. В любом случае мне кажется очевидным следующее: то, что (в рассмотренном примере) Б подразумевал, имел в виду, на что он намекал и т. д., отличается от того, что он сказал — сказано было только то, что В еще не попал в тюрьму⁴.

Выход из постмодернизма долгов и мучителен, а в каком-то смысле вообще невозможен, так как в определенном смысле постмодернизм — это универсальный и атемпоральный тип художественного, научного и философского мышления (а также и бытового и речевого поведения). В этом смысле постмодернистским можно назвать Новый Завет, весь построенный на аллюзиях и реминисценциях, где нет прямых высказываний, все зашифровано либо притчами, либо высказываниями, которые воспринимаются как прямые лишь на профанном уровне, если понимать Новый Завет в духе эзотерического христианства Г. И. Гурджиева и его учеников.

«Прямое высказывание» — это когда слышишь слово и понимаешь его значение буквально. И действуешь с этим буквальным пониманием. Например, когда человек говорит женщине: «Я вас люблю», не отсылая к д'Артаньяну и Констанции Бонасье (пример Умберто Эко из «Заметок на полях «Имени розы»), но и не так, как говорил Нэш в фильме «Игры разума» первой попавшейся девушке: «Ты мне нравишься, я хочу с тобой спать» (это не прямое, но шизофренческое высказывание — регрессивная синтонность). Типичный пример непря-

² Чернавина Г. И. Непонятность самоочевидного. М.: Добросвет, 2018.

³ Что ты этим хочешь сказать: Язык и параллельные миры. М.: Добросвет, 2018.

⁴ Грайс Х. П. Логика и речевое общение // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 16: Лингвистическая прагматика. М.: Прогресс, 1985.

мого постмодернистского приглашения к сексуальным отношениям, — это когда говорят: «Давай поужинаем вместе».

Но сказать: «Я вас люблю», — и больше ничего в это высказывание не вкладывать, никаких коннотаций, не так, что миллионы людей уже признавались в любви и потому по логике постмодернизма делать это в очередной раз бессмысленно (Умберто Эко. «Заметки на полях «Имени розы»), а так, как будто это делается в первый раз — не «как бы» (постмодернистское выражение), а «на самом деле», так, как будто есть если и не «истина», то хотя бы «правда». То есть в русле «нового трагизма» сказавший «я тебя люблю» должен «отвечать за базар». То есть действительно любить. Любовь — это когда другой человек для тебя важнее, чем ты сам.

А если разлюбил, то так и сказать: «Я тебя больше не люблю». Это жестоко, но гораздо лучше, чем притворяться и обманывать и себя, и другого человека.

Еще одно проявление «нового трагизма» — делать все вовремя. Если ты получил длинное электронное послание и должен подумать, что на него ответить, то будь добр сразу же по получении этого послания напиши: «Я получил Ваше письмо, но оно настолько важно и не совсем понятно для меня, что я отвечу на него позже».

Но почему трагизм и почему новый?

Зачем люди мучают друг друга? Как они мучают: человек говорит одно, а подразумевает другое.

- Я тебя люблю.
 - А что ты имеешь в виду, что ты этим хотел сказать?
 - Просто я тебя люблю.
 - А что значит любить? Какова этимология этого слова?
 - Да причем здесь этимология?
 - Как причем? надо разбираться в том, что говоришь.
 - Любовь происходит от слова «любой».
 - Значит, ты можешь сказать любой, что ты ее любишь?
 - Да нет, я люблю *тебя*.
 - И скольким женщинам ты это говорил?
- Вот так мучают друг друга. Это «старый трагизм».

Новый трагизм — это когда один говорит другой: «Я тебя люблю и жить без тебя не могу, давай умрем вместе». И они идут и умирают вместе.

Кто понимает все буквально? В первую очередь дети. Христос сказал: «Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф. 18:3).

«А, вы гоните нас в православие? Нет, спасибо большое!» Да не в православие я вас гоню, а в метанойю. «Покайтесь, ибо приблизилось Царствие Небесное!» Что означает: «Измените свой ум, совершенствуйтесь, потому что время Внутреннего Совершенства уже рядом» (ср. «Не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: “Вот, оно здесь”, или “вот, там”. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас» (Лк. 17, 20-21).

Под «детьми» же на самом деле, по мнению, Гурджиева там понимаются люди с развитой сущностью.

И что же, всех-всех надо гнать в метанойю? Нет! Метанойя — это такая вещь, к которой можно прийти добровольно и путем длительных тренировок. Нет, не всех. «Ибо много званых, но мало призванных».

Но как же вообще можно призывать к трагизму. Какую трагедию мы имеем в виду? «Эдип царь»? Нет, там человек, в сущности, не отвечал за свои поступки. Там господствует судьба, точнее рок. Скорее, «Гамлет», у которого был выбор. Но какой же выбор, если все предопределено? «Все что написано, на небесах записано» (Д. А. Пригов).

Но почему герой трагедии должен был страдать и что означает его «трагическая вина»? Мы сократим дискуссию и дадим быстрый ответ. Он должен пострадать, потому что он праотец, герой той великой доисторической трагедии, тенденциозное воспроизведение которой здесь разыгрывается, а трагическая вина — это та, которую он должен взять на себя, чтобы освободить от вины хор. Сцена на подмостках произошла от той исторической сцены, можно сказать, при помощи целесообразного искажения, в целях утонченного лицемерия. В той древней действительности именно участники хора причинили страдание герою; здесь же они изводят себя сочувствием и сожалением, а герой сам виноват в своем страдании. Вваленное на него преступление, заносчивость и возмущение против большого авторитета составляют именно то, что в действительности тяготит участников хора. Таким

образом, трагический герой — против воли — становится спасителем хора⁵.

4. Теория небесных влияний. «Теория небесных влияний» — название фундаментальной книги, несомненно, самого талантливого и светлого ученика П. Д. Успенского, английского мыслителя Родни Коллина. В своей книге⁶ Коллин прослеживает взаимосвязь всех частей Вселенной и человека от Абсолюта, галактик, нашей галактики Млечный Путь, Солнечной системы, планет, Земли и Луны, цивилизаций, человека, его желез внутренней секреции вплоть до клетки, молекулы и электрона. Эту книгу даже нельзя назвать эзотерической, настолько ясно и убедительно она написана. Но каким образом она связана с новым трагизмом?

Я мысленно читал лекцию своим друзьям в Белграде. Я им объяснял, что такое новый трагизм. Я говорил каждому: «Я люблю тебя, Корнелия!», «Я люблю тебя, Таня!», «Я люблю тебя, Стефан!», «Я люблю тебя, Белград!» Я распространял мысленно на них тепло своей любви, которой в сегодняшней морозный и очень солнечный первый день календарной весны я зарядился на пути в университет, идя от станции метро к Шуваловскому корпусу.

Мы живем в Солнечной системе, и поэтому наш Бог — это Солнце. Однажды, несколько лет назад, я вышел на улицу, ярко светило Солнце, и я понял, что Иисус Христос — это Солнце. Потом я нашел подтверждение своему открытию в другой книге Родни Коллина «Теория бесконечной жизни»⁷.

Итак, моя задача — дарить людям солнечное тепло. Но почему трагизм? Я дарю тепло своей жене, дочери и внучке, своим ученикам и просто студентам, своим друзьям, московским и далеким, живущим в Париже и в Нью-Йорке. Но когда я еду в переполненном метро усталый из университета домой и вижу обесмысленные лица моих «друзей»-органиков, я не могу их полюбить. Я не Сознательный в гурджиев-

ском смысле, я, скорее, бессознательный. А их становится все больше и больше, и они погубят нашу планету. Правда, иногда их лица осмысливаются, когда они разговаривают с женами по телефону или переписываются с друзьями. Вообще я придумал апокрифическую теорию характера. Впрочем, в этом меня опередил на сто лет Ганнушкин, который писал, что в человеке всех характеров понемножку, включая шизофренический. Новизна моей концепции только в том, что я считаю, что у каждого человека характер, или радикал, как говорят мои коллеги, ученики Марка Евгеньевича Бурно, меняется в зависимости от обстоятельств, как стеклышки в калейдоскопе. Сейчас он шизоид, а посмотрел на красивую девушку и стал синтонным, увидел напряженную морду эпилептоида и сам заразился авторитарностью, и так далее. С этой теорией надо еще поработать. Но она освещает некоторую надежду: органики не все время органики.

Я мысленно вижу эпитафию на могиле Григория Скороды: «Мир меня ловил, но не поймал». Я же наоборот все время ловлю реальность и никак не могу поймать ее. Вот почему трагизм.

4. Истина против правды. Новый трагизм — это, несомненно, своеобразное этическое учение. В то же время, это глубоко экзистенциальный дискурс. В этой связи может возникнуть вопрос, каким образом понимать то, что автор этих строк в своих предшествующих книгах выступал гонителем истины как иллюзии, как, по мнению Фуко, чего-то, что закреплено за властью. (Речь идет о моей книге «Против истины»⁸.) Но разве новый трагизм это не истинное учение? Нет, он *правдивое* учение. И поскольку эта оппозиция правды и истины существует только в русском языке, новый трагизм — это русское (российское?) учение. Я вообще отказываюсь от амбиции стать европейским философом. Розанов так Розанов. Шкловский так Шкловский. Чем же отличается истина о правды? Истина объективна, именно поэтому она и иллюзорна, ибо объективной реальности не существует. Правда глубоко субъективна. Постмодернизм объявил смерть субъекта:

⁵ Фрейдберг О. М. Миф и литература древности. М.: Наука, 1978.

⁶ Коллин Р. Теория небесных влияний. СПб.: Издательский дом ВЕСЬ, 2016.

⁷ Там же.

⁸ Руднев В. Против истины. М.: Добросвет, 2018.

«СМЕРТЬ СУБЪЕКТА» — метафорический термин для обозначения одного из двух полюсов амбивалентной тенденции размывания определенности субъект-объектной оппозиции в рамках постмодернистской программы преодоления традиции бинаризма, фиксирующий отказ постмодернистского типа философствования от презумпции субъекта в любых версиях его артикуляции (ино-, поли- и, наконец, бес-субъектность «непознаваемого субъекта» эпохи постмодерна). Оформление презумпции «С.С.» в современной культуре подготовлено эволюцией неклассической философии, во многом деформировавшей традиционно-классическое понимание субъекта как носителя чистой когнитивной рациональности (начиная с философии жизни). Монолитность субъекта расшатывается в неклассической философии процессуальностью противостояния «Оно» и «Сверх-Я» в классическом фрейдизме <...>. Термин «С.С.» вошел в философский оборот после работ Фуко «археологического периода» (начиная с работы «Слова и вещи: Археология гуманитарных наук», 1966) и был специфицирован Р. Бартом как «смерть автора» (одноименная работа, 1968). Парадигматическая фигура «С.С.» в постмодернистской философии означает, прежде всего, гибель традиционного (стабильного, однозначно централизованного и линейно детерминированного со стороны общего социального порядка) субъекта⁹.

Поскольку новый трагизм это попытка преодоления постмодернизма, он — за субъект.

Истина — это нечто общее и внешнее. Правда — нечто индивидуальное и внутреннее. «Истина одна, а правда у каждого человека своя» (см. книгу Ю. С. Степанова¹⁰).

В чем же состоит правда нового трагизма? В отказе от непрямого высказывания, от «лингвистической демагогии», от косвенных речевых актов. Значит ли это, что нужно резать правду-матку? Иногда да. Сказать подлецу, что он под-

⁹ Постмодернизм: Энциклопедия. Минск : Интерпресс сервис, 2001. С. 774 .

¹⁰ Степанов Ю. С. Словарь русской культуры. М. : Языки славянской культуры, 1998.

лец. Сказать малышу, что он нарисовал неважную картинку. Только нужно иметь в виду, что от подлеца за это можно схлопотать по уху, а малыш может обидеться. Ничего, пусть привыкает к правде.

Соответствует ли новый трагизм новой модели реальности, воплощенной в ленте Мёбиуса, на которой вращаются смыслы, переходя из внешнего во внутренний и обратно? Как ни странно, соответствует. Правда континуальна, истина дискретна. Правда на стороне смысла. Истина на стороне демотата. Борьба между истиной и правдой — это борьба между красными и белыми.

Я не предал белое знамя,
Оглушенный криком врагов,
Ты прошла ночными путями,
Мы с тобой — одни у валов.

Это Блок написал задолго до гражданской войны. Но я всегда в детстве воспринимал это так, что Блок был на стороне белых, хотя формально он был на стороне красных, отчего и умер так рано. У нас вновь наступила зима, выпал белый снег. «Снег повалил хлопьями, сделалась метель». Ну вот, вы видите, как нелегко дается преодоление постмодернизма.

5. Назад к словам — вперед к вещам. Философия XX века была рефлексией над словами и предложениями, а не над вещами и фактами. Короче говоря, во главу угла ставился язык. Родоначальником этой философии был профессор Хитгинс из пьесы Бернарда Шоу «Пигмалион». Он говорил: «...как это интересно, — взять человека и, научив его говорить иначе, чем он говорил до сих пор, сделать из него совершенно другое, новое существо...». Человек создан из языка. Язык появился раньше, чем реальность — жесткая формулировка гипотезы лингвистической относительности Эдуарда Сэпира и Бенджамена Ли Уорфа.

Вся мыслительная деятельность XX века — это о словах и пропозициях — лингвистическая философия, философия лингвистического анализа, философия обыденного языка, теория речевых актов. Можно возразить, что был экзистенциализм — философия жизни. Но как называется самое известное произведение Сартра? «Слова»! — Что вы читаете, милорд? — Слова, слова, слова! Дальше уже пошел пост-модернизм —

мир воспринимался как текст. Одно из главных мэтров постмодернистской философии Жака Деррида так и называли — Господин Текст. Но ведь еще были и естественные науки — биология, физика. Но что такое биология XX века? Это зашифрованный язык генома. А что такое физика XX века? Это квантовая механика, начавшаяся с «исчезновения материи» в конце XIX века, когда казалось, что материя может делиться до бесконечности и постепенно совпасть с мыслью, которая движется со скоростью, превышающей скорость света.

Шизофрения, специфическая болезнь XX века — это болезнь языка. Его порча. Слова не похожи на вещи. В XX веке мы жили, скорее, в вымышленном мире слов и пропозиций, а не в подлинном мире вещей и фактов. Психиатрия — лечение словом. Вся психотерапия XX века, за исключением телесно-ориентированной, — это лечение словом. Да и само тело стало восприниматься как текст¹¹.

Новый трагизм — это движение вперед к вещам и фактам. Но откуда взять вещи? Если все окутано паутиной странных объектов, во главе которых Интернет. Из Интернета! Как вещь рождается из Интернета? Вы сами прекрасно знаете, как это происходит. Например, я никогда не видел фотографии знаменитого физика Вольфганга Паули, который считал, что физика и психология должны стать единой наукой. Сейчас посмотрим. Лицо интеллектуала с красивыми еврейскими глазами, длинным носом, погруженный в себя шизоид. Вот так вещи возникают из Интернета.

А причем здесь Новый трагизм? Ну как же, ведь Вольфганг Паули умер в 1958 году. И никаким Интернетом его не воскресить. Вещи из Интернета — это особые вещи — это странные объекты, которые воздействуют на нас с такой же силой, как воздействуют iPhone и iPod. Сколько новых вещей в Интернете, никогда не выданных! Сколько путешествий можно совершить по Интернету! Но я не любитель путешествий. Разве что Белград. Город, где все меня любят, и я всех люблю. Город моего Нового трагизма. Почему трагизма? Потому что я живу в Москве, где все друг к другу равнодушны. Не так он прост, этот Новый трагизм.

¹¹ Подорога В. А. Феноменология тела. М.: Ad Marginem, 1993.

6. Почему я пишу статью про Новый трагизм? Мне кажется, я знаю, почему. Но это не так просто сформулировать. Австрийский психоаналитик Хайнц Кохут различал виновного человека (невротика) и трагического человека (нарцисса). Наше время — это время трагического человека. Время Нового трагизма. В чем его суть? Страшный кризис поразило все наше общество: и политику, и науку, и философию. Политика в России давно кончилась, на ее месте оказался бандитизм. В науке повторяют одно и то же или придумывают новые теории, которые никому не нужны. Слово «когнитивный» стало междисциплинарной отмычкой. Философия ... но философия не должна быть связана со своим временем. Я читаю «Фатальные стратегии» Бодрийара. Удивительно, насколько эта книга связана со временем ее написания, началом 1980-х годов. Поэтому это не совсем философия, это, скорее, философская публицистика. Новый трагизм — сугубо философское учение, он поэтому не должен быть связан со своим временем.

А может ли быть Новый комизм? Нет, недаром Аристотель не дописал «Поэтику». А В. Я. Пропп, автор двух гениальных книг, написал совершенно бездарную книгу «Проблемы смеха и комизма». Да и «Рабле» у Бахтина гораздо хуже, чем «Проблемы поэтики Достоевского». Эту трагическую книгу я прочитал одной из первых в своей сознательной жизни филолога. Выходит, о комическом писать невозможно? Но ведь тот же Пропп написал великолепную статью «Ритуальный смех в фольклоре». Но это *ритуальный*, и в *фольклоре*. Я же говорю о комической жизни. Комическая жизнь, по-видимому, невозможна, потому что она (во всяком случае, так думает человек) всегда заканчивается смертью. Так вот, о книге Бахтина о Достоевском. Если убрать фантастическую теорию меншиппен как основы истории литературы, то эту книгу можно отнести к Новому трагизму. Потому что трагизм — диалогический. Раскольников — шизоанархист (термин И. П. Смирнова), но он все время находится в диалоге с собой и со своими идеологическими двойниками. Это поистине трагический человек, как назвал нарцисса Кохут. Нарцисс — это не тот, кто больше всех любит себя (это *расхожее* понимание нарциссизма), а тот, кто не может полюбить дру-

гого. Так вот, Новый трагизм диалогичен. С кем же я веду диалог? Прежде всего, со своими друзьями. С теми, чье мнение мне дорого. Но почему это называется «Новым трагизмом»? Ты хотел бы, чтобы все мнения совпадали? Но разве это трагично, что они никогда не совпадают? Да нет. Тогда как понимать то, что ты пишешь? Ну вот, видишь ли, я как раз для того и пишу, чтобы это понять.

7. Похвала лжи. Нельзя все время говорить правду. Правдой можно отравиться. Если правда — это информация, а ложь — энтропия, то мы все время «живем по лжи», мы разрушаемся, переходим в равновероятное состояние, согласно Второму началу термодинамики. Правда, синергетика доказала, что существуют самоорганизующиеся системы, но синергетика — это постмодернистская физика. Только крупницы правды возвращают нам молодость. Правда, Родни Коллин в книге «Теория небесных влияний» обосновал взгляд, в соответствии с которым после разрушения следует возрождение, но это постмодернистская эзотерика. Жизнь в бесконечном потоке информации невозможно. Согласно закону Клода Шеннона проводник информации должен быть длинным, но тонким, как проволока. В начале перестройки нас захлебнула волна информации. Бесконечные разоблачения по ТВ, радио, в журналах и газетах Сталина, Берли, Жданова, а потом и Ленина. Публикации Солженицына, Платонова, Евгения Гинзбург, Войновича и т. д. Все это мы хотели прочитать как можно скорее, потому что думали, что канал скоро перекроют, как после оттепели 1950-х годов. Его не перекрыли. Просто информация иссякла. Правда хорошо, а счастье лучше. Последовали голодные гайдаровские годы. «Хотели, как лучше, а получилось, как всегда» — бессмертный афоризм Черномырдина.

Почему же я защищаю ложь? Но мы ведь не знаем, что такое правда. Почему мы исходим из того, что правда — это нечто самопонятное (термин Георгия Чернавина)? Послушайте, как фальшиво звучит сейчас название публицистического трактата Солженицына «Жить не по лжи!» Солженицын — эпилептоид, он «знал, как надо». Д. А. Пригов имел привычку, уходя из гостей, давать хозяину рубль за то, что тот надевал на него пальто, и глубокомысленно напутствовать напоследок: «Живите не по лжи!»

То, что правда и ложь являются двумя сторонами одной медали, я понял, прочитав П. Д. Успенского, который писал, передавая слова Гурджиева, что в состоянии Сознательности мы отдаем себе отчет, что лжем, когда говорим правду, говорим правду, когда лжем, любим то, что ненавидим, ненавидим то, что любим. И когда мы понимаем весь позор и ужас этого положения и не сходим от этого с ума, вот это и называется Сознательностью.

Вещи и факты сами по себе не истинны и не ложны, это мы их делаем такими. Правда и ложь — это не свойства мира, а свойства нашего сознания. Если бы мы жили в параллельных мирах, как мечтал покойный физик М. Б. Менский, то там не было бы ни правды, ни лжи. Поскольку там господствовал бы принцип суперпозиции, то энтропия бы все время превращалась в информацию и обратно, как и в нашей «новой модели реальности» на ленте Мебиуса.

8. Проблема вымысла. «Над вымыслом слезами обольюсь». В этой пушкинской строке вся философия вымысла. А что такое вымысел в Новом трагизме? Какова эстетика Нового трагизма? Без цитат, без реминисценций. «Он сказал». «Она пошла». Когда я жил в Риге с 1979 по 1990-й год, я в основном не занимался наукой, а писал художественную прозу, как тогда говорили, «в стол». Мои опусы были в высшей степени постмодернистскими. Одни цитаты и реминисценции. Потом я понял, что так писать больше не интересно. Тогда я написал роман, в котором не было ни одной внешней цитаты или реминисценции. Правило было такое: предложения должны были быть связаны через два или через три. Этим нарушался фундаментальный принцип связности текста и создавался эффект внутренних лейтмотивов, как в операх Вагнера. Я тогда находился под влиянием музыкальной мотивной теории своего тогдашнего учителя Бориса Михайловича Гаспарова и писал свои опусы, как музыку. Но это был постмодернизм наоборот. Тогда я задумал роман, где не было бы вообще никаких стилистических выкрутасов. Просто: «Он пошел». «Она сказала». Но не: «Он подумал», — потому что мы не можем знать, что подумал другой человек. Я написал только первую главу «День, когда умерла Аделаида» про девочку, у которой умерла мать, и она

не понимает, в чем дело. Но здесь использовался придуманный Шкловским прием остранения. Выхода из постмодернизма не было. Я бросил писать прозу и стал изучать философию.

Вымысел и документальный дискурс связаны очень условно. Так, Наполеон в «Войне и мире» — это вымышленный персонаж. Я не бонапартист, мне Наполеон кажется ничем не лучше Гитлера. Но то, как изобразил его Толстой, ничем не отличается от того, как он изобразил князя Андрея Болконского, то есть как вымышленного персонажа. Как известно, Даниил Андреев считал князя Андрея сыном Толстого (то есть приравнивал его к настоящим людям), который и сейчас присутствует «где-то в Шаданакаре». По этой логике получается, что и Наполеон из «Войны и мира» был тоже сыном Толстого, нелюбимым, «блудным» сыном. Я не имею никаких претензий к Толстому. Изобразить «правдиво» Наполеона невозможно. У каждого историка — от Тьера, которого читал Толстой, до академика Тарле — свой Наполеон.

И Бородинское сражение, которое Толстой изобразил как победу, тоже вымышленное событие. Какая же это победа? Русские войска отступили и оставили Москву, историческую столицу Российского государства. Но, с другой стороны, есть своя правда и в рассуждениях Толстого. Бородинское сражение обескровило французскую армию, а Кутузов, отступив и сдав Москву, спас остатки русской армии, чем подготовил дальнейшую победу над Наполеоном.

Вымысел и Новый трагизм соотнесены сложным образом. Я думаю, что в будущем искусство будет перелетать в себе художественный и документальный материал. Мне это пришло в голову, когда летом 2013 года обсуждали на передаче Александра Гордона «Закрытый показ» фильм «Самый последний конец света», посвященный ожиданию апокалипсиса в конце 2011 года. Эта передача так и не вышла в эфир, а программа Гордона вообще закрыта.

Как представить себе дискурс такого типа? Это некий новый мифологизм, где нейтрализованы все оппозиции (так понимал миф А. М. Пятигорский), в частности, оппозиция между вымыслом и документом и между жизнью и смертью как самой значимой оппозицией в культуре. Об этом в плане онтологии Нового трагизма тоже необходимо подумать.

9. Между смертью и жизнью. Согласно Родни Коллину, между смертью и жизнью находится зачатие.

Смерть и зачатие *в вечности* являются одним. Жизнь каждого человека находится во времени, но сумма его жизни пребывает в вечности. Точка, в которой одна жизнь соединяется со следующей, — это точка, в которой время соединяется с вечностью. В этой точке воздействия его жизни переходят из одного времени в другое. То, что было, создает то, что будет. И все, что человек называет самим собой, должно заснуть, чтобы проснуться в том же самом теле, в том же окружении, в те же проблемы, которые он оставил раньше, — не подозревая, что бывает как-то иначе.

Поскольку мы не способны проникнуть в низшие миры непосредственно, мы не догадываемся, какое ослепляющее разрушение, взрыв и экзистатическое слияние приносит молекулам крови кислород нашего дыхания. Но для себя мы понимаем, что этот шок, отделяющий конец жизни от начала следующей, отделяющий сущность от трупа и вкладывающий ее снова в семя — это самое ужасное, с чем призвано столкнуться человеческое существо¹².

Обычный человек не имеет сознательной души, которая появляется лишь на молекулярном уровне его жизни, и, тем более, духа. Когда мы говорим: «Он испустил дух», — то это просто метафора. Дух — это признак высшей электронной жизни, которой жили и продолжают жить Будда и Христос.

Люди воспринимают смерть трагически, потому что ничего о ней не знают. Как говорил Кириллов в «Бесах», страх смерти складывается из боязни боли и того света.

— Что же удерживает людей, по-вашему, от самоубийства? — спросил я. Он рассеянно посмотрел, как бы вспоминая, об чем мы говорили. — Я... я еще мало знаю... два предрассудка удерживают, две вещи; только две; одна очень маленькая, другая очень большая. Но и маленькая тоже очень большая.— Какая же маленькая-

¹² Коллин Р. Теория небесных влияний. СПб.: Издательский дом ВЕСЬ, 2016. С. 363

то? — Боль. — Боль? Неужто это так важно... в этом случае? — Самое первое. Есть два рода: те, которые убивают себя или с большой грусти, или со злости, или сумасшедшие, или там всё равно... те вдруг. Те мало о боли думают, а вдруг. А которые с рассудка — те много думают. — Да разве есть такие, что с рассудка? — Очень много. Если б предрассудка не было, было бы больше; очень много; все. — Ну уж и все? Он промолчал. — Да разве нет способов умирать без боли? — Представьте, — остановился он предо мною, — представьте камень такой величины, как с большой дом; он висит, а вы под ним; если он упадет на вас, на голову — будет вам больно?

— Камень с дом? Конечно, страшно. — Я не про страх; будет больно?

— Камень с гору, миллион пудов? Разумеется, ничего не больно.

— А станьте вправду, и пока висит, вы будете очень бояться, что больно. Всякий первый ученый, первый доктор, все, все будут очень бояться. Всякий будет знать, что не больно, и всякий будет очень бояться, что больно.

— Ну, а вторая причина, большая-то?

— Тот свет.

— То есть наказание?

— Это всё равно. Тот свет; один тот свет.

— Разве нет таких атеистов, что совсем не верят в тот свет?

Опять он промолчал.

— Вы, может быть, по себе судите?

— Всякий не может судить как по себе, — проговорил он покраснев. — Вся свобода будет тогда, когда будет всё равно, жить или не жить. Вот всему цель.

— Цель? Да тогда никто, может, и не захочет жить?

— Никто, — произнес он решительно.

— Человек смерти боится, потому что жизнь любит, вот как я понимаю, — заметил я, — и так природа велела.

— Это подло, и тут весь обман! — глаза его засверкали.

— Жизнь есть боль, жизнь есть страх, и человек несчаст-

тен. Теперь всё боль и страх. Теперь человек жизнь любит, потому что боль и страх любит. И так сделали. Жизнь дается теперь за боль и страх, и тут весь обман. Теперь человек еще не тот человек. Будет новый человек, счастливый и гордый. Кому будет всё равно, жить или не жить, тот будет новый человек. Кто победит боль и страх, тот сам бог будет. А тот бог не будет.

— Стало быть, тот бог есть же, по-вашему?

— Его нет, но он есть. В камне боли нет, но в страхе от камня есть боль. Бог есть боль страха смерти. Кто победит боль и страх, тот сам станет бог. Тогда новая жизнь, тогда новый человек, всё новое... Тогда историю будут делить на две части: от гориллы до уничтожения бога и от уничтожения бога до...

— До гориллы?

— ...До перемены земли и человека физически. Будет богом человек и переменится физически. И мир переменится, и дела переменятся, и мысли, и все чувства. Как вы думаете, переменится тогда человек физически?

— Если будет всё равно, жить или не жить, то все убьют себя, и вот в чем, может быть, перемена будет.

— Это всё равно. Обман убьют. Всякий, кто хочет главной свободы, тот должен смеет убить себя. Кто смеет убить себя, тот тайну обмана узнал. Дальше нет свободы; тут всё, а дальше нет ничего. Кто смеет убить себя, тот бог. Теперь всякий может сделать, что бога не будет и ничего не будет. Но никто еще ни разу не сделал. — Самоубийц миллионы были.

— Но всё не затем, всё со страхом и не для того. Не для того, чтобы страх убить. Кто убьет себя только для того, чтобы страх убить, тот тотчас бог станет.

— Не успеет, может быть, — заметил я.

— Это всё равно, — ответил он тихо, с покойною гордостью, чуть не с презрением.

А как же влечение к смерти? Фрейд придумал влечение к смерти, когда его перестала удовлетворять теория либидо. Ее чем-то нужно было уравновесить. Если смерть есть цель жизни, как постулировал Фрейд в статье «По ту сторону принципа удовольствия», то равновесие как будто достигну-

то. Но мы знаем только о *своем* влечении к смерти, если оно у нас есть. Про Другого мы вообще ничего не знаем. Поэтому Лакан говорил, что сексуальных отношений не существует. Ему вторит Бодрийар в «Фатальных стратегиях», где он пишет, что человек не знает наслаждения другого. Вообще тогда объектных отношений не существует. Поэтому люди все время «выясняют отношения».

Смерть — одна ты домоседка / Со своим веретеном, — писал Давид Самойлов в стихотворении о смерти Пушкина. У Пушкина было сильное влечение к смерти. Он изнурил свою жизнь в несуществующих сексуальных отношениях и умер в расцвете лет. По Родни Коллину, средний возраст жизни человека — 76 лет. Пушкин, несомненно, принадлежит к Новому трагизму. В конце своего творческого пути он преодолел постмодернизм и стал искать пути к прямому высказыванию. Особенно это хорошо видно в стихотворениях Каменноостровского цикла. Это был «Путь Пушкина к прозе», как назвал его Б. М. Эйхенбаум. Пушкин написал историю Пугачева и собирал материалы к истории Петра I. Он хотел знать, как все было «на самом деле», а это анти-постмодернистская установка.

Я долго не знал, что такое страх смерти. Мне казалось, что я просто усну, а «какие сны в том смертном сне приснятся», меня не интересовало. Страх смерти появился, когда умер мой любимый кот Симба, или Бушуй, как я его называл. Он был настоящим другом. Я ему посвятил книгу «Новая модель шизофрении», в частности, чтобы подчеркнуть, что животные этой болезнью не страдают. Он умер мучительной смертью. После этого долгое время я не мог слышать разговоров о смерти и болезнях. Потом это прошло.

10. Предопределенность. Жить в Новом трагизме — это значит жить не просто против жизни, а *по ту сторону* жизни. Что значит по ту сторону жизни? По ту сторону принципа удовольствия? Нет, по ту сторону принципа реальности. Даже по ту сторону новой модели реальности. Соскочить на полном ходу с крутящейся в противоположные стороны ленты Мебиуса и попасть во тьму внешнюю. Но это не смерть. Это значит начать свою жизнь сначала.

Что такое предопределенность?

Предопределение — это нечто вроде большого зеркала коллективного бессознательного. Оно пусто. Но в нем отражается малое зеркало индивидуального бессознательного с нашими негативными эмоциями, с механической любовью, то есть вожделием, с ненавистью, с равнодушием. Если мы готовы отразиться в большом зеркале, то там отразится вся информация сразу. Это и есть предопределение.

Зерно нашего понимания предопределенности — это симультанность, «всё сразу»! Как можно жить «всё сразу»? В параллельных мирах? Но Новый трагизм не имеет отношения к параллельным мирам. Нужно жить по принципу «всё сразу» в одном-единственном действительном мире. Мир на самом деле симультанен. Не надо только заикливаться на себе. Надо **помнить** себя! Надо помнить, что повсюду каждую минуту рождаются и умирают люди, по улицам всего мира едут миллионы автомобилей, миллионы людей одновременно занимаются любовью, едят, испражняются, дерутся, кричат, молчат и так далее. Почему это называется помнить себя? Потому что человек Нового трагизма выбирает прямое высказывание. Он больше не задает вопросов вроде «Что ты хотел этим сказать?» (название моей книги)¹³.

Человек живет в мире, где предопределено всё сразу. Человек просто наблюдатель реальности, поскольку он живет по ту сторону жизни. Я заново родился. Я родился в рубашке Нового трагизма. Я смотрю в зеркало коллективного бессознательного, и в нем отражается весь мир, вся культура. У меня появляется душа. Я больше не буду никого ненавидеть. Я наблюдатель по ту сторону жизни. Это можно назвать реперсонализацией. Но почему трагизм? А что такое трагедия? Это козлиная песнь. Я просто козел отпущения.

А постмодернизм этот мы еще разясним. Еще не вечер!

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Грайс Х. П.* Логика и речевое общение // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 16: Лингвистическая прагматика. Москва : Прогресс, 1985.

¹³ Руднев В. Что ты этим хотел сказать? М. : Добросвет, 2018.

2. Коллин Р. Теория бесконечной жизни. Санкт-Петербург : Издательский дом ВЕСЬ, 2016.
3. Коллин Р. Теория небесных влияний. Санкт-Петербург : Издательский дом ВЕСЬ, 2016.
4. Подорога В. А. Феноменология тела. Москва : Ad Marginem, 1993.
5. Постмодернизм: Энциклопедия. Минск : Интерпресс сервис, 2001.
6. Руднев В. Новая модель реальности. Москва: Издательский дом «Высшая школа экономики», 2016.
7. Руднев В. Против истины. Москва : Добросвет, 2018.
8. Руднев В. Что ты этим хотел сказать? Москва : Добросвет, 2018.
9. Степанов Ю. С. Словарь русской культуры. Москва : Языки славянской культуры, 1998.
10. Успенский П. Д. Новая модель Вселенной. Москва : ФАИР-ПРЕСС, 1999.
11. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. Москва : Наука, 1978.
12. Чернавин Г. И. Непонятность самоочевидного. Москва : Добросвет, 2018.

Нехватка Другого (гуманизм и кризис гуманитарного сознания)

Начинается день и дневные дела,
Но треклятая месса уснуть не дала,
Ломит поясницу и ноет бок,
Бесконечной стиркой дом пропал...
— С добрым утром, Бах, — говорит Бог,
— С добрым утром, Бог, — говорит Бах.
С добрым утром!..

А. Галич

В современном интеллектуальном сообществе активно обсуждается кризис гуманитарного сознания¹. Однако обсуждать вопрос о кризисе гуманитарного сознания — значит говорить о кризисе гуманизма, а ближайшим образом — о кризисе постхристианского гуманизма, то есть о ситуации, сложившейся в Европе, начиная, условно, от Великой французской революции и до наших дней. До этого момента гуманизм как принцип новой европейской культуры покрывал купол христианской веры и человек, утверждавший себя в качестве микрокосма и сотворца этого мира, того, кто продолжает творить, подражая Творцу, утверждал себя в земном мире, но делал это, подражая Богу и им данному миру (гуманизм под небом христианства). Однако с конца XVIII-го века европейская культура отбрасывает веру и человек утверждает себя только в горизонтальном измерении этого мира. И уже вскоре приходит осознание того, что этот идеал (идеал свободной и творческой индивидуальности) извращается в тех установках, которые утверждаются силой восходящего класса бюргеров (буржуазии, мещан). Уже романтики были озабочены преодолением кризиса и пытались утвердить в своих творениях идеалы подлинного гуманизма (одни романтизировали прошлое, другие — будущее).

В этой связи возникает вопрос: если гуманизм находится в состоянии кризиса уже третье столетие, вправе ли мы

¹ Рымарь Н. Т. Кризис гуманитарного сознания // Свежая газета. Культура. 2017. №№ 1–3 (109–111).

пользоваться термином «кризис»? Если «кризис» — это поворотный пункт, переходное состояние, то кризис гуманизма должен разрешиться или «выздоровлением» (возрождением), или гибелью гуманистической культуры и рождением какой-то иной формы жизни и сознания. Однако мы не можем сегодня сказать, что он разрешился. Он становится глубже, но не разрешается. Остается предположить, что пребывать в зазоре между жизнью и смертью — естественное для постхристианского гуманизма состояние. Он не проходит *через* кризис, он в нем живет.

Культура и цивилизация. Прежде чем говорить о причинах перманентного кризиса постхристианского гуманизма, стоит уточнить значения, в которых термины «культура» и «цивилизация» будут пониматься в этой статье. Культуру я определяю как совокупность практик, вещей и отношений, выстроенных вокруг того, что признается самоценным (абсолютным). Ее ничем не замещающая функция состоит в утверждении и удержании метафизического измерения в жизни человека и общества. Отличительная особенность культуры как формы существования человека и общества — ее бесполезность с утилитарной точки зрения. Если культура и приносит «пользу», то состоит она в утверждении бытия того, что бесполезно, что хорошо само по себе. Культура необходима для воспроизводства человеческого в человеке, для сохранения многомерности субъекта. Удержание вертикального измерения присутствия позволяет человеку удерживать дистанцию и по отношению к текущей ситуации, и по отношению к «миру». Культура живет стремлением к Другому. Она не обслуживает практические интересы. Она живет идеей служения. Служение (в отличие от обслуживания частных целей) возможно там, где человек или общество направляют внимание на вещи, которые хороши сами по себе, самоценны.

Цивилизация, в отличие от культуры, представляет собой совокупность практик, вещей и форм общения, нацеленных на удовлетворение конкретных запросов индивидуальных и коллективных тел (питание, безопасность, отдых, положение в обществе, власть и управление, etc.). Без цивилизации ни одно общество обойтись не может, но и без культуры человеческое общество существовать не может. Цивилизацию не

обязательно мыслить как форму жизни, сменяющую культуру (как полагал О. Шпенглер²); цивилизация сосуществует с культурой и в определенных условиях может доминировать над ней, подавлять ее. Как показывает исторический опыт, победа цивилизации над культурой предвещает ее скорое (по историческим меркам) крушение. Общество, лишенное вертикального измерения (утратившее связь с Другим), обречено на гибель, хотя жизнь-без-культуры какое-то время возможна. Если исходить из продолжительности жизни отдельного человека — это время можно оценить как длительное.

Шаткая постройка. Гуманистическое сознание постхристианской эпохи двойственно, поскольку человеческая природа дает основания как для игры «на понижение», так и для игры «на повышение». В человеке есть то, что может превратить его в раба (в заложника) необходимости, но есть в нем и иное начало. Метафизическое начало позволяет ему дистанцироваться от сущего и уходить из сетей «мира сего». Гуманистическое сознание может исходить из образа земного человека, освободившегося от «идеалистических предрассудков», *делать ставку на подчинение разумной воле окружающего мира* (мир как «мастерская» и «кладовая»), на максимальное удовлетворение его потребностей с помощью разума и техники (технократическое сознание). Но акценты могут быть расставлены и по-иному. Отправной точкой может стать метафизическое начало в человеке, его свобода, способность к трансцендированию, стремление к познанию последних целей (смыслов) истории и мироздания (назовем такую ориентацию *гуманитарным* сознанием).

Первая версия гуманизма акцентирует внимание на целях, достижимых внутри мира, на решении технических проблем, как если бы вопросы о последних смыслах бытия уже были решены и осталось решить множество частных вопросов. Данный тип гуманизма исходит из понимания человека как социального, сексуального, рационального (и т. д.) животного и ориентирован на решение условных, частных проблем. Такое понимание человека лежит в основе цивилизации как общества,

² Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993.

нацеленного на достижение бесконечных по числу, но каждый раз ограниченных, частных целей.

Вторая версия гуманизма делает акцент на «внутреннем человеке», на «человеке в поисках смысла». Здесь во главу угла ставится самоопределение индивида в горизонте предельных вопросов. Отправляясь от *метафизического истока* человеческого существования, люди *гуманистического* сознания становятся людьми *гуманитарного* сознания. Они исходят из ценности философского вопрошания, эстетического опыта, из морального сознания, из творчества, etc. Гуманитарное сознание — *ядро гуманистической культуры*. Человек, озабоченный предельными вопросами, уже в своем вопрошании обнаруживает нужду в том, что хорошо само по себе (в абсолютном). Он производит себя в предельном горизонте даже и тогда, когда не находит удовлетворительного ответа на свои вопросы. Уже само вопрошание о том, что имеет ценность само по себе, — это форма существования безусловно ценного в человеке. С помощью понятия «гуманитарное сознание» можно описать и особый порядок жизни человека эпохи постхристианского гуманизма, и особую область гуманитарного познания и образования.

Итак, двойственность гуманизма делает его шатким. В культурном своем измерении он постулирует безусловные ценности и ориентирует человека на служение добру, истине, красоте, свободе, etc.³, в цивилизационном измерении он исходит из того, что «человек есть мера всех вещей», и тем самым подрывает авторитет гуманистических ценностей, включая и ценность человека.

Если принципом организации общества становится человек и его благополучие («все во имя человека все для блага человека»), а безусловное достоинство человека не подкреплено и не ограничено связью с абсолютом, тогда признание за индивидом безусловных прав повисает в воздухе. Безусловная ценность человека — не более, чем предмет гума-

³ Очевидно, что высокая версия постхристианского гуманизма связана с христианской традицией, живет религиозными по своей сути установками, но переносит их на ценности культуры. По мере дальнейшего ослабления христианского наследия в культуре модерна и постмодерна гуманитарное сознание теряет почву, теряет основание.

нистической веры. Но веру эту прочной не назовешь. Слшком очевидно, что сам по себе человек — не Бог. Он вновь и вновь наталкивается на собственное несовершенство: на свою алчность, зависть, предательство, жесткость, трусость, лень... Даже общество, сделавшее ставку на человека, относится к нему как к потенциальному преступнику (развитие законодательства в гуманистическую эпоху — это непрерывное движение ко все более детальной, мелочной регламентации человеческого поведения, основанной на недоверии к нему).

В логике антропоцентризма все в человеческом мире (в отличие от мира природного) понимается как производное его деятельности. Но человек — ограниченное существо, следовательно, то, что им произведено, тоже условно и должно рассматриваться инструментально. Лишенные сакральной санкции идеи, вдохновлявшие когда-то гуманистическую культуру (добро, красота, истина, совесть, любовь, милосердие, творчество, etc.), релятивизируются и воспринимаются как социальные и ментальные конструкторы. В результате они утрачивают свою способность к вертикальному структурированию общественного сознания. Идеям больше не служат, их используют в интересах цивилизации. В пределе цивилизация имеет дело только с инструментальными, а потому подающимися «счету» ценностями.

Инструментальные ценности вытесняют ценности культуры уже давно, но с XX-го века последние были отнесены на периферию общественного сознания. Там, в стороне от широкой дороги цивилизации, людям гуманитарного сознания (как, кстати, и верующим людям) «свободное» и богатое общество позволяет (пока позволяет) говорить, писать и общаться с себе подобными. Я говорю «пока», потому что в гуманистической по происхождению и технократической по сути цивилизации люди, наделенные властью, время от времени задаются вопросом: «А зачем это нужно государству, обществу? Какая от этих людей польза?»⁴ И все же инерция прошлого, память о жизни в пространстве, структурирован-

⁴ Анализ культуры эпохи «восставших масс» можно найти в трудах многих мыслителей и, в частности, у Хосе Ортеги-и-Гассета (см.: *Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды*. М.: Весь мир, 2000).

ном культурными ценностями и институтами, не позволяет радикально покончить с «непроизводительными расходами». Людям гуманитарного сознания даже подыскивают работу, предлагая, на выбор, разные варианты: поработать на либеральную или национальную идею, поискать вакансий в рекламном бизнесе или в журналистике, попробовать себя в индустрии туризма и т. д.

Как видим, гуманистическое сознание двойственно. Оно может актуализироваться в форме прикладного (*технократического*) сознания, нацеленного на решение практических задач, а может — в форме *гуманитарного* сознания, нацеленного на предельное вопрошание, на созерцание и творчество, на сборку человека вокруг того, что хорошо само по себе. Именно исходной двойственностью постхристианского гуманизма обусловлена его неустойчивость. Чем они дальше от периода ее формирования и утверждения, тем быстрее ценности и установки культуры вытесняются/замещаются ценностями гуманистической цивилизации.

На данный момент постхристианская гуманитарная цивилизация приобретает форму *техноцентризма* (то есть антигуманизма). На смену антропоцентризму приходит (как полагают некоторые) трансгуманизм. Теперь не столько техника служит человеку, сколько человек подстраивается под технику, обслуживает и совершенствует техносферу (сегодня считается предосудительным и «диким» сомневаться в том, что обновление технических систем всегда и «по определению» хорошо, что любые «инновации» — это благо). Верить в технику, превращая ее в фетиш, — не умно, но это не мешает многим людям продолжать верить в то, что ее развитие «решит все проблемы».

Однако и гуманитарное сознание также переживает кризис. Отправляясь от встроеной в человека метафизики, мыслители «гуманитарного профиля» приходят к разным выводам относительно «судьбы гуманизма». Гуманитарное сознание рождает из своих глубин не только апологетов «гуманитарного мышления», но и его критиков. Одни мыслители отстаивают антропоцентризм в качестве базового принципа и обосновывают право человека на свободу проектирования своей сущности и переконфигурирования окружающего мира

(как, например, Ж.-П. Сартр⁵), другие возвращаются к онтоцентризму (к человеку как послушнику Бытия) и отказываются от идеалов гуманизма (М. Хайдеггер⁶), третьи стремятся к возрождению культуры на принципах тео-центризма и/или христианского гуманизма (как, например, большинство русских мыслителей первой половины XX века, мечтавших о построении «религиозной культуры» как о выходе из тупика, в котором оказалась постхристианская Европа⁷).

Отказ многих выразителей гуманитарного сознания от антропоцентризма как установки сознания — не случайность. Это результат продумывания его основоположений и исторического опыта реализации проекта Просвещения. Отказ от обожествления человека связан как с осознанием кризиса гуманизма в постхристианскую эпоху, так и сознанием того, что сохранить и утвердить достоинство человека можно лишь через признание его мерой Другого. До тех пор, пока мерой состоятельности человека оказываются «условные величины», все то, что можно сосчитать, поставить в ряд (деньги, успех, достаток, общественное признание, окружающие человека вещи и т. д.), он будет идти по пути упрощения и уплощения.

Проблема постхристианского гуманизма в том, что человек в нем теряет ранее набранную «метафизическую высоту», утрачивая масштаб, с которым он мог бы соотнести свою жизнь. Избрав своим «другим» (своим зеркалом) самого себя (или другого человека: Петра, Ивана...), он снижает планку и играет на понижение (сегодня все чаще «другим» становится даже не Пётр, а «сетевой Пётр»). Если твой Другой/Друг — Бог, Бытие, Истина (Другой с заглавной буквы), это одна ситуация. Если другой — «ближний» или «дальний» — это иной расклад существования.

⁵ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М. : Политиздат, 1989. С. 319—344.

⁶ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер. М. : Республика, 1993. С. 192—220.

⁷ Бердяев Н. А. Духовное состояние современного мира // Философия творчества, культуры и искусства / Н. А. Бердяев. М. : Искусство, 1994. С. 485—499.

Ситуация кризиса имманентна для постхристианского сознания и свидетельствует о шаткости оснований гуманистической культуры. Драматизм положения, в котором мы сегодня находимся, не в крушении гуманизма как принципа общественного устройства, а в том, что в пространстве постхристианского гуманизма гибнут человек и культура. Спасти полноту человеческого присутствия, не покидая тесных пределов гуманистического сознания, не восстановив общения с Другим, – невозможно. Перед радикальностью этого вызова отходит на второй план то, в какой форме это общение восстанавливается: безличной (философия, искусство) или в личной форме отношения к Богу («Благ еси Ты, Господи!»). То, что такое восстановление возможно для «Ивана» или «Анны», не вызывает сомнений. Но сохраняется ли эта возможность для постхристианского общества? Вопрос остается открытым, хотя поводов для оптимизма не так много.

Уравнение Аристотеля. После победы светского гуманизма (с конца XVIII-го века) культура и цивилизация какое-то время (примерно до начала первой мировой войны) находились в относительном равновесии. В конце XVIII-го – первой пол. XIX-го века философия, литература, музыка пережили один из самых ярких и плодотворных периодов своей истории. Однако по мере развития гуманистической цивилизации и ослабления авторитета ценностей культуры социальный статус философии, искусства, гуманитарного образования (etc.) оказался под вопросом. И если в XX веке их признание со стороны общества снижалось, но медленно, то сегодня под вопросом находится само их существование.

Пантеистическая (космоцентрическая, онтологическая) установка античности, теоцентрическая установка христианства давали человеку метафизическую точку опоры. Основываясь на связи человеческого разума (античность) или его духа (христианство) с вечным началом мира, с Истиной, эти общества поддерживали формы деятельности, обеспечивавшие связь человека с безусловным первоначалом. И хотя дистанция между теизмом и пантеизмом велика, но в этих формах сознания приравнивание бесполезного и лучшего не казалось абсурдом. Вспомним «уравнение» Аристотеля, соединившего совершенство и бесполезность в определении

метафизики. Философия для него – это знание ради понимания, а не знание ради пользы. «Все другие науки, – заявляет философ, – более необходимы, нежели она, но лучше – нет ни одной»⁸. Полезно то, что служит внешней цели. Извлекая из чего-то пользу, мы обнаруживаем нашу несвободу. Чем свободнее наука, тем она чище и бесполезнее с точки зрения грубого утилитаризма. Философия, по Аристотелю, «существует ради самой себя»; свободному человеку лучше всего заниматься именно ей. Занимаясь первыми началами сущего, метафизика устремлена к тому, что ни в чем не нуждается, и что, следовательно, божественно. Отсюда вывод: «всякая наука о божественном» – «божественна».

Аристотель (если интерпретировать его тезис о лучшем-как-бесполезном в терминах разграничения культуры и цивилизации) высказывается, исходя из ситуации, в которой культура возвышалась над цивилизацией. Современный человек исходит из прямо противоположной интенции. Для Аристотеля (если говорить о «ценностной» иерархии познания) выше всего стоит теоретическое знание (философия, физика, математика), ниже его – практическое знание (этика, политика, экономика) и творческое (поэтика, медицина и др. искусства и ремесла). Причем в рамках теоретического, то есть созерцательного, не связанного с практикой знания, представленного у Аристотеля философией как наукой о первых причинах всего сущего, физикой (наукой о природе) и математикой, первенство отдается максимально далекой от ближайших нужд человека метафизике.

Сегодня ситуация противоположна той, что зафиксирована в «уравнении» Аристотеля: наибольшую ценность и государство, и общество видят в практическом знании (технические науки, юриспруденция, практическая социология, экономика, соединенная с управлением, практическая психология, история на службе идеологии и т. д.), далее следуют прикладные исследования, напрямую связанные с техникой и социально-экономической прагматикой жизни, за ними – фундаментальные исследования (естественные науки, математика, теоретические социология, экономика, юриспруден-

⁸ Аристотель. Метафизика. Кн. I, гл. 2 // Соч. в 4-х томах. Т. 1 / Аристотель. М.: Мысль, 1974. С. 70.

ция...), а в конце списка находятся еще более сомнительные в плане «практического эффекта» гуманитарные науки (не вовлеченная в политику история, литературоведение, искусствоведение и т. д.). Замыкает список философия.

При этом характерно, что попытки оправдать и защитить теоретическое знание (фундаментальные исследования) основываются сегодня на странной, если оценивать ее с аристотелевских позиций, и униженной для теоретического знания аргументации: «Без развития теоретической физики, астрономии, биологии, без чистой математики не могли бы развиваться прикладные исследования, а без прикладной науки не могла бы развиваться техника! Следовательно, фундаментальная наука имеет право на существование и поддержку общества». Важность технических знаний (от программирования машин с искусственным интеллектом до умения программировать поведение людей с помощью инструментов психологического манипулирования в рекламе, политике, медиа-сфере) представляется чем-то само собой разумеющимся. Все прочие формы знания должны оправдать свое существование через причастность к горизонтально ориентированным практикам.

Послесловие. Только очень самонадеянный человек может решиться на предсказание будущего. Очевидно, что разбуженные постхристианским гуманизмом «духи» наделены огромной силой, а направленность общественного развития не внушает оптимизма тем, кто по-прежнему играет на стороне культуры. И хотя инерция этого движения велика, ситуацию нельзя признать безнадежной, пока у нас остается возможность делать то, что хорошо само по себе. Кто-то «из людей культуры» связан с образованием, кто-то — со средствами массовой информации, есть среди них и те, кто работает в органах государственного управления, кто вовлечен в политику; многие воспитывают детей и внуков; все общаются с соседями и друзьями. Следовательно, есть возможность менять ситуацию. Независимо от «эффективности» наших усилий, их позитивным результатом будет сознание того, что нами делается то, что действительно важно. Сумеет ли человек (прежде всего, европеец, втянувший в орбиту своей цивилизации весь мир) избежать саморазрушения, никто сказать не

может. Но людям культуры, как и людям верующим, стоит, не теряя бодрости и твердости духа, «делать, что должно».

Не будем же отказывать себе в удовольствии противодействия попыткам свести человека к потребляющему и занимающемуся самоудовлетворением существу, совмещенному с искусственным интеллектом. Очень может быть, что выпущенного из бутылки джинна обратно не загнать. Мы стоим перед трагической альтернативой: или человек с Божьей помощью совладеет с хаосом и энтропией в себе и в окружающем мире и сохранит в себе Бога (Другого), или Бог перестанет в нем отображаться, и его душа разобьется на множество мелких осколков.

Если спасение культуры как формы воспроизводства человеческого в человеке возможно, то его необходимым условием будет отказ от принципов постхристианского гуманизма, обнаруживших свою неспособность удержать человека от саморазрушения и уплощения. Только в соотносительности с Другим, в общении с ним человек сохранит возможность восстановить полноту присутствия и свободу в отношении к природе, обществу и технике.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аристотель*. Метафизика. Кн. I, гл. 2 // Соч. в 4 т. Т. 1 / Аристотель. Москва : Мысль, 1974. С. 70.
2. *Бердяев Н. А.* Духовное состояние современного мира // Философия творчества, культуры и искусства / Н. А. Бердяев. Москва : Искусство, 1994. С. 485–499.
3. *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды. Москва : Весь мир, 2000.
4. *Рымарь Н. Т.* Кризис гуманитарного сознания // Свежая газета. Культура. 2017. №№ 1–3 (109–111).
5. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. Москва : Политиздат, 1989. С. 319–344.
6. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер. Москва : Республика, 1993. С. 192–220.
7. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. Москва : Мысль, 1993.

В. Т. Фаритов

**Ответ Ницше: от воли к власти к воле к смыслу
(Е. Трубецкой contra Ницше)***

Отправным пунктом философского мирозерцания Е. Н. Трубецкого является кризис европейской метафизики и культуры. Поскольку российская культура в продолжение достаточно длительного периода находилась в состоянии «европейской псевдоморфозы», ситуация утраты смысла в европейском культурном пространстве неизбежно оказывается реальностью и для нас. Отсюда происходят те «переживания мировой бессмыслицы, достигшие в наши дни необычайного напряжения»¹, которые составляют исток философских поисков целого поколения русских мыслителей. Встреча с Ницше на данном пути была предопределена: «Софистическое учение Ницше представляет собою завершение упадка новейшей философской мысли и, надо надеяться, крайний его предел. Но это учение, как и многие другие, дает только теоретическую форму тому, что переживает целое общество, его умственным стремлениям, чаяниям и надеждам. В упадке философии отразился общий упадок современного человечества»². Надеждам Е. Н. Трубецкого не суждено было оправдаться: «софистическое учение Ницше» было только началом упадка новейшей философской мысли. За Ницше последуют французы: М. Фуко, Ж. Делез... «Постмодернисты» сформируют наиболее радикальную по отношению к новоевропейской философии оппозицию: «Прежде всего, постмодернизм претендует на “восстание” против новоевропейской философии, пытавшейся свести различные явления реальности к одному-единственному “дискурсу”, “мета-повествованию” (“метанаррации”). Целью проекта Нового времени, считает один из идеологов постмо-

дернизма Ж.-Ф. Лиотар, является поиск однородности и единства. Постмодернизм доказывает невозможность осуществления данного проекта и утверждает неизбежную плюральность, множественность и уникальность проявлений действительности, которые нельзя свести к одному общему знаменателю»³. Впрочем, в содержательном плане философия Ницше действительно представляет собой крайний предел: антиметафизическая идея несводимости мира к единому знаменателю была продумана немецким философом до конца⁴.

На первый взгляд, и Ницше, и разрабатывающие его положения «постмодернисты» не только встают против проекта европейской метафизики Нового времени, но и бьют по центральному пункту учения Е. Н. Трубецкого: по идее всеединства. Здесь, кажется, все просто: сатанисты-постмодернисты во главе с Ницше-антихристом отрицают всеединство, Е. Н. Трубецкой вместе с другими представителями русской религиозной философии встают на защиту вечных ценностей против этого многоголового змия. Исходя из такой позиции, И. Т. Войцкая (чи симпатки больше на стороне Ницше) подвергла критике очерк Трубецкого как «образец того, как не надо писать о Ницше»: весь Ницше для него лишь еще один аргумент от противного: «если таков вывод антихристианина, то что и говорить — наша христианская философия — неоспоримая истина»⁵. Ситуация, однако, не так проста. Позицию Е. Н. Трубецкого и его оппозицию по отношению к Ницше нельзя сводить к элементарному восстановлению метафизики и религиозности в пику «крайнему практическому безбожию» современности. Необходимо дать более глубокое рассмотрение как антиметафизического вызова учения Ницше, так и ответа на этот вызов Е. Н. Трубецкого.

³ Филитович А. В., Семенова В. Н. Послесловие. Против постмодернизма // Новейший философский словарь. Постмодернизм. Минск : Современный литератор, 2007. С. 791.

⁴ См. об этом мою работу: Фаритов В. Т. Онтология трансгрессии: Г. В. Ф. Гегель и Ф. Ницше у истоков новой философской парадигмы (из истории метафизических учений). СПб. : Алетейя, 2017. 442 с.

⁵ Фридрих Ницше и русская религиозная философия: Переводы, исследования, эссе философов «серебряного века» : в 2 т. Т. 1. Мн. ; М. : Алкиона : Присцельс, 1996. С. 349.

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 18-411-730007/18.

¹ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни // Избранное / С. Н. Трубецкой, Е. Н. Трубецкой. М. : Российская политическая энциклопедия, 2010. С. 305.

² Трубецкой Е. Н. Философия Ницше. Критический очерк // Ницше: про и contra / ред.-изд. Ю. В. Синеокая. СПб. : РХГИ, 2001. С. 791.

Кризис европейской метафизики не представляет собой результат чей-то злой воли, но является продуктом внутренней логики самой европейской метафизики. Что-то в самом корне этой метафизики было не так, что впоследствии и обнаружилось в кризисе. В чем основной пункт ницшевского опровержения метафизики? Пункт этот в метафизической теории двух миров, в полагании бытия, смысла и цели существования в трансцендентной области потустороннего-сверхчувственного. Тем самым, в метафизике, согласно Ницше, изначально заложена нигилистическая тенденция: отрицание ценности этого (имманентного) мира посредством утверждения высшего плана существования⁶. В качестве пути преодоления нигилизма Ницше предлагает не вульгарное отрицание сверхчувственного мира, но упразднение самой оппозиции чувственного и сверхчувственного, истинного и кажущегося: «Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht?... Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft. («Мы упразднили истинный мир — какой же мир остался? Быть может, кажущийся?... Но нет! Вместе с истинным миром мы упразднили также и кажущийся!»)⁷. По этому направлению пойдет в дальнейшем постструктуралистская философия в рубрике критики («деконструкции») бинаризма⁸.

Теперь следует поставить вопрос, является ли критическое размежевание Е. Н. Трубецкого с Ницше простым восстановлением метафизики? Очерк о Ницше может произвести такое впечатление, однако знакомство с центральной работой автора («Смысл жизни») требует дать отрицательный

⁶ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки ценностей (черновики и наброски из наследия Фридриха Ницше 1883-1888 годов в редакции Элизабет Фёрстер-Ницше и Петера Гаста) / Ф. Ницше. М. : Культурная революция, 2016. С. 387–388.

⁷ Nietzsche F. Gesammelte Werke / F. Nietzsche. Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012. S. 757. Ницше Ф. Полное собрание сочинений : в 13 т. Т. 6: Сумерки идолов. Антихрист. Ессе homo. Дионисовы дифирамбы. Ницше contra Вагнер / Ф. Ницше. М. : Культурная революция, 2009. С. 35.

⁸ Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М. : Интрада, 1996. 227 с.

ответ на поставленный вопрос. Идея всеединства не предполагает одностороннего утверждения онтологического приоритета единого над множественным, вечного над временным, трансцендентного над имманентным. Философия Трубецкого не осуществляет возврата к метафизическому монизму, полагающему на манер элеватов бытие как исключительно вечное и единое начало, отрицающее временное и множественное. Не происходит и возврата к пантеизму, растворяющему единое и вечное во множественном и конечном. Ницше критикует метафизические учения за то, что они отрицают реальность становящегося, сущего во времени. Но религиозная философия Трубецкого свободна от такого отрицания и критические выпады немецкого мыслителя ее не затрагивают: «В отличие от учений монистических, христианство определенно подчеркивает реальность становящегося во времени мира, реальность мирового процесса, действительность истории вселенной. Эта реальность мира несовершенного, неполного, становящегося и, стало быть, находящегося в состоянии перехода от небытия к бытию, всецело отлична от абсолютной реальности Бога, которая пребывает вне времени, вне всякой возможности изменения и определяется как безусловная полнота бытия. Никакого слияния между Богом и миром в христианстве не происходит: неслиянность Творца и твари — одно из самых категорических его утверждений»⁹. Бог как начало вневременное и вечное, как абсолютная полнота не есть отрицание и поглощение всего становящегося, несовершенного и неполного, всего преходящего. Временное и становящееся обладает онтологическим статусом, обладает бытием, бытием, отличным от бытия божественного начала. Мир есть подлинное Другое Божества, сущее в качестве Другого и с Божеством неслиянного. И одновременно мир не находится вне Бога, не является абсолютом от Него отчужденным. Неслиянность Бога и мира сочетается с нераздельностью: «Бог должен стать всем во всем. Тот вечный мировой идеал, который олицетворяется образом самого Христа Богочеловека, есть идеал нераздельного и неслиянного единства *двух*

⁹ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни // Избранное / С. Н. Трубецкой, Е. Н. Трубецкой. М. : Российская политическая энциклопедия, 2010. С. 381.

естеств — Бога и мира (в лице человека). Как *неслиянность* Бога и твари составляет черту отличия христианства от чистого монизма, так и их *нераздельность* составляет грань между христианством и чистым дуализмом»¹⁰.

Идея неслиянного единства не есть идея западноевропейской метафизики, выступающей объектом критики Ницше. Эта идея является характерным элементом восточного богословия, с которым Ницше не был знаком. У Дионисия Ареопагита мы читаем: «Он все друг с другом соединяет в неслиянном единстве, при котором все, нераздельно и нерасторжимо объединенное, остается, однако же, неповрежденным в свойственном каждому виде, неискаженным смесью с противоположным и ничуть не утратившим соединяющей правильности и чистоты»¹¹. Преподобный Иоанн Дамаскин пишет: «Утверждаем, далее, что два естества и по соединении в одной сложной ипостаси, то есть во едином Христе, сохраняются в целости и существуют по истине, как и их естественные свойства, и что они как соединены без слияния, так различаются между собой и исчисляются без разделения. Как три Лица Святой Троицы соединены без слияния и различаются и исчисляются без разделения»¹².

Западное богословие, находясь под влиянием неоплатонизма, уклонилось от этой идеи в сторону утверждения Бога как метафизического Единства, к которому сводится и которому подчиняется все многообразное сущее¹³. Этим уклоном был предопределен путь европейской метафизики Нового времени, равным образом, как и те неразрешимые противоречия, которые будут раскрыты в период кризиса европейской метафизики в учении Ницше. Против метафизической теории двух миров встал уже Гегель, однако предложенный им путь не выдержал проверки временем. Решение Гегеля было

отменено уже в философских воззрениях младогегельянцев, подготовивших почву для выхода философии Ницше¹⁴. В учении Ницше путь европейской метафизики завершается, далее следует век антиметафизических учений, разнообразных попыток создать философию без метафизики.

Кризис европейской метафизики служит отправной точкой для пробуждения и становления русской религиозной философии. Подлинная рецепция наследия великой западной философской мысли началась у нас уже тогда, когда эта мысль находилась в периоде глубочайшего кризиса. В. С. Соловьев впервые взялся осуществлять не ученическое, а творческое включение в пространство русской мысли идей Канта, Шеллинга и Гегеля. И тут же он обнаружил, что в отчестве этой великой мысли живой философский импульс уже исчерпан¹⁵.

Европейской метафизике так и не удалось достигнуть ступени конкретной мысли об Абсолютом. Несмотря на все попытки (наиболее значимые у Шеллинга и Гегеля), западная философия так и осталась на уровне мысли абстрактной, исключающей время и становление из сферы подлинного бытия. Позитивизм, влияние которого прослеживается и в учении Ницше, представляет собой реакцию, обращение к другой крайности: отрицанию и исключению теперь подлежит само вечное, вневременное, единое. В этой ситуации живую потенцию философской мысли можно было найти уже только за пределами исчерпавшей себя парадигмы западной метафизики. И здесь становится актуальным обращение к наследию восточных отцов церкви, к идее неслиянного единства и нераздельного разделения. Идея эта в полной мере воплощается в учении Е. Н. Трубецкого, являющегося, по оценке В. Н. Лосского, «единственным „софианцем“, богословская мысль которого осталась вполне православной»¹⁶.

¹⁰ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. С. 381.

¹¹ Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника. СПб.: Издательство Олега Абышко. 2017. С. 290–291.

¹² Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.: Благовест, 2014. С. 237.

¹³ См.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. М.: Академический проект: Парадигма, 2015. С. 248, 403.

¹⁴ См.: Левит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении девятнадцатого века. Маркс и Кьеркегор. СПб.: Владимир Даль, 2002.

¹⁵ Соловьев В. С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Философское начало цельного знания / В. С. Соловьев. М.: Харвест, 1999. С. 5–178.

¹⁶ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 288.

Если утверждающая потустороннее сверхчувственное начало перспектива трансценденции себя исчерпала и привела к грубому позитивизму, утверждающему плоский имманентизм, то остается один путь — путь трансгрессии или путь креста. Гетерогенные планы бытия здесь не разделяются, но и не сливаются в неразличности, а пересекаются: «Мы убеждаемся здесь еще раз, что ни одна из двух линий жизни не может быть оправдана в своей отдельности, и что только в скрещении той и другой может быть найдено оправдание жизни в ее целом. Торжество всеединого смысла над бессмыслицей может обнаружиться не иначе, как через полное упразднение грани между потусторонним и посюсторонним. Это и есть то самое, что совершилось на кресте. Совершенная жертва и была окончательным упразднением этой грани»¹⁷.

Если мы теперь вспомним, к какому выводу пришел Ницше в результате своего деструктивного подхода к многовековому наследию европейской метафизики, то сможем обнаружить общность установок двух мыслителей. Критику метафизическую теорию двух миров, Ницше настаивал на необходимости выхода за пределы самой оппозиции трансцендентного и имманентного. Для него не существует больше ни истинного, ни кажущегося мира. В учении о вечном возвращении вечность не является отрицанием конечного и временного, но присутствует в самом этом (имманентном) мире¹⁸. К такому выводу Ницше пришел в большей степени негативным путем, через отрицание европейской метафизики. Е. Н. Трубецкой приходит к сходному (но не тождественному, как будет показано ниже) результату в большей степени положительным путем — исходя из не востребованного западной философией наследия восточного богословия православной церкви. Разрыв между трансцендентным и имманентным, божественным и тварным должен быть преодолен, оппозиция должна быть снята. Это преодоление должно осуществляться в указанном восточным богословием направлении неслиянного единства. Согласно Е. Н. Трубецкому, наи-

более полным символическим выражением такого синтеза является крест. В качестве другого символа выступает радуга: «сквозь *текущие* формы настоящего она созерцает неподвижные формы твари *обожженной*, воспринятой в радужное окружение божественной славы. Тем самым вечное осуществлено во временном, — антиномия временного и вечного снята. При свете этого высшего религиозного созерцания временное бытие перестает быть темной внебожественной бездной. Это — прозрачная текущая среда, в которой играет луч Божьего света; погружаясь в нее, он не исчезает и не затемняется, а *преломляется*, дробится на многоцветные лучи, но в этом дроблении сохраняет свое единство. Вследствие сопротивления текущей среды солнечный луч как бы утрачивает свою полноту, распадается на отдельные, *неполные*, ослабленные лучи и тем самым дифференцируется. Но, различаясь и сочетаясь между собой, эти разнообразные лучи радуги восполняют друг друга и вместе образуют гармоническое целое: тем самым полнота восстанавливается в различии и дроблении»¹⁹.

Здесь важно указать на принципиальное отличие такого решения от имеющихся в европейской философии на первый взгляд аналогичных концепций. Мы имеем в виду, прежде всего, диалектику Гегеля и учение о вечном возвращении Ницше. У Е. Н. Трубецкого немало выражений, которые по своим формулировкам наводят на мысль о близости к гегелевской философии. В частности, следующий фрагмент из «Смысла жизни» выдержан вполне в духе гегелевского *Aufhebung*: «Всякая временная граница приурочена к определенному *моменту* и снимается, когда момент этот исчезает: самый *переход* от момента к моменту есть даже некоторым образом *снятие границы*, точнее говоря, ее передвижение. Границы движущегося бесперывно отодвигаются, т. е. снимаются. Для сознания же, которое видит мировой процесс в его целом, сняты всякие ограничения, вытекающие из несовершенства и неполноты временного существования»²⁰. Категориально-понятийный аппарат здесь действительно родственен гегелевской философии. Однако сходство только фор-

¹⁷ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. С. 368–369.

¹⁸ См.: Фаритов В. Т. Идея вечного возвращения в русской поэзии XIX — начала XX веков. СПб. : Алетейя, 2018. 290 с.

¹⁹ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. С. 431–432.

²⁰ Там же. С. 433–434.

мальное. Что сделал Гегель? Он включил процесс, становление, трансгрессию в само Божество. Бог для Гегеля есть только диалектический процесс²¹. С точки зрения догматического богословия такой подход должен быть признан еретическим. Напротив, Е. Н. Трубецкой, стремящийся сохранить верность православному учению, не низводит вечность до временного и становящегося, но возмещает временное до вечного: «Антиномия в понятии времени и временного разрешается не исключением, не отсечением временного, а, наоборот, его исполнением и завершением, включением его в вечную жизнь. Развернутые, раскрытые до конца временные ряды не заключают в себе никакой неполноты и несовершенства, ибо заключительный их момент есть *полнота всеединой жизни и вечность*»²². Сам Бог у Трубецкого не включается во временной процесс. В сущности Бога никакого становления нет. И вместе с тем становящийся во времени мир не остается чуждым и противопоставленным Богу. Завершение мирового процесса заключается в соединении с вечным Богом по принципу неслиянного единства.

Е. Н. Трубецкой формулирует четкое опровержение гегелевской трактовки Бога: «Но Бог совершенствующийся, прогрессирующий и получающий какое-либо *приращение во времени*, уже не есть Бог»²³. Данные положения философии религии Гегеля позволили Б. Бауэру представить немецкого классика в качестве атеиста и даже сатаниста²⁴.

Еще в большей степени эта отличительная черта философского мирозерцания Е. Н. Трубецкого должна быть артикулирована в отношении ницшеовского учения о вечном возвращении. Ставя в качестве основной задачи своей философии преодоление нигилизма в условиях смерти Бога, Ницше осуществляет включение вечности во время. Вечно-

²¹ См. мою статью: Фаритов В. Т. Бог и христианство в философии Г. В. Ф. Гегеля и Ф. Ницше: опыт сравнительного исследования // Философская мысль. 2016. № 2. С. 105–134. DOI: 10.7256/2409-8728.2016.2.17854. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_17854.html

²² Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. С. 434.

²³ Там же. С. 389

²⁴ Бауэр Б. Трубный глас страшного суда над Гегелем. М.: КРАСАНД, 2010. 144 с.

му повторению подлежит каждый миг *этой* жизни, поскольку никакой другой для Ницше, исходя из его антиметафизических установок, нет. Тем самым Ницше хотел достичь максимальной полноты бытия, не прибегая к метафизической гипотезе сверхчувственного мира. Но и сам Ницше осознавал, что идея вечного возвращения может привести к противоположному результату: к утверждению абсолютной бессмысленности существования. Круг — амбивалентный символ, отсылающий одновременно к высшему смыслу и к тотальной бессмысленности: круг вечности и порочный круг. Весь драматизм учения Ницше состоит в том, что круг порочный философ принял за круг вечности. На этот момент указывает Е. Н. Трубецкой: «Круг во всех религиях есть символ бесконечности; но именно в качестве такового он служит и для изображения смысла и для изображения бессмысленности. Есть *круг бесконечной полноты*: это и есть то самое, о чем мы вздыхаем, к чему стремится всякая жизнь; но есть и *бесконечный круг всеобщей суеты*, — жизнь, никогда не достигающая полноты, вечно уничтожающаяся, вечно начинающаяся сызнова. Это и есть тот *порочный круг*, который нас возмущает и лежит в основе всех наглядных изображений бессмысленности в религиях и философии. Этот *круг бесконечной смерти* возмущает нас именно как пародия на круг бесконечной жизни — цель всякого жизненного стремления. Этот образ вечной пустоты существования возмущает нас по контрасту и интуицией *полноты* жизни, к которой мы стремимся»²⁵. Ницше, таким образом, пришел к результату, противоположному по отношению к поставленной им задаче: желая найти божественное, вечное в становящемся мире, он раскрыл в самом земном существовании реальность ада — бесцельную и не знающую завершения игру хаотических сил, множественность и гетерогенность, не связанную никаким единством. Таков ницшеовский мир как воля власти: «это море бушующих сил и их потоков, вечно меняющееся, вечно возвращающееся, возвращающееся через огромное число лет приливом и отливом своих образов, перетекающее из самого простого в самое многообразное, из самого спокойного, за-

²⁵ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. С. 339–340.

стывшего, холодного — в самое раскаленное, дикое, противоречащее самому себе, а потом снова возвращающееся от полноты к простоте, от игры противоречий к наслаждению гармонией, утверждающее себя в этом подобии своих путей и лет, благословляющее себя как то, что должно вечно возвращаться, как становление, не ведающее насыщения, пресыщения, усталости»²⁶.

Е. Н. Трубецкой видит в этом учении о вечном возвращении и воле к власти абсолютизацию биологического аспекта существования: «Для сохранения каждой отдельной жизни нужна гибель других жизней. Чтобы жила гусеница, нужно, чтобы истреблялись леса. Порочный круг каждой жизни поддерживается за счет соседних, столь же замкнутых кругов, а дурная бесконечность жизни вообще заключается в том, что все пожирают друг друга и никогда до конца не насыщаются»²⁷. Дионисийский мир бушующих сил и потоков, мир как становление, не знающее насыщения, у Трубецкого разоблачается как всеобщее и не знающее насыщения пожирание друг друга. И учение Ницше и учение Трубецкого направлены на утверждение вечности. Но это принципиально разные вечности. Вопрос философии не сводится к простому обоснованию правомерности понятия вечности в онтологическом и/или прагматическом ключе. Основной вопрос заключается в том, *что* подлежит бытию в вечности, точнее, какой образ бытия, мира и человека утверждается как вечный. Желая утвердить в вечности образ сверхчеловека, Ницше пришел к утверждению вечности хищного животного: «Высшее в мире проваливается в бездну, человек повторяет в своей жизни низшее из низкого, что есть на свете, — бессмысленное вращение мертвого вещества, прозябание растения и все отталкивающее, что есть в мире животном. Вот, он пресмыкается, ползает, жрет, превосходит разрушительной злобой самого кровожадного из хищников, являет собой воплощенное отрицание всего святого и в заключение умирает»²⁸.

²⁶ Ницше Ф. Черновики и наброски 1884-1885 гг. // Полное собрание сочинений : в 13 т. Т. 11 / Ф. Ницше. М. : Культурная революция, 2012. С. 549.

²⁷ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. С. 329.

²⁸ Там же. С. 329—330.

Волю к власти Ницше понимает как преодоление сопротивления: уровень власти определяется уровнем сопротивления, которое она способна преодолеть. Возрастание власти, увеличение силы предполагает в качестве своего необходимого условия рост сопротивления. Воля к власти есть одновременно полагание границ и их преодоление. В учении Ницше это трансгрессивное движение лишено какого-либо высшего смысла, лишено цели. Философ утверждает чистую трансгрессию в качестве единственной действительности. Все смыслы и цели суть лишь перспективы, фиктивные горизонты, подобные узорам, оставляемым на морском берегу волнами. Ницше, таким образом, мыслит существование как лишнее смысла и в этой бессмысленности вечно повторяющееся. Как мы отметили выше, Е. Н. Трубецкой разоблачил в такой онтологии реальность ада: «В аду все — вечное повторение, не достигающая конца и цели работа: поэтому даже самое разрушение там — призрачно и принимает форму дурной бесконечности, безысходного магического круга. Это — червь не умирающий и огонь не угасающий — две силы, вечно разрушающие и вместе с тем бессильные до конца разрушить»²⁹.

Воля к власти, лишенная высшего смысла, есть утверждение существования самого по себе, вне Бога. Чтобы выйти из этого порочного круга, необходим переход от воли власти к воле к смыслу. Требуется не бегство к потустороннему, не нигилистическое отрицание этой действительности, но раскрытие высшего смысла в самом существовании. Противоящая среда должна быть пронизана смыслом, подобно лучам света, и, таким образом, стать явлением единого смысла в многообразии существования: «Полная победа заключается отнюдь не в уничтожении сопротивляющейся среды, а в том, что сопротивление преодолевается изнутри; сопротивляющееся существо само наполняется светом, и таким образом сопротивление *само становится способом его выявления*. “Другое” остается другим и постольку противится *слиянию* со светом. Победа света, стало быть, заключается не в слиянии, а в том внутреннем, органическом сочетании с “другим”, при котором это другое, *сохраняя свое отличие*, наполняется

²⁹ Там же. С. 327.

светом»³⁰. Здесь мы снова обнаруживаем идею неслиянного единства и нераздельного разделения, составляющую отличительную черту восточного богословия. Неслиянное слияние и нераздельное единство уже не есть власть, поскольку последняя предполагает полное поглощение, полную ассимиляцию и гегемонию по отношению к Другому. Напротив, единство, сохраняющее различие, утверждающее Другого в качестве Другого, есть любовь. Поэтому переход от власти к смыслу есть одновременно утверждение любви: «В акте любви к Богу мы, люди, чувствуем в одно и то же время и нашу от Него отдельность, и наше единство с Ним. Обособление твари от Бога, расстояние, отделяющее ее от полноты божественной жизни, в этом акте любви, с одной стороны, воспринимается, а с другой стороны — преодолевается»³¹.

Ницше всей силой своего философского и поэтического дарования стремился занять позицию по ту сторону смысла и любви. Такое упорство объясняется не только кризисом европейской философии и культуры, но и лежащей в основе ницшевской экзистенции страстной тоски по подлинному смыслу. Ницше продумывает и проживает бессмысленность существования до крайних пределов. В результате контраст достигает максимума и становится явно ощутимым противоположный образ, на что указывает Е. Н. Трубецкой: «Когда мы раскрываем до конца эту интуицию мировой бессмыслицы, нас поражает в ней странная, парадоксальная черта. — Она свидетельствует о чем-то, что пребывает вне ее, по ту сторону бессмыслицы; о чем-то, что в нее не вовлекается и ею не уносится»³². Таков и был опыт философии Ницше: «Вся эта философия есть отрицание смысла жизни и вместе с тем — бесперывная тревога и мука искания, борьба между отчаянием в человеке и потребностью надежды, между отрицанием разума и верою в разум. <...> Мысль его прикована к тому самому, что он отрицает. Отвергнутый Бог тем не менее остается центром его философии, и в этом заключается религиозность его искания»³³.

³⁰ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. С. 441.

³¹ Там же. С. 393.

³² Там же. С. 337.

³³ Трубецкой Е. Н. Философия Ницше. Критический очерк // Ницше: pro et contra / ред.-изд. Ю. В. Синеокая. С. 792.

Трубецкой обращает внимание на следующее высказывание Ницше, указывающее на правильное направление восприятия его учения: «От меня должен исходить закон, как будто я всех хочу пересоздать по моему образу, дабы в борьбе против меня личность познала себя и окрепла»³⁴. Ницше ищет не учеников и последователей, а тех, для кого его философия станет необходимым сопротивлением, преодолев которое они смогут подняться к подлинному смыслу.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бауэр Б. Трубный глас страшного суда над Гегелем. Москва : КРАСАНД, 2010. 144 с.
2. Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника. Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2017. 464 с.
3. Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. Москва : Интрада, 1996. 227 с.
4. Левит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении девятнадцатого века. Маркс и Кьеркегор. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2002. 672 с.
5. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Москва : Академический проект, Парадигма, 2015. 543 с.
6. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки ценностей (черновики и наброски из наследия Фридриха Ницше 1883-1888 годов в редакции Элизабет Ферстер-Ницше и Петера Гаста). Москва : Культурная революция, 2016. 824 с.
7. Ницше Ф. Полное собрание сочинений : в 13 т. Т. 11: Черновики и наброски 1884-1885 гг. Москва : Культурная революция, 2012. 688 с.
8. Ницше Ф. Полное собрание сочинений : в 13 т. Т. 6: Сумерки идолов. Антихрист. Ессеһомо. Дионисовы дифирамбы. Ницше contra Вагнер. Москва : Культурная революция, 2009. 408 с.
9. Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Москва : Благовест, 2014. 512 с.
10. Соловьев В. С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Философское начало цельного знания / В. С. Соловьев. Минск : Харвест, 1999. С. 5—178.
11. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни // Избранное / С. Н. Трубецкой, Е. Н. Трубецкой. Москва : Российская политическая энциклопедия, 2010. 736 с.

³⁴ Там же. С. 785.

12. Трубещкой Е. Н. Философия Ницше. Критический очерк // Ницше: pro et contra / ред.-изд. Ю. В. Синеокая. Санкт-Петербург : РХГИ, 2001. С. 672–794.

13. Фаритов В. Т. Бог и христианство в философии Г. В. Ф. Гегеля и Ф. Ницше: опыт сравнительного исследования // Философская мысль. 2016. № 2. С. 105–134. DOI: 10.7256/2409-8728.2016.2.17854. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_17854.html

14. Фаритов В. Т. Идея вечного возвращения в русской поэзии XIX — начала XX веков. Санкт-Петербург : Алетей, 2018. 290 с.

15. Фаритов В. Т. Онтология трансгрессии: Г. В. Ф. Гегель и Ф. Ницше у истоков новой философской парадигмы (из истории метафизических учений). Санкт-Петербург : Алетей, 2017. 442 с.

16. Филиппович А. В., Семенова В. Н. Послесловие. Против постмодернизма // Новейший философский словарь. Постмодернизм. Минск : Современный литератор, 2007. С. 791–810.

17. Фридрих Ницше и русская религиозная философия: Переводы, исследования, эссе философов «серебряного века»: в 2 т. Т. 1. Минск ; Москва : Алкиона : Прицельс, 1996. 352 с.

18. *Nietzsche F.* Gesammelte Werke. Kūln: Anaconda Verlag GmbH, 2012.

**Каждый кино-теоретик сам за себя,
а Делёз против всех:
к реабилитации модернизма как метода**

Перефразируя начало одной работы известного немецкого юриста, можно утверждать: существует антимодернистский аффект. Если вслед за Ф. Джеймисоном понимать под (эстетическим) модернизмом ситуацию «незавершенной модернизации», что «соответствует картине мира, который [...] организован вокруг двух отличных друг от друга темпоральностей»¹, и вспомнить об анализе Ю. Хабермасом консервативной реакции на подобного рода незавершенность², то данная констатация может показаться само собой разумеющейся. Современность в принципе характеризуется структурной асинхронностью своих разных уровней развития, в свете чего вполне логично, что эстетическая парадигма модернизма представляется мало кем востребованным интеллектуальным анахронизмом, не оправдавшим своих обещаний и возложенных на него эмансипаторных надежд. В результате, модернизм в равной мере критически воспринимается как со стороны новых «прогрессивных» практик, так и с позиции реакционных тенденций. Модернизм как метод оказался в ситуации (почти) тотального подозрения и отвержения. Однако очевидность и (до определенной степени) оправданность такого отношения рискует заслонить собой специфику и причины обозначенного аффекта у критиков данного феномена, а именно, теоретические основания и практические контексты такого рода отвержения зачастую остаются без должного аналитического внимания. Согласно гипотезе настоящей работы антимодернистский аффект представляет собой не столько реакцию на одну из (безуспешных)

¹ Джеймисон Ф. Модернизм как идеология // Неприкосновенный запас. 2014. № 6. URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/nerpikosnovennuy_zapas/98_nz_6_2014/article/11173/ (дата обращения: 28.10.2018).

² См.: Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект // Политические работы. М.: Праксис, 2005.

эстетических моделей прошлого, но (бессознательно) попытку уклониться от/скрыть те опасности для существующего status quo, которые по-прежнему сохраняет в себе модернистский импульс. Чтобы прояснить данную ситуацию, в настоящей статье будет предпринята попытка сравнительного анализа двух модернистских стратегий, которые были реализованы в кино-теории 70-80-х годов, концептуальная значимость которых выходит далеко за рамки узкоспециальных исследований о кино. Цель — показать, что ложность движения одной из версий теории модернизма, которая в первую очередь и «ответственна» за антимодернистский консенсус, не отменяет продуктивности и эффективности альтернативного подхода, который связан с работами Ж. Делёза и в первую очередь со вторым томом его исследования «Кино» — «Образ-время» (1985). Однако тематическая рамка данной работы, формально локализованная анализом различного рода фильмов, оставляет важные её положения без должного внимания со стороны современной мысли, что препятствует раскрытию его значения, в частности, для политической философии.

В 1989 году выходит книга американского исследователя Дэвида Родовика «Кризис политического модернизма. Критицизм и идеология в современной кино-теории». Этот текст — симптоматичная констатация тупика и кризисного состояния модернистской стратегии в современной теории. Работа Родовика представляет собой своеобразное подведение итогов теоретических споров последних 20 лет, которые, по утверждению автора, несмотря на новаторство и оригинальность, выказали свою несостоятельность перед лицом в первую очередь актуальных политических вызовов. Следует уточнить, что Родовик сосредотачивает свое внимание не на анализе художественных практик, а на подробном разборе теоретических оснований того, что он объединяет под понятием «политического модернизма», которому он задает следующую понятийную рамку: «основополагающая тема политического модернизма может быть определена следующим образом: *возможность радикального, политического текста обусловлена необходимостью авангардной репрезентативной стратегии*; или более точно, стратегий, подчеркивающих материальную природу языка и кинематографической пре-

зентации, особенно в форме самокритики — курсив Д. Родовика»³. Автореференциальность модернизма и его связь с авангардной эстетикой, следующая из данного определения, представляется общим местом дискуссий о данном феномене. Акцент на материальной «природе» языка, его «непрозрачности», тоже составляет тематический фон большинства споров о модернизме. Однако следует отдельно остановиться на том, почему и зачем Родовик использует эпитет «политический» и акцентирует внимание на «радикализме» такого рода художественных практик.

Традиционно художественный модернизм определяется через понятие автономии, которое, несмотря на всю свою двусмысленность, предполагает дистанцированность от мира ангажированного искусства за счет формальной замкнутости произведения на самом себе. Безусловно, такого рода автономии не следует понимать буквально, так как она представляет собой идеологическое понятие, скрывающее специфическую форму связи искусства с социальным пространством⁴, по сути представляя собой альтернативную стратегию политизации художественного творчества. Как это сформулировал Джеймисон, «утверждение автономии эстетического содержит в себе внутреннее противоречие, для сглаживания которого требуется большая (идеологическая) работа»⁵. Внутреннее противоречие такой работы, направленной на воспроизводство эффекта автономии, заключается в том, что предельный формализм модернизма, казалось бы, перекрывает доступ к социальному. В связи с этим принято утверждать, что политическая составляющая такого типа эстетики ограничивается рамками того, что обычно называют политикой

³ *Rodowick D. N. The Crisis of Political Modernism. Criticism and Ideology in Contemporary Film Theory. University of California Press, 1994. P. 12.*

⁴ Ср.: «Категория автономии не позволяет осознать ее предмет как исторически развившийся. Относительная изолированность произведения искусства от жизненной практики тем самым преобразуется в (ложное) представление об абсолютной независимости произведения искусства от общества» (см.: *Бурьер П. Теория авангарда. М. : V-A-C Press, 2014. С. 72).*

⁵ *Джеймисон Ф. Модернизм как идеология.*

(модернистской) формы. В результате, критический эффект такого метода (порой обоснованно) недооценивают по причинам его чрезмерного эстетизма, своего рода, декадентского элитизма, так как субъективность утверждается лишь за счет того, что с помощью модернистской формы «разрушается иерархический синтаксис, последовательная, стремящаяся к единству точка зрения, реалистическая репрезентация, линейное время и сюжет»⁶ и т. д. Другими словами, аутентичный авангардистский импульс, направленный на преодоление границы между искусством и жизнью, в условиях модернизма сохраняется, но парадоксальным образом реализуется лишь внутри самого художественного опыта, не выходя в пространство социального. Отсюда проистекает подозрительность и скептицизм относительно политической «благонадежности» модернистского искусства в деле преобразования общества.

Но одновременно с этим нельзя игнорировать подлинный критический заряд модернистских поисков. Исторически (первый) модернизм возник на фоне подозрительности по отношению к реализму и его идеологическим эффектам, что во многом и предопределило его имманентно деструктивный характер, направленный на разрушение художественных конвенций. «Даже буржуазный модернизм объявляется революционным, так как он ставит под вопрос старые формальные ценности и практики»⁷. Поэтому глубинный формализм критического импульса модернизма следует понимать не столько как один из вариантов уклонения посредством искусства от мира социальной проблематики, сколько как критическую рефлексию социального изнутри самого художественного опыта. Или, как это резюмировал Джеймисон: «тогда модернизм будет не столько избеганием социального контекста ... сколько его регулированием и удерживанием (уводя его из поля зрения в пределах формы самой по себе) средствами особой техники конструирования и перемещения, которые могут быть идентифицированы с определенной

⁶ DeKoven M. The Politics of Modernist Form // New Literary History. 1992. Vol. 23, № 3, P. 677.

⁷ Jameson F. Reflections in Conclusion // Aesthetics and Politics. Verso, 1980. P. 206.

точностью»⁸. Другими словами, модернизм предполагает перенастройку чувственного опыта, положенного в основание того или иного социального порядка, путем формальной работы с художественным произведением.

Однако «политический модернизм», о котором пишет в своей работе Родовик, представляет собой не только продолжение импульса «политики модернистской формы» в его исторически первоначальном варианте, но в принципе ориентируется на иной временной и событийный контекст. Родовик сосредотачивает свое внимание на критическом и, следовательно, политическом значении формальных экспериментов, которые представляют собой практику разоблачения властных механизмов, в условиях крайне ангажированной теории 60-70-х годов, что некоторым образом переставляет акценты в спорах о модернизме. По сути, под рамкой «политического модернизма» американский исследователь объединяет группу авторов, традиционно связываемую с (пост)структурализмом, так как один из главных героев его работы — Ж. Лакан, Л. Альтюссер и Ж. Деррида⁹. Сам по себе переход от «высокого» модернизма начала XX века к теоретикам постструктурализма не является случайным. Так, например, Джеймисон выстраивает подобную генеалогию на основании понятия *Verfremdung* Брехта, «этого, так называемого, “эффекта остранения”, к которому чаще всего апеллируют для утверждения теорий политического модернизма сегодня, например, (в рамках деятельности) группы Tel Quel»¹⁰. Однако в «Кризисе политического модернизма» работы ведущих представителей постструктурализма рассматриваются

⁸ Jameson F. Reflections in Conclusion. P. 202.

⁹ Тенденция видеть в «постструктуралистах» — специфически понятиях модернистов также присутствует в работах Джеймисона, однако последний опирается на несколько иной круг авторов, что, как будет показано далее, является принципиальным моментом, особенно в случае с Ж. Делёзом. Ср.: «Философски и эстетически модернистами представляются Делёз, Лиотар и Фуко, хотя их “постструктурализм” ... может казаться родственным скорее большому нарративу постмодерна» (см.: Джеймисон Ф. Модернизм как идеология).

¹⁰ Jameson F. Reflections in Conclusion. P. 206.

Родовиком не сами по себе и не в контексте проблематики, центральной для этих фигур, а помещаются в контекст политических тенденций 60-70-х годов, которые превратили (почти любую) радикальную работу с формой художественного произведения в способ политической борьбы. Симптоматична в данном случае стратегия чтения Лакана: «Элизабет Рудинеско замечает, что рецепция лакановского психоанализа во Франции была задана контекстом войны в Алжире и возрастающей воинственностью французского интеллектуального и студенческого движений. [...] Психоанализ был понят как политическая теория, замещающая сартровское понятие *engagement* и его гуманизм нечестной совести структуральной и материалистической наукой»¹¹. Другими словами, в условиях политического модернизма речь идет не о лакановском психоанализе как таковом, но о применении его для решения изначально политических задач. И оппозиция, проводимая с Сартром, здесь не случайна, так как именно его версии прямой ангажированности писателя и опыта литературы противостояли практики сопротивления средствами работы с формальными аспектами письма (например, в работах М. Бланшо). Аналогичное, политизированное прочтение получают работы Деррида, тогда как тексты Альюссера сами по себе, без дополнительной политизации, выступали теоретическим фундаментом для реализации центрального мотива 60-70-х — критики идеологии, что, например, находит своё классическое для кино-теории воплощение в работах Ж.-Л. Бодри¹².

В результате подобных теоретических тенденций в условиях мира кинематографа эти мотивы получили воплощение в опытах, чья формальная изощренность была обусловлена в первую очередь политическими мотивами. Эстетизм такой художественной стратегии был изначально задан революционным порывом, так как на основании жесткой атаки

чувственного опыта средствами революционной эстетики предполагалось если не осуществить революцию, то сделать существенные для нее приготовления. Соответственно, политический модернизм 60-70-х годов представляет собой переосмысление как канонов «высокого» модернизма, так и оснований послевоенной политической теории и практики. В свете обозначенной проблематики таким образом понятый модернистский поворот в теории и практике кино «влечет за собой герменевтическое замыкание, дестабилизирующее привычную роль зрителя», в результате чего «теряется чувство идентичности персонажей», что, в свою очередь, обусловлено тем, что «критическая рефлексивность кино подпитывалась общим стремлением к политическому действию посредством революционной эстетики, часто понимавшейся как деконструкция феноменального реализма»¹³. Как видно из приведенного суждения, Т. Эльзессер и М. Хагенер резюмируют понятие кино-модернизма, одновременно обращая внимание на его оппозицию к реализму и на политическую составляющую такой стратегии. В результате, средствами именно «политики формы» была реализована попытка трансформации социального, что представляется обходным маневром для деятельности по направлению к не прямолинейной политизации эстетики. Именно этот теоретический контекст следует принимать во внимание, чтобы корректно понять констатацию кризиса «политического модернизма» в конце 80-х годов и его отвержение как в теории, так и на практике.

Если для Родовика в этот период кризис политического модернизма понимался двояко — и как некоторый тушак основных тенденций, но и вместе с тем как перманентное состояние модернизма как непрекращающегося поиска выхода из политико-эстетического заблуждения, то Т. Эльзессер и М. Хагенер в начале 2000-х уже утверждают такое положение дел в теории как нечто очевидное, заявляя, что модернистская эстетика хотя и «показала невероятную изобретательность», но с самого начала «была языком кризисного кинематографа»¹⁴. В результате, утверждение имманентного положения

¹¹ Rodowick D. N. The Crisis of Political Modernism. P. 29.

¹² См., например: Бодри Ж.-Л. Идеологические эффекты базового кинематографического аппарата // Cineticle. № 23. 2017. URL: <http://cineticle.com/magazine/1563-23-0-jean-louis-baudry-ideological-effects.html> (дата обращения: 25.10.2018).

¹³ Эльзессер Т., Хагенер М. Теория кино. Глаз, эмоции, тело. СПб.: Сеанс, 2016. С. 153, 154.

¹⁴ Там же. С. 156.

«модернизма как кризиса» стало общим местом эстетических теорий, а политическое значение данного феномена сошло на нет, в том числе в рамках практики целого ряда ведущих представителей данного направления. Политический модернизм капитулировал в первую очередь в лице своих ключевых фигур.

Парадигматическим представляется случай Л. Малви и П. Уоллена, двух ведущих кино-теоретиков 70-х годов, которые с 1974 года обратились также и к кинематографической деятельности. На примере их эволюции можно увидеть, как политико-модернистский импульс за пару десятилетий оказался выхолощен, а выбранная и разработанная эстетическая парадигма зашла в тупик. Если такие фильмы дуэта Малви-Уоллен, как «Пентесилея» (1974), «Загадка Сфинкс» (1977), «Эми» (1980) в полной мере соответствуют определению Родивика как экстремальных практик радикальной трансформации художественной формы, целью которой было разрушение идеологической иллюзии целостного зрительского «я», реализуя, по сути, если воспользоваться фигурой мысли Ж. Полана, «террор в изящной кинематографии», то уже в 1987 году Уоллен ставит фильм «Смерть дружбы», который представляет собой однозначное возвращение к более конвенциональному нарративному кинематографу. В 1981 году в статье для ключевого по теме кино-модернизма номера журнала October «New Talkies» Уоллен в форме самоанализа так определил задачу своих первых с Малви работ: «в наших фильмах мы пытались исследовать границы признания воображаемого как формы сопротивления патриархальности и возможности и импликации трансформации символического порядка в не патриархальный. Так как символический порядок привязан к обретению языка, это предполагало обращение особого внимания к месту устного языка в наших фильмах»¹⁵. Тем более обращает на себя внимание тот факт, что начав с разработок «проекта контр-языка»¹⁶, Уоллен уже через несколько лет вернулся к более или менее стандартным

нарративным стратегиям, по сути признав за «языком кино» некоторые универсальные структуры, отказ от которых ведет в тупик. Такой поворот, несомненно, продемонстрировал несостоятельность данной версии (политического) модернизма как метода изнутри непосредственной практики самих представителей этого направления. Импульс, направленный на переустройство символического порядка средствами кино, которое в свою очередь было понятно как специфический язык, оказался поставлен под вопрос, оставив целое поле экспериментов в одиноком пространстве для немногочисленных исследователей, но совершенно не найдя дорогу ни к зрителю (то есть к своей целевой аудитории), ни к более масштабной и релевантной политико-эстетической теории. В этой перспективе констатация Эльзессера о модернизме как языке кризисного кинематографа, как представляется на первый взгляд, звучит вполне обоснованно.

Казалось бы, на этом можно было бы поставить точку в деле реабилитации модернистской стратегии и отвести ей положенное и почетное место в послевоенной истории (кино) искусства. Однако обращает на себя внимание один примечательный момент. Симптоматична — в строго психоаналитическом смысле слова — лакуна в тексте Родовика, теоретика, который в 90-е годы стал одним из ведущих специалистов по философии кино Ж. Делёза в англоязычном мире. А именно, имя французского философа в тексте «Кризиса политического модернизма» не встречается ни разу. Эту лакуну можно прочитывать по-разному и, в частности, рассуждать о степени сознательности такого умолчания и разведении двух версий кино-теории — делёзианской и всех остальных. Однако, согласно нашей гипотезе, не попадание Делёза в канон политических (кино) модернистов в цитированной нами работе Родовика совершенно не случайно и имеет концептуальное обоснование. Модернизм, о котором пишет в работе «Кино» Делёз, понимается качественно иным образом. Принципиальная методологическая оппозиция делёзовского подхода к кино теориям всего того круга авторов, которых рассматривает Родовик, заключается в первую очередь вопросе, об адекватности понимания и восприятия кино-опыта в лингвистических категориях. Иными словами, спор о тео-

¹⁵ Wollen P. The Field of Language in Film // October. 1981. № 17. P. 53.

¹⁶ Ibid. P. 60.

ретических основаниях модернизма разворачивается в рамках проблематичности самого суждения «язык кино».

Прежде чем перейти к рассмотрению особенностей проекта к кино Делёза в контексте его сопоставления с версией политического модернизма по Родовику следует сделать одно уточнение. В случае складывающейся оппозиции «Лакан-Альтюссер-Деррида + кино-теоретики (Метц, Бодри, Уоллен, Малви) VS Делёз» речь идет не о двух версиях модернизма с точки зрения предмета, но о двух стратегиях анализа одного и того же объекта исходя из различия метода. И для редакции журнала *October*, и для Делёза на последних страницах «Образа-времени» речь идет о примерно одном и том же наборе авторов и фильмов. Так же как и номер *October* «New Talkies» посвящен разбору в первую очередь работ М. Дюрас, Х.-Ю. Зиберберга, Ж.-М. Штрауба и Д. Юйе (плюс вездесущий, но не всегда упоминаемый Ж.-Л. Годар), так же и для Делёза основные достижения современного кино связаны именно с этими именами. Таким образом, можно утверждать, что речь идет о двух принципиально разных теоретических подходах к реализованному на практике феномену политического (кино) модернизма, а умолчание о работах Делёза в книге Родовика представляется не только красноречивым, но совершенно оправданным методологически. Аналогично тому, как это осуществляет круг авторов, вошедших в текст «Кризиса политического модернизма», Делёз тоже связывает новую эстетическую парадигму в кино с формальными экспериментами: «модернизм имеет в виду новое использование речевого, звукового и музыкального элементов»¹⁷. Но новаторство такой кино-формы для автора «Образа-времени» имеет принципиально иную «природу».

В работах «Образ-движение» и «Образ-время» Делёз утверждает необходимость перевода актуальной проблематики (опыта) кино с терминологии психоанализа и лингвистики и понимания зрительского субъекта в лакановских терминах Воображаемого и Символического на терминологию философии А. Бергсона и семиотики Ч. С. Пирса. Делёз утверждает, что кино воплощает собой доязыковую материю, а следо-

вательно, его анализ в лингвистических терминах упускает саму суть кинематографического. «Кино не является ни универсальным, ни примитивным языком-*langue*, ни даже языком-*langage*. Оно порождает интеллигибельную материю, служащую лишь допущением, условием и необходимым коррелятом, сквозь толщу которого язык-*langue* строит собственные "объекты". Но даже если этот коррелят от кино необходим, ему присуща своя специфика: он состоит в мыслительных движениях и процессах (предъязыковые знаки), а также в точках зрения на эти движения и процессы (предзначающие знаки)»¹⁸. С проведения данного различия между кино и языком Делёз начинает последнюю главу своего исследования, утверждая анти-лингвистические основания своего подхода в качестве основополагающих. Его работа «Кино», изначально заявленная в качестве «опыта классификации образов и знаков»¹⁹, ориентирована на анализ в рамках совершенно иной логики «знаков» и «образов». «Семиотика» Делёза ориентирована не на визуальный (и/ли) означающий строй, но на аффективный способ производства не столько смысла, сколько сил, которые порождаются кино-образами, и связывается французским философом с двумя феноменами — движением и временем. И именно этот, как представляется поначалу, лишь онтологический и эпистемологический вопрос — является ли кино языком или может ли кино быть понято *как* язык? — оказывается центральным для понимания политических ставок двух версий (кино) модернизма.

Для первой стратегии политического модернизма, в лице тех его представителей, на которых ориентируется Родовик, речь идет о критике и развоплощении устойчивых идентификаций, о борьбе с иллюзионизмом «наивного феноменологического реализма», цель которых определяется как отказ от прозрачности конвенциональной художественной формы. Такой подход определяется логикой негативности, что предполагает разрушение/деструкцию (иллюзии) самообоснованности субъекта и его зрительского опыта. Политический модернизм (условных) Малви-Уоллена, достигнув пика в раз-

¹⁸ Делёз Ж. Кино. С. 593.

¹⁹ Там же. С. 39.

¹⁷ Делёз Ж. Кино. М.: Ад Маргинем, 2003. С. 567.

рушении художественной формы, оказывается практикой саморазрушения, что и заводит такой метод в тупик. Критика эффекта иллюзионизма кино, полный отказ от этого эффекта представляет собой предельное разрушение самой сути кинематографического. Напротив, проект Делёза имеет мало общего с демистификацией и разоблачением идеологических конструкций. Критическая направленность делёзовского подхода имеет совершенно иную логику и иных врагов. И в первую очередь речь идет не о деструкции кино-образов в качестве означающих систем, но о переопределении логики образов как таковых. По Делёзу, проблема заключается не в «ложном сознании», не в формировании путем кинематографа идеологически детерминированных идентичностей²⁰, но в консервативном импульсе, который воплощает собой конвенциональный кинематографический образ — образ-движение. Консерватизм кино-индустрии, её инерционный характер, — основной мотив всего исследования «Кино». Вопрос, который ставит Делёз, — как возможно не predetermined будущее во вселенной победившей информации, что, согласно философу, и воплощает «фашистскую» природу кинематографического медиума. «Жизнь, даже выживание кино зависит от его внутренней борьбы с информатикой»²¹. А цель такой борьбы — освобождение зрительского субъекта от инерционной логики восприятия образов, онтология которых должна быть понята не по модели структуралистского психоанализа, а на основании философии Бергсона²².

²⁰ Примечательно, что Делёз по ходу обоих томов регулярно обращается к политическому значению кино, утверждая, в частности, его связь как с историческим фашизмом, так и с его современными вариациями, но при этом он ни разу не использует слово «идеология».

²¹ Делёз Ж. Кино. С. 604.

²² Подробный анализ онтологии образов в философии Бергсона в контексте проекта «Кино» Делёза осуществлен нами в другом месте, поэтому мы не будем здесь останавливаться на этом вопросе. Там же аргументирован тезис о консервативной логике классической кинематографической формы (см.: Горяинов О. В защиту кино-модернизма. Один комментарий к третьему комментарию Делёза к Бергсону // Cineticle. № 23. 2017. URL: <http://cineticle.com/magazine/1559-23-0-deleuze-avec-bergson.html>) (дата обращения: 28.10.2018).

Ключевой политической вопрос для исследования о кино Делёза — что делает человека беспомощным в деле революционного преобразования (своего) опыта? Проблема информации/информатики возникает здесь как всегда-уже заданный горизонт ожидаемого будущего, образ которого дан субъекту в статической, неизменной форме. Если для версии кино-модернизма Родовика речь шла о том, чтобы разрушить образ как некоторую целостность, то Делёз видит выход из данной ситуации через переопределения логики образа и самой модели Целого. Принципиальное различие между двумя версиями политического модернизма может быть понято по аналогии с решением вопроса о Целом у Бергсона и иных философов, которые ставили это понятие под вопрос. «Многие философы и до Бергсона говорили, что целое не дано и не задаваемо, но только из этого они делали вывод, что целое есть понятие, лишённое смысла. Вывод же Бергсона совсем иной: если целое не задаваемо, то причина здесь в том, что оно является Открытым и что ему свойственно непрестанно изменяться или же способствовать возникновению чего-то нового, словом, длиться»²³. Именно поэтому критический импульс проекта Делёза заключается не в полном отказе от кино-образов путем их последовательной деструкции, но в попытках указать на такой тип их построения, который бы способствовал их освобождению от инерционной логики статичных и сложившихся идентичностей.

В свою очередь, проблема информации здесь возникает, так как именно её логика оказывается главным проводником восприятия в модусе «как есть». А так как «информацию (сначала газету, потом радио, а впоследствии телевидение) делает всемогущей сама ее никчемность, ее радикальная неэффективность»²⁴, то задача заключается не в том, чтобы освободить зрительский опыт от ложных идентичностей, но в том, чтобы вернуть зрительскому опыту непредсказуемость идентичности как таковой, понятой качественно другим образом: Целое как Открытое. Тогда Целое в условиях мира тотальной информации представляет собой замкнутую сис-

²³ Делёз Ж. Кино. С. 49.

²⁴ Там же. С. 603.

тому. «Деградации информации до сих пор не произошло только потому, что сама информация является деградацией. Стало быть, необходимо преодолеть все типы выговоренной информации, чтобы извлечь из них [...] творческое фантазирование, предстающее в качестве изнанки господствующих мифов, расхожих речей и текх, кто их произносит, — и такой акт будет в состоянии создать миф вместо того, чтобы извлечь из него выгоду или эксплуатировать его»²⁵. Политический модернизм, по Делёзу, призван не разрушить мифологию как таковую, но придать ей импульс перманентного движения, которое нарушит инерционную логику senso-моторной схемы восприятия. Утверждение политического значения «творческого фантазирования» следует здесь понимать не как субъективистский эскапизм в альтернативные «внутренние миры» (своего рода, политический солипсизм), а как выход из-под гнета логики информации. Опасность этой логики может быть лучше понята, если провести аналогию с понятием «всемирно-исторического» у Кьеркегора.

«Возможно, одна из главных причин, почему люди нашей эпохи всегда остаются недовольны собой, когда приходит время действовать, состоит в том, что они слишком увлеклись наблюдением. [...] Будучи испорченными постоянным общением со всемирной историей, люди непременно желают чего-то значительного и только этого... [Тогда как] постоянное общение со всемирно-историческим делает человека неспособным действовать»²⁶. Кьеркегоровское «всемирно-историческое» — это прообраз логики информации, о которой пишет Делёз, так как последняя оставляет субъекта наедине с его неспособностью к действию и преобразованию, закрепляя его чувственный опыт внутри строго созерцательной перспективы. В универсуме тотальной информации установка на объективность как созерцательность оказывается возможна лишь репрезентация политического действия, в том числе репрезентация революции (средствами конвенционального кино), либо разрушение такой репрезентации (страте-

гия первой версии политического модернизма). Задача, которую ставит Делёз, — выйти за рамки такой оппозиции, что и призвано осуществить модернистское кино, представляющее собой иную логику сборки элементов кинематографического образа. Вновь сделать возможным действие, вернуть единство теории и практики, именно для этого необходимо создать миф, вместо того, чтобы подвергнуть его эксплуатации²⁷. Политический модернизм Делёза, уклоняясь от ловушки лингвистического понимания как кино, так и субъективности, утверждает перспективность работы в ином направлении. Не разрушение образа, но извлечение из него скрытых в нем «сил».

В завершении данной работы кратко остановимся на трех, на наш взгляд, основных характеристиках политического модернизма по Делёзу, чтобы сделать представление о его подходе несколько более определенным, отдавая отчет в том, что эти схематичные тезисы требуют более подробного рассмотрения, в частности, с привлечением конкретного кинематографического материала. Первое, что делёзовский подход позволяет решить, связано с преодолением традиционной для кинематографа оппозиции факт/вымысел. Вытекающее из этого различение кино на документальное и игровое, конститутивное для классического кинематографа, утрачивает свой смысл. Этот момент особенно ярко проявляется на тех страницах «Образ-времени», где Делёз утверждает политическое значение функции фантазирования на примере именно документального этнографического кино П. Перро и Ж. Руша. «Противоположностью вымыслу является не реальное, не истина, всегда принадлежащая хозяевам жизни или колонизаторам, а фантазирование бедняков в той мере, в какой оно наделяет ложное потенцией, превращающей его в воспоминание, в легенду, в монстра»²⁸. Утверждение значимости

²⁷ Здесь следует обратить внимание на напрашивающуюся аналогию с другим «бергсонистом» — Жоржем Сорелем, который в «Размышлениях о насилии» указал на значимость понятия «мифа» в деле политической борьбы. Однако с этой параллелью следует быть осторожным, так как делёзовский подход предполагает в итоге переосмысление мысли Бергсона, а не её не-критическое продолжение.

²⁸ Делёз Ж. Кино. С. 462.

²⁵ Там же.

²⁶ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». М. : Академический проект, 2012. С. 135.

элемента фантазии в рамках документального образа у Делёза призвано не отказаться от самого понятия реального (в рамках некоего абсолютного релятивизма), но принципиальным образом переопределить само понятие реального, дополнить его тем, что в делёзовско-бергсоновской онтологии подучило название виртуального. Так, исследовательница Л. Марк пишет: «Делёз уделяет мало внимания категории документального. [...] Причина этого коренится в делёзовском переопределении “реальности” в терминах отношений между виртуальными и актуальными образами, каждый из которых реален»²⁹, а само это различие восходит к работам Бергсона, который показал фундаментальную значимость опыта памяти, имеющего виртуальную природу, для каждого актуального настоящего. Второй элемент политического модернизма, по Делёзу, обусловлен задачей сделать так, чтобы «моторной немощи персонажа» теперь отвечала «тотальная и анархическая подвижность прошлого»³⁰. То есть путем освобождения воображения из инерционной логики восприятия в пределах инерционной, сенсо-моторной схемы. А для этого следует предложить не разрушение нарратива, не противопоставление ему другой большой истории, но ввести иную повествовательную модальность. Здесь Делёз в полной мере возвращается к центральному для модернизма вопросу о не синхронных темпоральностях, о которых, в частности, пишет Джеймисон. Логика образа-времени, по Делёзу, позволяет диахроническую перспективу акция-реакция/воспоминание-действие перевести на уровень синхронии, то есть существенным образом переопределить понимание модернизма как следствия «незавершенной модернизации». Другими словами, сделать опыт прошлого не генеалогическим истоком настоящего, но тем, что всегда сосуществует с настоящим в каждый момент его времени. Наконец, третий элемент делёзовской конструкции опирается на специфическую педагогику образа, согласно которой и осуществляется пересборка

²⁹ Marks L. Signs of the Time. Deleuze, Pierce, and the Documentary Image // The Brain Is the Screen. Deleuze and the Philosophy of Cinema. Gregory Flaxman, editor. 2000. P. 194.

³⁰ Делёз Ж. Кино. С. 352.

основных его элементов. Утверждение автономии звукового, текстуального, визуального элементов призвано воспитать иной чувственный опыт, который призван преодолеть главную апорию Современности — проблему опыта времени, подчиненного логике телеологии. Образ современного кино должен воплотить опыт времени как перманентного движения становления, политическое значение которого в деле борьбы с логикой консерватизма, которая всё настойчивее задает облик Настоящего, зачастую остается без должного внимания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бодри Ж.-Л. Идеологические эффекты базового кинематографического аппарата // Cineticle. № 23. 2017. URL: <http://cineticle.com/magazine/1563-23-0-jean-louis-baudry-ideological-effects.html> (дата обращения: 25.10.2018).
2. Бюргер П. Теория авангарда. Москва : V-A-C Press, 2014.
3. Горяинов О. В защиту кино-модернизма. Один комментарий к третьему комментарию Делёза к Бергсону // Cineticle. № 23. 2017. URL: <http://cineticle.com/magazine/1559-23-0-deleuze-avec-bergson.html> (дата обращения 28.10.2018).
4. Делёз Ж. Кино. Москва : Ад Маргинем, 2003.
5. Джеймисон Ф. Модернизм как идеология // Неприкосновенный запас. 2014. № 6. URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/nerprikosnovennyy_zapas/98_nz_6_2014/article/11173/ (дата обращения: 28.10.2018).
6. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». Москва : Академический проект, 2012.
7. Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект // Политические работы. Москва : Практис, 2005.
8. Эльзассер Т., Хагенер М. Теория кино. Глаз, эмоции, тело. Санкт-Петербург : Сеанс, 2016.
9. DeKoven M. The Politics of Modernist Form // New Literary History. 1992. Vol. 23. № 3.
10. Jameson F. Reflections in Conclusion // Aesthetics and Politics. Verso, 1980.
11. Marks L. Signs of the Time. Deleuze, Pierce, and the Documentary Image // The Brain Is the Screen. Deleuze and the Philosophy of Cinema. Gregory Flaxman, editor. 2000.
12. Rodowick D. N. The Crisis of Political Modernism. Criticism and Ideology in Contemporary Film Theory. University of California Press, 1994.
13. Wollen P. The Field of Language in Film // October. 1981. № 17.

Н. И. Лобанова

Слово — предмет — время: проблема взаимосвязи

Нравится нам это или нет,
мы здесь для того, чтобы узнать
не только что время делает с людьми,
но что язык делает с временем.

Иосиф Бродский¹

Принято считать, что слова (например, имена существительные) обозначают предмет. Значит ли это, что существительное «стол» обозначает именно тот предмет, за которым я сейчас пишу? — Да. Следует ли из этого, что такой же предмет в кабинете моего отца этим словом («стол») обозначается не может, потому что мы слово «стол» уже использовали (один раз) для обозначения того предмета, за которым я каждый день занимаюсь? — Нет. Слово обозначает и этот предмет, и другой, и еще один, не похожий на предыдущий (подобно тому, как обеденный стол не похож на письменный и т. п.).

Слово (в отличие от имени, прозвища, клички) не является принадлежностью (собственностью), неотъемлемой индивидуальной характеристикой данного конкретного предмета. Нельзя даже сказать, что слово «стол» выражает данный конкретный предмет, потому что, будь оно так, оно являлось бы эксклюзивной особенностью только данного предмета и никакого другого, следовательно, ни один стол в мире, кроме него, не мог бы называться этим именем (не мог бы использовать это имя для своего обозначения). Поэтому правильнее будет сказать, что слово обозначает не предмет (конкретную материальную вещь), а что-то еще, что, присутствуя и в этом предмете, и в любом другом, позволяет нам не ограничивать сферу применения данного слова рамками того предмета, который у нас есть в наличии (или даже рамками конкретной совокупности подобных предметов), а выражает собой сам (формообразующий) принцип организации такого рода предметов.

¹ *Бродский И.* Поклониться тени. URL: <https://netherbird1.livejournal.com/47795.html> (дата обращения: 24. 09. 2018).

Возьмем для примера обеденный стол, письменный стол, туалетный столик, стол для жертвоприношений. Каждый из этих предметов (различных по своей форме, функциям и назначению) носит одно и то же имя: стол. Означает ли это, что любой из этих предметов, взятый в отдельности, выражает собой (целиком и полностью) понятие «стол»? — Разумеется, нет. Каждый из этих предметов (обеденный стол, письменный и т. д.) являет собой всего лишь частную ситуацию (к тому же одну из многих), в которой находит применение слово «стол». Следовательно, ни один из них не исчерпывает собой всего объема этого понятия. Предмет лишь частично (выборочно, неполно) отображает (воплощает) значение слова.

Итак, слово и предмет не равноценны (так как любой материальный объект предъявляет, показывает нам только часть из обозначаемого, подразумеваемого этим словом), поэтому слово не может выступать заместителем (заменителем) объекта. Поскольку объем слова не исчерпывается указанием на конкретный предмет, границы слова не совпадают с материальными границами конкретного предмета, следовательно, слово нельзя рассматривать как ярлык, исключительно для данной вещи предназначенный.

Однако слово преодолевает не только пространственную, но и временную ограниченность предмета: предмет, стоящий в учительской и обозначаемый словом «стол», может сломаться, прекратить свое существование (или стать чем-то другим: превратиться во что-то иное, например, в дрова), но подверженность каждой материальной вещи тлению, ее подчинение неумолимо действующим в материальном мире процессам хаоса и распада, никак не отражается (не затрагивает) понятия предмета, выражаемого этим словом и лишь отчасти воплощенного (представленного) в данной конкретной вещи. То есть второй закон термодинамики бессилен над словом (понятием, идеей, мыслью, в нем запечатленной).

Более того, поскольку слово (например, табак) «охватывает все реальные и возможные случаи существования табака»²

² *Нагель Т.* Что все это значит? URL: http://socialistica.lenin.ru/analytic/txt/n/nagel_1.pdf (дата обращения: 24.09.2018).

(то есть когда мы произносим «слово “табак”, оно относится к каждой крупинке этого вещества в мире во все прошедшие и будущие времена, ко всякой сигарете или сигаре, выкуреной в прошлом году в Китае или на Кубе»³), то каждый раз, когда мы произносим это слово, пусть даже по отношению к конкретному предмету, с которым мы в данный момент имеем дело, — мы называем (обозначаем) больше, чем данный предмет может собою выразить.

Произнося одно только слово для того, чтобы именовать тот предмет, которым мы сейчас заняты, мы вместе с тем (одновременно с ним) обозначаем (намечаем, выражаем) всю совокупность подобных предметов, имевших место в прошлом, настоящем и будущем.

Следовательно, реальность слова (реальность, обозначаемая, выражаемая словом) не совпадает с реальностью той вещи (не тождественна ей, ею не исчерпывается), для обозначения которой оно используется в данный момент. Как пишет Т. Нагель: «Значение слова содержит в себе все случаи его возможного использования — как истинного, так и ложного, а не только действительно имевшие место; случаи его действительного использования — это лишь мизерная часть случаев возможных»⁴.

Таким образом, слово хранит в себе следы реальности (присутствия) разновременных предметов — минувших, нынешних и грядущих объектов нашего (в общечеловеческом смысле данного слова) опыта.

Так, слово «табак», охватывая «своим значением весь табак на свете»⁵, — подразумевая «все табачные растения, сигареты и сигары в прошлом, настоящем и будущем»⁶ (поскольку в самом понятии «табак» не содержится указания на то, что мы должны «ограничить значение данного слова условиями определенных места и времени»⁷), делает их тем самым со (рядом)-положенными, одно-временными (со-временными) друг другу, выстраивая между ними иные времен-

ные отношения (развертывая их в ином временном порядке), чем это имеет место в реальной хронологии как строго фиксированной и необратимой последовательности событий. На эту особенность (способность) слова обращает наше внимание Чарльз Райт Миллс: «В социологическом воображении индийский брамин середины 1850-х гг. располагается рядом с фермером-первопроходцем из Иллинойса; английский джентельмен XVIII в. — рядом с австралийским аборигеном и китайским крестьянином, жившим 100 лет назад, с современным политиком из Боливии и французским рыцарем-феодалом, с объявившей в 1914 г. голодовку английской суфражисткой, голливудской звездой и римским патрищем. Писать о «человеке» значит писать обо всех этих мужчинах и женщинах — о Гете и живущей по соседству девочке»⁸.

Способ существования предмета отличается от способа существования слова. Предмет конкретен, определен в своей данности и индивидуальности. Он всегда «этот» или «тот» (вспомните недоумение Винни-Пуха по этому поводу: «Опять ничего не могу я понять, / Опилки мои — в беспорядке, / Везде и повсюду, опять и опять / Меня окружают загадки, / Молчит этажерка, молчит и тахта — / У них не добьешься ответа, / Зачем это хта — обязательно та, / А жерка, как правило, эта!»), существующий в таком же конкретном (определенном) пространстве и времени (говоря словами М. Бахтина: он вписан в определенный хронотоп).

Отношения предмета с пространством и временем составляют неотъемлемую часть его бытия: они служат теми границами, которые оформляют, индивидуализируют его бытие. Иными словами, они выступают в качестве необходимых условий индивидуации предмета, начала его самостоятельного бытия.

Однако такая пространственно-временная индивидуализация предмета означает в то же время его обособление, частное (замкнутое) существование в пределах настоящего момен-

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Миллс Ч. Р. Социологическое воображение. URL: <http://ansya.ru/health/mills-charlez-rajt-sociologicheskoe-voobrajenie-mills-charlez/pg-8.html> (дата обращения: 24.09.2018).

⁹ Милн А. Винни-Пух и Все-все-все. URL: <http://lukoshko.net/authors/vinni12.shtml> (дата обращения: 24.09.2018).

та: отделение не только от других предметов, вписанных в другой пространственно-временной контекст (и, следовательно, индивидуированных иным пространственно-временным образом), но и от самого себя (существующего в других – прошлых и будущих – пространственно-временных контекстах).

То есть время, давая возможность вещи оформиться, выделиться, получить свое место в бытии (обрести собственное лицо), оказывается стражем предмета, полагающим каждой вещи границу ее бытия¹⁰, тем самым не только упреждая предмет в его конечности, но и отчуждая, отрезая, отграничивая его от других вещей, имеющих иную «прописку» во времени и пространстве.

Время вносит раздрой и в сам предмет, разрывая, отделивая его от самого себя, от своих прошлых и будущих, возможных и действительных состояний и форм¹¹: предмет не знает (не помнит), что значит быть иным, он теряет многогранность, объемность существования, для него существует только налично данное. Тем самым временной контекст не дает со(за)вершиться процессу идентификации предмета (обретению им самотождественности). Формы самого себя вереницей выстраиваются во временной последовательности: в этой постоянной смене одного текущего момента другим исчезает реальность прошлого и будущего и, как следствие, предмет не может встретиться сам с собой во времени, а значит обрести свое тождество, цельность, или так: предмет не может совпасть сам с собой, узнать себя в других своих формах: он отрезан от них данным ему горизонтом времени.

Это обстоятельство, однако, сказывается (оставляет свой отпечаток) и на самом времени: воплощаясь (объективируясь, материализуясь) в предметах, время меняет свою суть – застывает и исчезает вместе с ними. Дискретность, которую время вносит в существование предмета, оказывается присуща и ему самому: предмет, вписанный во время, не имеет

прошлого и будущего, существует только в настоящий (конкретно данный) момент, поскольку время, встраиваясь в способ существования предмета, теряет свою непрерывность и полноту, суживаясь до сиюминутного мига.

Иначе действует слово. Оно собирает предмет, возвращая его сути искомое (утраченное) единство. Но этим дело не ограничивается. Единству предмета на уровне самого себя (по отношению к самому себе) соответствует предметное единство – собрание разновременных предметов в единый контекст, где они становятся со-временниками друг друга. Слово становится той площадкой, где предметы, разнесенные по разным пространственно-временным точкам, обретают общее пространство-время, которое одновременно выступает (оказывается) для них пространством диалога и коммуникации.

Однако слово не только преобразует предмет (самовосстановление себя во времени и пространстве – во всем многообразии своих пространственных и временных форм – для предмета означает собрание себя в слове); слово возвращает времени утерянную цельность и полнovesность: обладая способностью запечатлеть исчезающий настоящий миг как память, слово облекает реальность прошлое и будущее, давая возможность времени вырасти в историю.

Другими словами: время (по самому смыслу этого слова) представляет собой некую целостность. Но в нашем эмпирическом опыте эта целостность не дана (у нас нет и не может быть, в силу условий нашего существования, опыта *времени*): у нас есть только опыт текущего момента, который, без конца меняя свое содержание, в то же время остается тем же самым – настоящим, мимолетным, мгновенным. Прошлого и будущего в рамках нашего эмпирического опыта нет. Иллюзорность времени¹², о которой свидетельствует наш опыт (его фрагментарность, частичность), преодолевается словом. Слово оказывается тем пространством, в котором происходит собрание времени: не восстановление разорванного времени (время есть, просто нужно сложить его вместе), а превращение (претворение) мига (момента) в само Время, когда

¹⁰ Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра. URL: <http://kurs.znate.ru/docs/index-159510.html> (дата обращения: 24.09.2018).

¹¹ Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. Т. 1. URL: <http://iknigi.net/avtor-merab-mamardashvili/36702-psihologicheskaya-topologiya-puti-merab-mamardashvili/read/page-16.html> (дата обращения: 24.09.2018).

¹² Аврелий Августин. Исповедь. URL: http://www.xpa-spb.ru/libr/_Avgustin/ispoved-11.html (дата обращения: 24.09.2018).

время как раз и не дано — его еще нужно создать как целое. Как писал И. Бродский, комментируя стихотворение У. Одена («Время, которое нетерпимо / К храбрым и невинным / И быстро остывает/ К физической красоте/ Боготворит язык ...»): «“Обожествление” — это отношение меньшего к большому. Если время боготворит язык, это означает, что язык больше, или старше, чем время, которое, в свою очередь, старше и больше пространства. И не является ли тогда язык хранителем времени? И не потому ли время его боготворит?..»¹³ То есть язык не побеждает, а преобразует время, возвращая ему его суть. Время становится временем только в слове (в пространстве слова). Или так: «полнота времен» сбывается только в слове, задающем условия реализации его существования в качестве целого, то есть в качестве самого себя. И уже потом это обретенное время становится (как это ни парадоксально) пространством, помогающим предметам выйти за пределы своей временной черты оседлости, меняя, тем самым, их отношение друг к другу: встроенные в бесконечный временной поток, распавшиеся на отдельные временные и пространственные островки, предметы вытесняют друг друга, стремясь успеть в свою смену (не упустить свою очередь), отмеренную им строгой хронологической последовательностью. Слово меняет этот обычай: оно создает не миры, а единый мир, в котором в единстве многоголосья сосуществуют (соседействуют) друг с другом различные временные и предметные формы бытия.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аврелий Августин*. Исповедь. URL: http://www.xpa-spb.ru/libr/_Avgustin/ispoved-11.html (дата обращения: 24.09.2018).
2. *Бродский И.* Поклониться тени. URL: <https://netherbird1.livejournal.com/47795.html> (дата обращения: 24.09.2018).
3. *Мамардашвили М. К.* Психологическая топология пути. Т. 1. URL: <http://iknigi.net/avtor-merab-mamardashvili/36702-psihologicheskaya-topologiya-puti-merab-mamardashvili/read/page-16.html> (дата обращения: 24.09.2018).
4. *Милл А.* Винни-Пух и Все-все-все. URL: <http://lukshko.net/authors/vinni12.shtml> (дата обращения: 24.09.2018).

¹³ *Бродский И.* Поклониться тени.

5. *Миллс Ч. Р.* Социологическое воображение. URL: <http://ansya.ru/health/mills-charlez-rajt-sociologicheskoe-voobrajenie-mills-charlez/pg-8.html> (дата обращения: 24.09.2018).
6. *Нагель Т.* Что все это значит? URL: http://socialistica.lenin.ru/analytic/txt/n/nagel_1.pdf (дата обращения: 24.09.2018).
7. *Хайдеггер М.* Изречение Анаксимандра. URL: <http://kurs.znate.ru/docs/index-159510.html> (дата обращения: 24.09.2018).

А. Е. Сериков

Понятия деятельности и поведения в отечественной психологии

В статье обсуждаются вопросы о том, как употребляются термины «деятельность» и «поведение» в русскоязычной психологической литературе, какие понятийные и методологические различия скрыты за их употреблением, с какими ценностными установками и идеологическими спорами связаны эти различия. Эти вопросы меня занимают в контексте более широкого философского интереса к концептуальным основам различных теорий действия, деятельности и поведения, не только психологических, но и социологических, культурологических, этнологических и т. д. Но начинать разбираться нужно с психологии, где понятия деятельности и поведения играют особую роль. Это связано также с тем, что дискуссии в советской психологии оказали огромное влияние на то, как понимаются человеческое действие и человеческое поведение в русскоязычной научной и философской литературе в целом.

Не следует думать, что вопрос об определении понятий и использовании терминов в отечественной психологии может быть интересен только со стороны, что сами психологи во всем этом прекрасно разбираются. Наоборот, задача прояснения понятий в последнее время была осознана в качестве актуальной. «На современном этапе развития науки становятся особенно важными «ревизия» и анализ понятийного поля. <...> Задача такого анализа представляется достаточно сложной, однако первые шаги в данном направлении сделать необходимо, чтобы отразить те изменения, которые произошли, происходят или вот-вот произойдут в психологической науке»¹.

Мне кажется логичным сначала посмотреть, как понимали деятельность и поведение Лев Семенович Выготский

¹ Журавлев А. Л., Сергиенко Е. А. Вместо введения. Современные понятия в психологической науке: попытка анализа // Разработка понятий современной психологии / отв. ред. А. Л. Журавлев, Е. А. Сергиенко. М.: Институт психологии РАН, 2018. С. 5.

(1896-1934), Александр Романович Лурия (1902-1977), Сергей Леонидович Рубинштейн (1889-1960) и Алексей Николаевич Леонтьев (1903-1979), как они соотносили эти понятия. А после этого посмотреть, какие понятия и термины предпочитают современные отечественные психологи – как те, кто идентифицирует себя со школой А. Н. Леонтьева и его теорией деятельности, так и те, кто работает в рамках других теоретических подходов. Это связано с тем, что советская психологическая терминология во многом сформировалась под влиянием теории деятельности. При этом А. Н. Леонтьев всегда подчеркивал, что сам он развивал изначальные идеи и продолжал дело Л. С. Выготского. А. Р. Лурия также был учеником Выготского, и теория А. Н. Леонтьева во многом являлась результатом очных и заочных споров с Л. С. Выготским и А. Р. Лурией. С другой стороны, идеи А. Н. Леонтьева оформились в ходе известной конфронтации с С. Л. Рубинштейном.

Вначале стоит уточнить, о каких именно дискуссиях и конфронтациях идет речь. В 1920-х гг. Л. С. Выготский, А. Р. Лурия и А. Н. Леонтьев работали вместе в Институте психологии в Москве и дружили, разделяя общие взгляды на задачи психологической науки. «Л. С. Выготского назначили в рабочую группу, состоявшую из Александра Романовича и А. Н. Леонтьева, которую они назвали “тройка”. В 1924 г. Л. С. Выготский делает в Институте ряд докладов, среди которых “Сознание как проблема психологии поведения”, и становится признанным лидером “тройки”. Собираясь на квартире у Выготских, друзья предприняли критический обзор истории и современного состояния психологии»².

Но в начале 1930-х гг. у А. Н. Леонтьева начинают формироваться собственные представления, намечаются теоретические расхождения между ним и его друзьями. «А. Н. Леонтьев считает, что «система идей в опасности», что курс А. Р. Лурии на экспансию идей ведет к их размыванию. Он обвиняет Лурию в непонимании того, что культурная пси-

² Ахутина Т. В. А. Р. Лурия: жизненный путь // Портал психологических изданий PsyJournals.ru, 2012. С. 3. URL: http://psyjournals.ru/files/52483/kip_2012_n2_Akhutina.PDF (дата обращения: 01.11.18).

хология — “система и философская”, <...> считает, что “с А. Р. вдвоем мне нельзя”³. А. Н. Леонтьев фиксирует также различия между своими собственными теоретическими интересами и устремлениями Выготского: «Моя линия: возвращение к исходным тезисам и разработка их в новом направлении. Исследование практического действия... Линия Выготского: аффективные тенденции, эмоции, чувства»⁴. В это же время Выготский в своей записной книжке критически оценивает некоторые идеи А. Н. Леонтьева. «Сонта: М.р. = стр[ук]тура атома: спектр[альный] анализ. Речь = самораскрытие М[ышления]. Речь — не стеклянная среда, а реальный участник всех совершающихся событий в изменении М[ышления]». «Т. е. отношение: мышл[ение]: речь = структуре атома: анализ спектра», — тезис Леонтьева, который Выготский считает ошибочным. Если развернуть этот тезис, то речь оказывается всего лишь неким фильтром на пути мысли. Проходя через речевой план, мысль превращается в «линейчатый спектр» — из всего богатства смыслового плана в высказывание переходят только некоторые фрагменты мысли, что-то фиксируется в значениях, а что-то теряется безвозвратно. Процесс понимается как однонаправленный — мысль состоялась в мышлении и ее фрагментарный отпечаток мы имеем в высказывании. Выготский противопоставляет этой точке зрения идею о взаимопереходах мышления и речи, о том, что речь является реальным участником мысли, что она активно формирует мысль⁵.

Похожим образом складывались отношения А. Н. Леонтьева и Сергея Леонидовича Рубинштейна, на кафедре которого в Ленинграде в 1940 г. А. Н. Леонтьев защитил свою докторскую диссертацию. «Во-первых, у Леонтьева и Рубинштейна было всегда больше общего, чем противоположного. Не забудем, что оба они еще в 30-е годы отстаивали деятельностный подход и само понятие деятельности. <...> Конечно,

³ Там же. С. 5.

⁴ Там же.

⁵ *Выготский Л. С.* Записная книжка. Октябрь 1932 года (подгот. текста и коммент. Е. Ю. Завершиной, публ. Г. Л. Выгодской) // Новое литературное обозрение. 2007. № 3(85). URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2007/85/vyg8.html> (дата обращения: 01.11.18).

личные отношения у них оставляли желать лучшего, — например, Рубинштейн в 1935 году провалил защиту диссертации Эльконина, которой руководил Леонтьев, и А. Н. добился пересмотра решения. Были и какие-то иные, вероятно, чисто личные трения, большинство из которых нигде не зафиксированы и остаются неизвестными <...> Да, Леонтьев был главным оппонентом Рубинштейна на обсуждении его книги в 1947 году. Но и Рубинштейн был главным критиком Леонтьева на обсуждении “Очерка развития психики” годом позже, и критика эта была еще более острой! Кстати, оба оставались в рамках академической полемики, что тогда было редкостью. Рубинштейн очень остро критиковал Леонтьева в печати в 40-х годах — Леонтьев по отношению к Рубинштейну этого не делал. Знаменитое заседание президиума Ученого Совета МГУ 17 января 1949 года, стенограмма которого была опубликована в “Вопросах психологии” под несколько тенденциозным заглавием “Страницы истории: о том, как был уволен С. Л. Рубинштейн”, состоялось по инициативе самого С. Л., вернее, по его жалобе ректору на то, что Леонтьев является вдохновителем его, Рубинштейна, травли на кафедре — хотя по ходу обсуждения выяснилось, что ничего такого Леонтьев не делал, и в постановлении заседания Леонтьеву достается не меньше, чем Рубинштейну»⁶.

Чтобы понять идеологический контекст конфликта, приведшего к освобождению С. Л. Рубинштейна от должности заведующего кафедрой психологии МГУ, которую некоторое время спустя в конечном итоге занял А. Н. Леонтьев, стоит обратиться к стенограмме упомянутого выше заседания. С. Л. Рубинштейн, в частности, обвинял А. Н. Леонтьева в распространении неправильных идей: «Во-первых, делалось такое заявление, которое в сознании студенчества стирало всякую грань между психологией и историческим материализмом <...> На теоретической конференции, которая состоялась в прошлом году, профессор Леонтьев, подчеркивая общую обусловленность человеческого сознания, которую все мы признаем, формулировал это дело так, что стал утверж-

⁶ *Леонтьев А. А.* Жизненный и творческий путь А. Н. Леонтьева. Текст вечерней лекции // URL: <http://www.psy.msu.ru/people/leontiev> (дата обращения: 01.11.18).

дать, что пороги чувствительности у советских летчиков другие, чем у несветских летчиков. <...> Когда я говорил студентам: есть установки, которые действуют автоматически, он ответил на это, что он с этим не согласен, что установки, прежде чем стать автоматическими, они бывают раньше сознательными. <...> Второе обстоятельство. В этих же выступлениях шло прямое противопоставление профессора Леонтьева как ученого, якобы возглавляющего передовое направление советской психологии. <...> Выступил докладчик с докладом о «Кратком курсе». Он говорил сначала о «Кратком курсе», затем перешел к тому, что произошло на биологическом факультете, а затем говорит: «У вас здесь происходит то же самое: профессор Леонтьев есть вождь передовой психологии; а вот профессор Рубинштейн и его «Основы» носят реакционный характер»⁷.

Содокладчиком на том заседании был профессор кафедры диалектики и исторического материализма философского факультета МГУ Ф. И. Георгиев, который критиковал С. Л. Рубинштейна за то, что у него нет психологии советского человека, а есть психология вообще: «Если взять Вашу книгу «Основы психологии» — это весьма абстрактный документ, и то, что там нет психологии советского человека, самый факт говорит о себе. Это академизм»⁸. Что касается понятия деятельности, то недостаточная разработанность этого понятия ставилась в упрек и Рубинштейну, и Леонтьеву: «Достаточно взять стенограмму последней дискуссии, где точка зрения С[ергея] Л [еонидовича] была представлена наряду с точкой зрения Леонтьева, и, конечно, нет ясности, например, по вопросу о деятельности, о понимании самой сущности и т. д.»⁹. Именно в контексте подобной полемики и формировалось в дальнейшем центральное для теории А. Н. Леонтьева и его последователей понятие деятельности, к которому я вернусь чуть позже.

⁷ Страницы истории: о том, как был уволен С. Л. Рубинштейн (из архива МГУ) // Вопросы психологии. 1989. № 4. С. 82–83. URL: <http://www.voppsy.ru/issues/1989/894/894073.htm> (дата обращения: 15.10.18).

⁸ Там же. С. 89–90.

⁹ Там же.

Сначала следует проанализировать, как понимали деятельность и поведение Л. С. Выготский и А. Р. Лурия. К сожалению, я не смог найти в их работах ни эксплицитного определения поведения, ни эксплицитного определения деятельности. В некоторых контекстах оба понятия понимаются ими как синонимы и употребляются в широком смысле как обозначение всего того, что человек может делать, как совокупности всех человеческих действий. В каких-то контекстах различается внешняя деятельность, внешние аспекты поведения, с одной стороны, и внутренняя деятельность, внутренние аспекты поведения, мышление, с другой. В каких-то контекстах могут различаться предметная, практическая деятельность, с одной стороны, и речевая деятельность, речевое поведение, с другой. Также в определенных контекстах могут различаться мышление и речь как разные аспекты деятельности, поведения.

При этом Л. С. Выготский и А. Р. Лурия однозначно предпочитали употреблять термин «поведение». Например, их совместная книга «Этюды по истории поведения. Обезьяна. Примитив. Ребенок» (1930) делится на три главы: «Поведение человекообразной обезьяны», «Примитивный человек и его поведение», «Ребенок и его поведение». Первые две главы написаны Л. С. Выготским, третья глава — А. Р. Лурией. Из контекста следует, что в понятие поведения включаются: инстинктивное поведение животных, условные рефлексы, использование и изготовление животными простейших орудий, человеческий труд, ориентация на местности, магические действия, запоминание и воспроизведение информации, передача сообщений, речь, счет, письмо, игра ребенка и др. Термины «мышление» и «поведение» используются через запятую и, судя по всему, соответственно обозначают внутренний и внешний аспекты деятельности вообще. Так, Л. С. Выготский пишет: «Психология давно усвоила правило, согласно которому мышление и поведение взрослого человека должны рассматриваться как результат очень длительного и очень сложного процесса развития ребенка»¹⁰. Говоря о воображении ребенка, А. Р. Лурия употребляет термин «деятельность воображения». Логика и мыслительные приемы ребен-

¹⁰ Выготский Л. С., Лурия А. Р. Этюды по истории поведения. Обезьяна. Примитив. Ребенок. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 66.

ка, пишет он, «определяются именно тем, что это мышление развертывается на примитивной почве поведения, не сталкивавшегося еще достаточно серьезно с реальностью»¹¹.

Здесь деятельность понимается как более широкое понятие, чем поведение, она включает мышление и поведение. Поведение состоит из отдельных актов, т. е. из действий. При этом речь понимается как часть поведения, а внутренняя речь — как мышление. А. Р. Лурия пишет, что эгоцентрическая речь ребенка находится в особом функциональном отношении к остальным актам поведения: «Только в последнее время благодаря специальной серии опытов мы убедились, что эгоцентрическая речь несет совершенно определенные психологические функции. Эти функции заключаются прежде всего в планировании известных начавшихся действий. В этом случае речь начинает играть совершенно специфическую роль, она становится в функционально особые отношения к остальным актам поведения»¹².

На основе других работ Л. С. Выготского можно сделать вывод, что иногда он понимает мышление как форму поведения. Понятие поведения расширяется и включает в себя, например, образование понятий у ребенка. Так, в «Истории развития высших психических функций» (1931) он пишет, что в прежней психологии «самый процесс развития сложных и высших *форм поведения* оставался при таком положении дел невыясненным и методологически не осознанным. <...> Психология, например, сообщала нам, что *образование отвлеченных понятий* складывается в отчетливых формах у ребенка около 14 лет, подобно тому как смена молочных зубов на постоянные совершается около 7 лет. Но психология не могла ответить ни на вопрос, почему образование отвлеченных понятий относится именно к этому возрасту, ни на вопрос, из чего и как оно возникает и развивается» (курсив мой. — А. С.)¹³.

¹¹ Там же. С. 137.

¹² Там же. С. 141.

¹³ *Выготский Л. С.* История развития высших психических функций (1931) // Собрание сочинений : в 6 т. Т. 3: Проблемы развития психики / под ред. А. М. Матюшкина. М. : Педагогика, 1983. С. 8.

Что касается С. Л. Рубинштейна, мне также не удалось найти у него явных определений понятий деятельности и поведения. При этом из контекста его работ можно сделать вывод, что соответствующие термины фактически употребляются им как синонимы. Для него важно не различение поведения и деятельности, а правильное их понимание в контексте критики бихевиоризма, с одной стороны, и интроспективной психологии, с другой. Приведу несколько примеров из 1 главы его «Основ общей психологии»: «Психика не бездейственное сопутствующее явление реальных процессов; она *реальный* продукт эволюции; ее развитие вносит *реальные* и все более существенные изменения в *реальное* поведение». «Формируясь в деятельности, психика, сознание в деятельности, в поведении и проявляется». «Внешняя сторона поведения не определяет его однозначно, потому что акт деятельности сам является единством внешнего и внутреннего, а не только внешним фактом, который лишь внешним образом соотносится с сознанием»¹⁴.

С точки зрения критиков С. Л. Рубинштейна, его теория и соответствующая терминология были недостаточно марксистскими. Основная идеологическая претензия, высказанная С. Л. Рубинштейну на упомянутом выше заседании президиума Ученого Совета МГУ, заключалась в необходимости развивать специфическую советскую методологию и преодолевать идеологические недостатки буржуазной психологии. «Вы говорите, что есть опасность отождествить психологию с историческим материализмом. Я бы сказал, что это не главная опасность. Почему? Очень хорошо было бы, если бы наконец некоторые наши психологи стали бы руководствоваться историческим материализмом и всерьез поняли, в каком взаимоотношении они находятся. Есть другое: есть отрыв психологии от идеологии, отрыв психологии от исторического материализма. Вот где, мне кажется, корень зла»¹⁵.

После этого заседания С. Л. Рубинштейн был уволен с должности заведующего кафедрой (в апреле 1949 г.), а

¹⁴ *Рубинштейн С. Л.* Основы общей психологии. В 2 т. Т. 1. М. : Педагогика, 1989. С. 22–27.

¹⁵ Страницы истории: о том, как был уволен С. Л. Рубинштейн (из архива МГУ) // Вопросы психологии. 1989. № 4. С. 89–90.

А. Н. Леонтьев, хотя и не присутствовал на том заседании лично (он был в командировке), отнесся к высказанным пожеланиям всерьез. Например, лекция А. Н. Леонтьева «Психологическая характеристика деятельности» (16 ноября 1949) начинается словами: «Введение понятия “деятельность” представляет собой важный шаг в развитии советской психологии. Значение этого шага состоит прежде всего в том, что оно ведет к возможности преодолевать существовавший в буржуазной психологии отрыв психологических явлений от жизни. Поэтому развитие положения, выдвинутого в советской психологии, о единстве психики и деятельности и о ведущей роли деятельности позволяет конкретизировать в психологии учение исторического материализма об отношении сознания и бытия»¹⁶.

В дальнейшем А. Н. Леонтьев интерпретирует «деятельность» как изначальную марксистскую категорию, которая требует не столько определения, сколько дополнительной разработки применительно к психологии. «Вводя понятие деятельности в теорию познания, Маркс придавал ему строго материалистический смысл: для Маркса деятельность в ее исходной и основной форме — это чувственная практическая деятельность, в которой люди вступают в практический контакт с предметами окружающего мира, испытывают на себе их сопротивление и воздействуют на них, подчиняясь их объективным свойствам»¹⁷.

При этом для А. Н. Леонтьева важным является различение обычного словоупотребления и специального. Он пишет, что вопрос о содержании понятия деятельности «возникает уже потому, что в обычном словоупотреблении мы пользуемся термином “деятельность” в самом широком значении. <...> Иначе обстоит дело в психологии, где, говоря о деятельности, мы разумеем, следуя марксистской традиции, предметную деятельность, основной и исходной формой которой является деятельность чувственная, непосредственно практи-

¹⁶ Леонтьев А. Н. Психологическая характеристика деятельности (1949) // Деятельность. Сознание. Личность. 2-е изд., стер. М.: Смысл, 2005. С. 273.

¹⁷ Там же. С.19.

ческая. Что же касается внутренней, умственной деятельности, то она представляется дериватом внешней деятельности, сохраняющим ее общую структуру и функцию порождения психического отражения реальности»¹⁸.

К употреблению термина «поведение» А. Н. Леонтьев относится менее строго, по-разному используя его время от времени в зависимости от контекста. Например, в статье для БСЭ он различал деятельность человека и поведение животных: «Психология (*от Психо... и ...Логия*) наука о законах порождения и функционирования психического отражения индивидом объективной реальности в процессе деятельности человека и поведения животных»¹⁹. В другом месте он употреблял этот термин в более широком смысле, фактически как синоним «деятельности»: «На размягченном грунте будут отпечатываться следы, на слежавшемся — нет, голодное животное будет реагировать на пищу, конечно, иначе, чем сытое; а у человека, научившегося читать, полученное им письмо вызовет, конечно, другое поведение, чем у человека неграмотного»²⁰. Видимо, он осознавал подобное отсутствие строгости в качестве определенного недостатка собственного творчества и старался его исправить. Например, работая над своей основной книгой, А. Н. Леонтьев вставил в текст цитируемый выше фрагмент, но переработал его таким образом, чтобы слово «поведение» не использовалось. «На влажном, размягченном грунте следы будут отчетливо отпечатываться, а на сухой, слежавшейся почве — нет. Тем яснее проявляется это у животных и человека: голодное животное будет реагировать на пищевой раздражитель иначе, чем сытое, а у человека, интересующегося футболом, сообщение о

¹⁸ Леонтьев А. Н. Категория деятельности в современной психологии (1977) // Деятельность. Сознание. Личность / А. Н. Леонтьев. 2-е изд., стер. М.: Смысл, 2005. С. 294–295.

¹⁹ Леонтьев А. Н., Ярошевский М. Г. Психология // Большая советская энциклопедия. 3-е изд. Т. 21. М.: Советская энциклопедия, 1975. С. 193. URL: <http://http://bse.uaio.ru/BSE/2101.htm> (дата обращения: 15.10.18).

²⁰ Леонтьев А. Н. Общее понятие о деятельности (1974) // Деятельность. Сознание. Личность / А. Н. Леонтьев. С. 256.

результатах матча вызовет совсем другую реакцию, чем у человека, к футболу вполне равнодушного»²¹.

О роли понятия деятельности и поведения в поздней советской психологии можно косвенно судить по тому, сколько места в Большом психологическом словаре под ред. Бориса Гурьевича Мещерякова (род. 1953) и Владимира Петровича Зинченко (1931-2014) занимают посвященные раскрытию этих понятий статьи. Я сравнил объем статей по тексту 3-го издания, размещенному в свободном доступе²². С одной стороны, это статьи «Деятельностный подход в психологии», «Деятельность», «Деятельность (как методологическая проблема в психологии)» (всего 23229 знаков), с другой стороны — статьи «Бихевиоральная наука», «Бихевиоральная терапия», «Бихевиоризм», «Подражание», «Поведение», «Модификация поведения» (всего 10842 знаков). Мне кажется, что разница очевидна.

В указанном словаре деятельность определяется как «активное взаимодействие с окружающей действительностью, в ходе которого живое существо выступает как субъект, целенаправленно воздействующий на объект и удовлетворяющий т. о. свои потребности»²³, а поведение — как «извне наблюдаемая двигательная активность живых существ, включающая моменты неподвижности, исполнительное звено высшего уровня взаимодействия целостного организма с окружающей средой»²⁴. Очевидно, что в этом контексте деятельность понимается как целенаправленное поведение, а поведение — как внешний аспект деятельности. То есть деятельность — это разновидность поведения, а поведение — это проявление деятельности. Логика подобных определений оставляет желать

²¹ Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. (1975) С. 61.

²² Мещеряков Б. Г., Зинченко В. П. Большой психологический словарь. 3-е изд., 2002. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/dict/index.php (дата обращения: 03.11.18).

²³ Деятельность // Большой психологический словарь / Б. Г. Мещеряков, В. П. Зинченко. 3-е изд., 2002. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/dict/05.php (дата обращения: 15.10.18).

²⁴ Поведение // Большой психологический словарь / Б. Г. Мещеряков, В. П. Зинченко. 3-е изд., 2002. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/dict/15.php (дата обращения: 15.10.18).

лучшего, поэтому более честным выглядило сделанное со ссылкой на П. А. Флоренского утверждение, что деятельность — это «синоним творчества и поэтому не может получить конечного рассудочного определения»²⁵.

Для полноты картины приведу определения из «Психологического словаря» под редакцией еще одного советского психолога (а также психоаналитика и философа) Павла Семеновича Гуревича (род. 1933): «Поведение — совокупность действий человека (животного) в процессе взаимодействия со средой. В психиатрии рассматриваются типы неадекватного (не отвечающего принятым нормам), бредового П., определяемого бредовыми мотивами и суждениями, и др.»²⁶ Там же представлена статья Юрия Михайловича Хрусталева (род. 1937) про деятельность: «Деятельность — социально-философская категория, характеризующая способ человеческого существования, творческую и созидательную активность людей по преобразованию природы и общества. Д. как условие и способ развития человеческого сообщества может осуществляться в разнообразных формах. Она может быть творческой и исполнительной в зависимости от установок и возможностей субъекта, но всякая Д. обязательно включает смысл, цель, средство ее достижения, сам процесс и результат. <...> Д. подразделяется на материальную и духовную, а по форме проявления — на вещественную (предметную) и умственную (мыследеятельность)»²⁷. Попробую кратко проинтерпретировать: поведение — это вроде бы все, что делает человек или животное, но непонятно, является ли поведением, когда человек делает что-то с самим собой. Или он в таком случае является средой для самого себя? С другой стороны, деятельность — это сугубо человеческое поведение, но не всякое, а связанное с творческим и созидательным преобразованием

²⁵ Деятельность (как методологическая проблема психологии) // Большой психологический словарь / Б. Г. Мещеряков, В. П. Зинченко. 3-е изд. 2002. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/dict/05.php (дата обращения: 15.10.18).

²⁶ Психологический словарь / под общ. науч. ред. П. С. Гуревича. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2007. С. 474.

²⁷ Там же. С. 219.

природы и общества. Но как решить, какое поведение является творческим и созидательным, а какое нет?

Мне кажется, трудности с определением понятий поведения и деятельности в советской психологии заключаются прежде всего в их идеологической и ценностной нагруженности. В советской психологии не произошло того, что Курт Левин (1890-1947) называл переходом от аристотелевского к галилеевскому способу мышления²⁸. Термины «деятельность» и «поведение» не просто соотносятся с некоторыми областями реальности, опыта или теоретическими моделями, но обозначают, с одной стороны, нечто возвышенное, а с другой — нечто низменное. Причем современные представители теории деятельности именно в этот видят ее преимущество перед другими теоретическими подходами в психологии.

По поводу теории деятельности хорошо написала Анна Павловна Стеценко: «Для меня несомненно, что авторы ТД прежде всего решали нравственную задачу»²⁹. Далее она пишет: «В диалектическом подходе к проблеме антропогенеза происхождение человека связывается с принципиальным изменением типа отношения организма к миру — с переходом от пассивного приспособления (биологической адаптации) к активному и свободному, целесообразному преобразованию заданных условий, то есть с преобразованием диктата природы (биологической эволюции) и вступлением на путь исторического развития. С этой позиции человек видится как творец, точнее — как созидатель, совместно с другими людьми творящий свой мир, свою историю и самого себя. Данная идея, которую можно трактовать как идею свободы, находилась в центре ТД»³⁰.

²⁸ Левин К. Переход от аристотелевского к галилеевскому способу мышления в биологии и психологии // *Динамическая психология. Избранные труды* / К. Левин ; под ред. Д. А. Леонтьева и Е. Ю. Пятаевой. М. : Смысл, 2001.

²⁹ Стеценко А. П. Культурно-историческая теория деятельности в контексте современной психологии: неклассический подход к «неклассической» теории // *Психологическая теория деятельности: вчера, сегодня, завтра* / под. ред. А. А. Леонтьева. М. : Смысл, 2006. С. 18.

³⁰ Там же. С. 29—30.

В похожем ценностном ключе излагает основные интенции теории деятельности и Александр Григорьевич Асмолов (род. 1949)³¹. «А. Н. Леонтьев, как и Л. С. Выгодский, любил повторять, что тот, кто остается в рамках замкнутых кругов сознания, бессознательного, поведения, языка, общества, личности, тот с самого начала закрывает себе дорогу к пониманию многомерной реальности, которую хочет постичь. <...> Мы же гордо любим называть свою школу школой культурно-исторической психологии, нередко неявно, имплицитно превращая проблемы культурной, социальной, природной детерминации в постулат, и тем самым парализуем исследования этих многомерных детерминаций, являющихся основаниями существования разнообразия окружающих нас миров»³².

Если коротко, представители деятельностной школы в психологии видят свою сверхзадачу в том, чтобы развивать психологию как один из инструментов утверждения человеческой свободы. С этой сверхзадачей трудно не согласиться. Однако ситуация в гуманитарных науках и философии мной воспринимается строго наоборот по сравнению с тем, как ее видят представители теории деятельности. Мне кажется, что научное исследование культурной, социальной и природной детерминации человеческой жизнедеятельности находится в неудовлетворительном, зачаточном состоянии. Серьезное отношение к свободе, на мой взгляд, требует серьезного изучения всех ее ограничений. Но когда вместо детального исследования причин детерминированного человеческого поведения мы рассуждаем о его несущественности в контексте возможной свободной деятельности, мы часто принимаем желаемое за действительное. Например, подражание может приниматься за оригинальное творчество. Нам кажется, что в

³¹ Пользуясь случаем, хочу поблагодарить Александра Григорьевича, который был одним из моих первых университетских преподавателей, за прекрасный вводный курс по психологии, прочитанный нам, студентам-социологам, в 1986-1987 уч. году на философском факультете МГУ.

³² Асмолов А. Г. Неодетельностная парадигма в мышлении XXI века: деятельность как существование // *Психологическая теория деятельности: вчера, сегодня, завтра* / под. ред. А. А. Леонтьева. М. : Смысл, 2006. С. 76—77.

большинстве случаев мы действуем свободно, осознанно, рационально и творчески. Но может оказаться, что такие действия — большая редкость, что в большинстве случаев и направленность, и форма наших действий обусловлены внутренними состояниями и внешними обстоятельствами, на которые мы реагируем автоматически, иррационально и неосознанно, воспроизводя культурные и социальные стереотипы, а затем создавая рациональные и основанные на идее свободы объяснения задним числом. В общем, я думаю, что изучение несвободного поведения — не помеха, а необходимое условие для того, чтобы попытаться стать действительно свободными.

В современной отечественной психологии понятие поведения все чаще употребляется наряду с понятием деятельности. Это происходит даже среди тех психологов, которые имеют явное и непосредственное отношение к школе А. Н. Леонтьева. Например, внук А. Н. Леонтьева Дмитрий Алексеевич Леонтьев (род. 1960) пишет, что ключевой вопрос психологии личности — это почему люди делают то, что они делают? На него есть несколько ответов, связанных с разными системами «регуляции поведения, жизни человека в мире»³³. «Если первые пять логик поведения, (в описательных терминах) или систем регуляции деятельности (в объяснительных конструктах) в той или иной степени присущи всем психически здоровым и полноценным людям, то шестая логика или система присуща не всем людям и отражает, на наш взгляд, меру личностной зрелости как ее основную дифференциально-психологическую характеристику»³⁴. Итак, для Д. А. Леонтьева «поведение» — это понятие, связанное с описательными терминами, а «деятельность» — понятие, связанное с объяснительными конструктами. Так дело обстоит в теории, а на практике он просто все чаще говорит о «поведении» и все реже — о «деятельности». Например, во втором издании «Психологии смысла» (2003) он определяет личность как «целостную систему смысловой регуляции жизне-

деятельности, реализующую через отдельные смысловые структуры и процессы и их системы логику жизненной необходимости во всех проявлениях человека как субъекта жизнедеятельности», а в статье «Личность как преодоление индивидуальности» (2006) пишет: «Личность — это глобальная высшая психическая функция прогрессивного овладения собственным поведением и внесения новых высших закономерностей в процессы взаимодействия с миром и саморазвития на основе социального опыта, вычерпываемого из мира, и биологической основы, с которой мы в этот мир приходим»³⁵.

Похожая тенденция обнаруживается и у других авторов. Например, Сергиенко Елена Алексеевна (род. 1949) и Виленская Галина Альфредовна (род. 1970) предлагают рассматривать в качестве одного из ключевых психологических понятий «контроль поведения». «Контроль поведения мы понимаем как психологический уровень регуляции поведения, реализующий индивидуальные ресурсы психической организации человека, обесценивающий соотношение внутренних возможностей и внешних целей. Контроль поведения является основой самоконтроля»³⁶. Ни поведение, ни деятельность как таковые не определяются, но «контроль поведения» характеризуется как «интегративное понятие индивидуальных основ субъективной регуляции, основанное на специфике соотношения способностей человека. Включает в себя концепт «эмоции», которые в свою очередь, объединяют понимание эмоциональных состояний и их регуляцию, когнитивный анализ ситуации и когнитивные контроли, исполнительные функции, уровень интеллектуального развития, что можно обозначить понятием «интеллектуальные ресурсы», способность волевой/произвольной регуляции действий, де-

³⁵ Леонтьев Д. А. Личность как преодоление индивидуальности: контуры неклассической психологии личности // Психологическая теория деятельности: вчера, сегодня, завтра / под ред. А. А. Леонтьева. М.: Смысл, 2006. С. 144–146.

³⁶ Сергиенко Е. А., Виленская Г. А. Контроль поведения — интегративное понятие психической регуляции // Разработка понятий современной психологии / отв. ред. А. Л. Журавлев, Е. А. Сергиенко. М.: Институт психологии РАН, 2018. С. 344.

³³ Леонтьев Д. А. Психология смысла. 2-е изд. М.: Смысл, 2003. С. 155.

³⁴ Там же. С. 156.

тельности, поведения»³⁷. Обратите внимание, что даже в сборнике, специально посвященном анализу и разработке понятий, «деятельность» и «поведение», с одной стороны, не определяются, но, с другой стороны, соответствующие термины употребляются через запятую. Такова реальная практика отечественной психологии: все интуитивно понимают, о чем идет речь, но в разных контекстах значения терминов смещаются, и разные авторы предпочитают разные термины. В результате появляются такие обобщающие выражения, как «действия, деятельность, поведение», — видимо, здесь речь идет обо всем, что человек может делать, и рассчитано оно на то, чтобы его правильно могли понять самые разные читатели.

Итак, как соотносятся понятия деятельности и поведения у отечественных психологов? Обзор литературы показывает, что существует три основных варианта соотношения этих понятий и употребления соответствующих терминов: 1) деятельность и поведение могут пониматься как синонимы (это фактически наблюдается в работах С. Л. Рубинштейна или в современных статьях Д. А. Леонтьева); 2) деятельность может пониматься как специфически человеческая форма взаимодействия с миром, в отличие от поведения животных или людей с отклонениями от нормы, не умеющих или не желающих вести себя как люди (например, как об этом пишут А. Н. Леонтьев и М. Г. Ярошевский в БСЭ); 3) поведение может пониматься как внешне наблюдаемый аспект деятельности. Последний вариант хорошо представлен в определении поведения, которое дает Юлия Борисовна Гиппенрейтер (род. 1930): «По сложившейся в психологии традиции под поведением понимают *внешние проявления* психической деятельности человека. И в этом отношении поведение противопоставляется сознанию как совокупности *внутренних*, субъективно переживаемых процессов. Иными словами, факты поведения и факты сознания разводят *по методу их выявления*. Поведение происходит во внешнем мире и обнаруживается путем

³⁷ Журавлев А. Л., Сергиенко Е. А. Вместо введения. Современные понятия в психологической науке: попытка анализа // Разработка понятий современной психологии / отв. ред. А. Л. Журавлев, Е. А. Сергиенко. М.: Институт психологии РАН, 2018. С. 44.

внешнего наблюдения, а процессы сознания протекают внутри субъекта и обнаруживаются путем самонаблюдения»³⁸.

Какое из понятий — «деятельность» или «поведение» — кажется более перспективным лично мне? Я думаю, что понятие деятельности еще очень долго будет связано со школой А. Н. Леонтьева, доминировавшей в советской психологии. Возможно, оно навсегда сохранит ценностные коннотации. Дело не столько в советской идеологии, сколько в марксистской традиции критической философии. Понимание научных задач в советской психологии напоминает понимание задач критической социальной теории во Франкфуртской философской школе, как они формулируются в дискуссии о методе социальных наук между Карлом Поппером (1902-1994) и Теодором Адорно (1903-1969), состоявшейся в 1961 г. в Тюбингене³⁹. Задача видится не столько в том, чтобы моделировать психику или общество, какими они являются сами по себе, сколько в том, чтобы научиться формировать психику нового человека, создать новое общество. То есть основания научной работы по преимуществу являются ценностными (политическими и нравственными).

Мне же больше импонирует подход К. Поппера, состоящий в том, что цель науки — это формулировка законов природы (в естествознании) и принципов работы социальных институтов (в общественных науках), причем такая формулировка, которая в принципе допускает верификацию или фальсификацию путем сопоставления дедуцированных из нее предсказаний с результатами эксперимента или практического применения. Если это понимание выразить коротко и применить к психологии — задача должна заключаться в том, чтобы моделировать реальную психику «как она есть на самом деле», совершенствовать теоретические модели на основе эмпирических исследований и применять их для решения практических

³⁸ Гиппенрейтер Ю. Б. Введение в общую психологию. М.: «ЧеРо», 1996. Лекция 4. Психология как наука о поведении. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Gipp/04_Ob.php (дата обращения: 11.10.18).

³⁹ Поппер К. Р. Логика социальных наук; Адорно Т. В. К логике социальных наук; Руткевич А. М. Спор о позитивизме в немецкой социологии // Вопросы философии. 1992. № 10. С. 59—86.

ких задач. И эта задача существенно отличается от задачи разработки методов формирования психики «какой она должна быть» и создания соответствующей теории. В основе первого понимания лежат ценности эпистемологические, связанные с «истиной». В основе второго понимания лежат ценности моральные и идеологические, связанные с «правдой». Поскольку термин «деятельность» очень сильно ассоциируется со вторым подходом, а также с недооценкой той роли, которую играют в человеческой жизни влияние среды, автоматизмы, подражание и другие врожденные предрасположенности, я предпочитаю термин «поведение».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Адорно Т. В. К логике социальных наук // Вопросы философии. 1992. № 10.
2. Асмолов А. Г. Неодетельностная парадигма в мышлении XXI века: деятельность как существование // Психологическая теория деятельности: вчера, сегодня, завтра / под. ред. А. А. Леонтьева. Москва : Смысл, 2006.
3. Ахутина Т. В. А. Р. Лурия: жизненный путь // Портал психологических изданий PsyJournals.ru, 2012. URL: http://psyjournals.ru/files/52483/kip_2012_n2_Akhutina.PDF (дата обращения: 01.11.18).
4. Выготский Л. С. Записная книжка. Октябрь 1932 года (подгот. текста и коммент. Е. Ю. Завершеной, публ. Г. Л. Выгодской) // Новое литературное обозрение. 2007. № 3 (85). URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2007/85/vyg8.html> (дата обращения: 01.11.18).
5. Выготский Л. С. История развития высших психических функций (1931) // Собрание сочинений : в 6 т. Т. 3: Проблемы развития психики / под ред. А. М. Матюшкина. Москва : Педагогика, 1983.
6. Выготский Л. С., Лурия А. Р. Этюды по истории поведения. Обезьяна. Примитив. Ребенок. Москва : Педагогика-Пресс, 1993.
7. Гиппенрейтер Ю. Б. Введение в общую психологию. Москва : ЧеРо, 1996. Лекция 4. Психология как наука о поведении. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Gipp/04_Ob.php (дата обращения: 11.10.18).
8. Журавлев А. Л., Сергиенко Е. А. Вместо введения. Современные понятия в психологической науке: попытка анализа // Разработка понятий современной психологии / отв. ред. А. Л. Журавлев, Е. А. Сергиенко. Москва : Институт психологии РАН, 2018.
9. Левин К. Переход от аристотелевского к галилеевскому способу мышления в биологии и психологии // Динамическая психология. Избранные труды / К. Левин ; под ред. Д. А. Леонтьева и Е. Ю. Патяевой. Москва : Смысл, 2001.
10. Леонтьев А. А. Жизненный и творческий путь А. Н. Леонтьева. Текст вечерней лекции. URL: <http://www.psy.msu.ru/people/leoniev/> (дата обращения 01.11.18).
11. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. 2-е изд., стер. Москва : Смысл, 2005.
12. Леонтьев А. Н., Ярошевский М. Г. Психология // Большая советская энциклопедия. 3-е изд. Т. 21. Москва : Советская энциклопедия, 1975. URL: <http://http://bse.uaio.ru/BSE/2101.htm> (дата обращения 15.10.18).
13. Леонтьев Д. А. Личность как преодоление индивидуальности: контуры неклассической психологии личности // Психологическая теория деятельности: вчера, сегодня, завтра / под. ред. А. А. Леонтьева. Москва : Смысл, 2006.
14. Леонтьев Д. А. Психология смысла. 2 изд. Москва : Смысл, 2003.
15. Мещеряков Б. Г., Зинченко В. П. Большой психологический словарь. 3-е изд., 2002. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/dict/index.php (дата обращения: 03.11.18).
16. Поннер К. Р. Логика социальных наук // Вопросы философии. 1992. № 10.
17. Психологический словарь / под общ. науч. ред. П. С. Гуревича. Москва : ОЛМА Медиа Групп, 2007.
18. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. В 2 т. Т. 1. Москва : Педагогика, 1989.
19. Руткевич А. М. Спор о позитивизме в немецкой социологии // Вопросы философии. 1992. № 10.
20. Сергиенко Е. А., Виленская Г. А. Контроль поведения – интегративное понятие психической регуляции // Разработка понятий современной психологии / отв. ред. А. Л. Журавлев, Е. А. Сергиенко. Москва : Институт психологии РАН, 2018.
21. Стеценко А. П. Культурно-историческая теория деятельности в контексте современной психологии: неклассический подход к «неклассической» теории // Психологическая теория деятельности: вчера, сегодня, завтра / под. ред. А. А. Леонтьева. Москва : Смысл, 2006.
22. Страницы истории: о том, как был уволен С. Л. Рубинштейн (из архива МГУ) // Вопросы психологии. 1989. № 4. URL: <http://www.voppsy.ru/issues/1989/894/894073.htm> (дата обращения: 15.10.18).

Ю. А. Разинов

Любовный треугольник

Посвящается М. Я.

Так что, Мария, я знаю, что у тебя в голове
Б. Гребенщиков

Любовный треугольник — неисчерпаемый тематический запас культуры. Треугольник Он-Она-Он тянется сквозь века — от Гомера до наших дней. Параллельными курсами и навстречу ему движутся иные конфигурации отношений: Она-Он-Она; Она-Она-Он, вплоть до совсем уж специфических фигур, прочерченных по формуле Она-Она-Она. Любовные треугольники несут в себе вызов, а потому и вызывают интерес. По этой причине они оказываются в центре эпики и лирики, комедии и трагедии, криминальной драмы и сентиментальной мелодрамы. Даже там, где треугольник не становится центральной осью сюжета, он создает интригу и напряжение в нём. Любовный треугольник является не только предметом описания, но и художественным средством. Культура, несомненно, была бы бедна, а жизнь, вероятно, скучна, если бы не любовные треугольники.

В зависимости от конфигурации сторон в любовных треугольниках и отношениях внутри них различаются их типы. В данной статье мы попытаемся выделить и описать наиболее значимые из них. Эти типы не изолированы друг от друга. Они могут сочетаться, образуя различные комбинации.

В теории психоанализа треугольник Отец-Мать-Ребенок является исходным для всех типов отношений. Эдипов треугольник лежит в основе психической конституции личности и проявляется в виде так называемого «Эдипова комплекса». Сегодня практически все психологи и психиатры сходятся на том, что отношения внутри треугольника Отец-Мать-Ребенок являются судьбоносными для индивида. Именно здесь — в семье — впервые разыгрываются драматические сюжеты отказа и удовлетворения, зависти и ревности, признания и отвержения, властного доминирования и терпеливой жертвенности. Опыт, полученный в детстве, затем пере-

носится во взрослую жизнь, становится базовым сценарием отношений. Создавать треугольники любят нарциссы и истероиды. «Триангуляция» в психологии вообще считается основным методом нарциссических стратегий. Люди в целом с мучением и восторгом, от скуки или ревности загоняют отношения в «три угла».

Треугольник — это всегда осложнение любовной связи, когда в дуальное отношение вторгается третий элемент в качестве агента напряжения или конфликта.

Формально появление третьего лица является нарушением парных отношений. Между тем, третий не обязательно «лишний». Его присутствие способно не только разрушать, но и создавать пару, а также её пересоздавать путем испытания парной связи на прочность. Пара вообще, как правило, возникает в присутствии третьих лиц. Эти лица уже есть в качестве фона. Третий легко может оказаться тем вторым претендентом, который сыграет роль триггера в образовании пары. Более того, парность может стать способом избегания, формой защиты от избыточного давления претендентов. Таким образом, любовный треугольник может не только инициировать дуальные отношения, но и обострять их, испытывать, обновлять, перезапускать. Если дуальность понимать в смысле Ж. Бодрийяра — как дуальность¹, то именно благодаря третьему лицу в *дуально-дуальных* отношениях появляется повышательная ставка: «если не ты, то он (она)». То есть этот третий может и не появиться на сцене, но он всегда имеется в виду. Его присутствие на заднем плане создает напряжение в паре, а выход на сцену взрывает спокойное течение жизни. Этот взрыв становится испытанием на прочность, ибо способен разрушить самые тесные связи. Разрушительное вторжение третьего оставляет в душе отверженного глубочайшие раны, что нередко становится причиной трагической развязки, порой, губительной для всех сторон любовного треугольника.

Но и сами треугольники недолговечны: они распадаются в результате согласия и примирения, разочарования и отрезвления его участников, одним словом, — в результате того или иного *самоограничения* сторон.

¹ Бодрийяр Ж. Собр. соч. М. : Ad Marginem, 2000.

В культурно-историческом плане любовный треугольник, по всей видимости, является эффектом перехода к моногамному браку. В основе треугольника лежит борьба претендентов в отношении избранного лица, которое должно произвести отбор. Такая борьба отвечает закону социальной конкуренции и обычно приводит к «отбраковке» менее успешного претендента. Треугольник как таковой возникает в коллизии *выбора* партнёра.

Этот выбор тем сложнее, чем «равнее» претенденты. И хотя бывает трудно выбрать лучшего из лучших, такой выбор, по большому счёту, не является серьёзной проблемой. Это обусловлено тем, что вопрос не стоит о выборе между равнозначными *ценностями*, а лишь о *правильной оценке* претендента на предмет его соответствия той или иной ценности. Такой треугольник столь же быстро распадается = разрешается, как и образуется, поскольку субъект не «зависает» в ситуации неразрешимости. А если и «зависает», то ненадолго, порой предоставляя решение «случаю». Примером может служить мелодрама «Сабрина» (1965 г.), где героиня, колеблющаяся между двумя богатыми братьями, выходит из положения, предоставив каждому из них проявить собственную силу влечения.

Всё это банальные ситуации, в которых коллизия выбора изначально ослаблена — ослаблена отсутствием серьёзного противоречия в системе ценностей. По этой причине такие треугольники мало интересны. По-настоящему захватывают лишь те истории, где существует проблема выбора равновеликих, но содержательно разных ценностей, где разворачивается их конфликт.

Поскольку любовный треугольник создается взаимной тягой и отвержением претендентов, то особый интерес представляют не сами персонажи, а те полюса, в которых они расположены. Драматизм отношений в треугольнике тем острее, чем дальше друг от друга находятся эти полюса, то есть чем выше «разность потенциалов», следовательно, напряжение. Близость полюсов создает мелодраму. Отдаленность — трагедию. Трагический треугольник зачастую разрешается гибелью одной и более сторон. Ярчайшие образцы гибельного разрешения представлены в произведениях У. Шекспира

(«Отелло»), П. Мериме («Кармен»), А. Островского («Бесприданница»), Н. Лескова («Леди Макбет Мценского уезда») и др. Роковой треугольник разрешается физическим устранением как соперника, так и самого объекта страсти по принципу «так не доставайся же ты никому!»

На первый взгляд, любовный треугольник легко описывается логической триадой: тезис-антитезис-синтез. Тезис и антитезис разворачиваются в двух аспектах: 1) любимый — избранный, 2) любимый — отверженный. В первом случае это *агональное* противоречие, во втором — *антагонистическое* — различие, которое мы в данном случае трактуем иначе, нежели Ш. Муфф, но только для того, чтобы подчеркнуть разницу, а именно, статус отверженности. Агональное столкновение соперников в условиях демократии, как его определяет Ш. Муфф², не означает выведения проигравшего за контур демократических институтов. В любовных же делах существует неписанное правило, что «третий должен уйти». По этой причине этот вектор отношения в треугольнике мы вправе назвать антагонистическим. Антагонистическое противоречие воспринимается как неприемлемое и устраняется вместе с выбором одного претендента и отвержением другого. Но агональное противоречие в той или иной форме сохраняется в паре всю жизнь. Приглушаясь и разгораясь снова, оно согревает обоих искрами душевного огня. Как гласит русская поговорка, «милые ругаются — только тешатся». Разрешением противоречия между тезисом и антитезисом, что характерно для периода принятия решения и «выяснения отношений», является синтез, который в полной мере завершается в браке, с рождением ребенка, или благодаря длительной совместной жизни. Отклонив одну сторону и остановившись на другой, субъект выбора не просто определяет для себя претендента, но и *сам* определяется в системе предпочтений. Он не только сам определяется в системе ценностей, но и *доопределяет* эту систему для себя. Таким образом, выход из треугольника — это некоторый синтез. Так в логике. Однако на практике всё оказывается сложнее и драматичнее. Речь идет

² Муфф Ш. К агонистической модели демократии // Логос. 2004. 2(42). С. 195.

о рецидивах выбора и возврата к отверженному, о *неодолимой раздвоенности* между полярностями выбора, ведущей ко взаимному разрушению полюсов. Такая история рассказана в мелодраме с красноречивым названием «Качели» режиссёра А. Сиверса, где героиня мечется между мужем и любовником, неоднократно возвращаясь то к одному, то к другому, и тем самым раскачивая качели отношений до опасной амплитуды. Рецидивы возвращения, или так называемые «камбэки» — стилистика сегодняшнего дня.

При том, что возникновение треугольника всегда является драматическим событием в жизни, он остается едва ли не единственной структурой осознания скрытых желаний, определения ценностей и триггером выбора судьбы. Вопрос «чего я хочу?» предполагает, как минимум, две инстанции ответа, два зеркала.

Поскольку любовный треугольник представляет собой гендерное отношение, необходимо различать «мужские» и «женские» треугольники. Классическим является «мужской» треугольник, в котором двое мужчин соперничают за женщину: Менелай и Парис сражаются за Елену, Ленский стреляется с Онегиным из-за Ольги, Печорин с Грушницким — из-за княжны Мэри. В этой «битве маралов» не все остаются целы, но зато кому-то достается главный приз.

В классическом треугольнике возлюбленная — это предмет спора, тягбы. В конечном счете, она здесь сводится к статусу *награды для героя*, добыче или трофею. В основе такого соперничества легко просматривается архетип конкуренции самцов за доминантную самку. Женщине такая ситуация необходима для выбора более сильного, успешного или умного партнера. По этой причине гомеровская Елена не рвет на себе волосы в любовном припадке, а спокойно ждет развязки смертельного поединка Париса и Менелая. Доверившись судьбе, она готова разделить супружеское ложе с любым из победивших.

Сравнение Елены с военным трофеем может показаться чрезмерным. Однако если допустить, что в основе гомеровского мифа лежит пастушеский миф, то такое сравнение может показаться не столь брутальным. Парис ведь — царский сын, признанный Приамом. Но его воспитание и первые годы

жизни проходили в пастушеской среде. Прекрасный юноша пас коров, созывая их звуками флейты. И стоит заметить, что звуки флейты столь же прельстительны для слуха юных дев. Со временем игра на флейте становится символом и инструментом соблазна и соответствующих поздних стилизаций типа «принцесса и пастушок», «принцесса и свинопас», а в бесклассовом советском обществе — «свинарка и пастух». С такой точки зрения, Троянская война Гомера есть не что иное, как усложненная культурная артикуляция практик примитивных сообществ, связанных с кражей женщин или скота, и последующих военных операций по их возвращению.

Треугольник, в котором мужчина становится объектом соперничества двух женщин, — менее распространенная, но всё же достаточно традиционная формация. В основе неё лежит архетип «доминантной самки». Женские разборки по поводу мужчин существовали давно и даже регламентировались дуэльными кодексами. Вместе с тем, полноправным участником треугольника женщина становится только в XX веке в связи с радикальным изменением общественного статуса женщины. В настоящее время в треугольниках Она-Он-Она женщины нередко проявляют большую активность, нежели современные гендерно перформативные мужчины, которые, как телята, ходят на поводке. В «женских» треугольниках мужчина чаще всего — самовлюбленный инфантильный персонаж, за обладание которым ведутся дамские бои. Растущее количество девичьих драк в сети Интернет — всего лишь эмпирическое подтверждение давно состоявшегося факта. Сегодня женщины не только борются за мужчину, но и пытаются растить в нём будущего отца и будущего мужа.

Гетерогенный треугольник — это литературная и этическая норма. Однако в последнее время эта тема существенно осложняется гомосексуальной проблематикой. Бисексуальные отношения окончательно запутывают и без того сложную конфигурацию любовных связей, усиливая общую растерянность. Об этом свидетельствует, например, то, что формулировка «Я гетеросексуал. Это нормально?» имеет высокий рейтинг в поисковых запросах. Разрушение традиционной матрицы эротического выбора доходит до того, что в кинематографе он приобретает одновременно зловещие и гротескные черты.

Так, например, в культовой молодежной тетралогии «Сумерки» любовный треугольник носит откровенно монструозный характер, ибо в борьбе за сердце девушки сталкиваются оборотень и вампир.

Такая смена *совокупного эротического выбора* — отдельная тема. Фокус этого выбора непостоянен, что наглядно показал XX век. Но никогда раньше он не менялся столь радикально. В революцию девушки выбирали «комиссаров в пыльных шлемах», в период индустриализации — шахтеров, монтажников и сталеваров. Во все времена, в особенности в военное время, женщины любили лётчиков и моряков. Чкаловы и Корчагины олицетворяли собой творчество нового мира. В них была отвага и сила. Они были героями. Им был свойствен энтузиазм, который сегодня злорадно выдается за «кретинский комсомольский задор». Затем в середине 60-х на смену героям-строителям пришёл новый тип романтического героя — длинноволосый парень в джинсах с электрогитарой. Он нёс в себе образ бунтарства против буржуазного мира (там, на Западе) или советской номенклатуры (у нас). Вместе с тем совокупный эротический выбор в отношении такого героя уже знаменовал переход к культуре потребления. Женские экстазы на тему Пресли, «Битлов» и «Роллинг-стоунз» — ранние предвестники расширения горизонта желания, подавленного аскезой индустриального развития. В начале 90-х годов в нашей стране на роль «героя нашего времени» выдвинулся бритоголовый парень в малиновом пиджаке и кожаной куртке. Он стал героем нового передела. О нем снимали фильмы. Ему многое прощали. Его любили как отчаянного криминального «рыцаря», которому прямою дорогою на кладбище. Наконец, сегодня на роль новоявленного героя общества потребления претендует самовлюбленный хипстер, олицетворяющий собой среднестатистическую норму достатка.

Исходной матрицей и прототипом всех вариантов любовного треугольника может служить гомеровский треугольник Менелай-Елена-Парис. В нём заложена коллизия выбора между одинаково достойными, но не равными претендентами, то есть необходимая для треугольника *любовная асимметрия*. Менелай — царь и воин, и в этом смысле он «доми-

нантный самец» («настоящий мужик»). Парис — царевич и художник. Он молод, и его сила — не меч, но флейта. Она своими волшебными звуками раздвигает унылый горизонт власти и создает неопределенную, но манящую перспективу, в которой для женщины есть своё особенное место. Треугольник «воин-женщина-поэт» в разных образах и сюжетах вот уже три тысячи лет распечатывается на историческом принтере разных культур. Он являет собой некую символическую абстракцию («миф»), которая связана с разделением «земли» и «неба», «приземленного» и «возвышенного», «реального» и «воображаемого». В матрице «воин-женщина-поэт» отражаются модели всех других треугольников. Их множество, но мы ограничимся четырьмя повторяющимися паттернами, которые позволяют в многообразии конкретных ситуаций увидеть схожие черты, а именно — *парадигму выбора*.

1) Треугольник адюльтера

Слово «адюльтер», заимствованное из французского словаря, означает измену³. Классической ситуацией измены является бегство Елены от Менелая к Парису, сыгравшему роль соблазнителя. Основной причиной адюльтера является «заблачивание» сферы супружеских отношений. Это весьма обычная житейская ситуация, когда в процессе семейной жизни романтическая основа исчезает, а на передний план выходят «дела семейные» (достаток, обустройство быта, воспитание детей и проч.). В этой связи правы те, кто говорят, что в семье царят тепло и взаимопонимание, но гаснут страсти. Влюбленность требует возобновляемого испытания — этакого «взбрыкивания» партнёров. В противном случае и в соответствии с названием романа Ф. Бегбедера, любовь живет три года. Три года, разумеется, символическая дата, не соответствующая в полной мере статистике. К тому же, причин для распада пар сегодня существует великое множество. Но очевидно, что медленное заиливание русла жизни — наименее заметная и потому более опасная причина того, о чем сказал поэт В. Маяковский: «любовная лодка разбилась о быт».

По мнению психологов, адюльтер или любовная интрижка на стороне является способом обновления чувств. По

³ Латинское *adulter* — распутный.

этой причине супруги часто лишь имитируют измену, разжигая друг в друге ревность. Иногда они делают это вопреки собственному желанию, с целью вернуть себе утраченное внимание, или с более существенной целью — совершить радикальную перезагрузку отношений. Примером последнего может служить история в фильме Д. Астрахана «Ты у меня одна», где героиня совершает измену «в отместку» за постоянные обвинения, с целью обострить отношения до такого уровня, за которым должно последовать изменение судьбы. Адюльтер или его угроза, сама возможность измены, является способом держать сухим сыреющий порох любви. Но и постоянный адюльтер, как в случае отношений Вл. Маяковского и Л. Брик, в конечном счете, разбивает «любовую лодку» о скалы.

Причину адюльтера можно объяснить с помощью платоновской метафоры «первой» и «второй навигации». Любовь «первой навигации» — это согласованное движение душ в результате попутного ветра, когда любовная лодка движима ветром спонтанной и неизвестно откуда пришедшей любви. Именно она движет корабль и управляет им, а не сами влюбленные. Они молоды, они хороши, но их корабль несет либо на скалы, либо на мель, либо в зону полного шторма. Любовь «первой навигации» — это любовь взаимного очарования. Но приходит момент, когда паруса любви сдуваются, а в трюме образуется течь. «На палубе танцы — в трюме дыра пять на пять» (Б. Гребенщиков). Неспособность партнёров расти и продвигаться дальше во взаимном чувстве приводит к тому, что судно тонет либо отправляется на ремонт. В последнем случае любовь получает шанс на продолжение, но уже в качестве «второй навигации», когда любящие осваивают искусство управления кораблём. Треугольник адюльтера является той реперной точкой, той зоной агональности, прохождение которой либо окончательно разрушает, либо укрепляет связь.

2) Треугольник мезальяна

Если адюльтер предполагает *дуально-дуальное* равенство сторон, то этот вид треугольника складывается на основе неравенства и как компенсация этого неравенства. Это может быть неравенство в возрасте, сословное неравенство, неравенство в служебном и/или материальном положении. Клас-

сические примеры — треугольники Каренин-Анна-Вронский Л. Толстого, Паратов-Лариса-Корандышев в «Бесприданнице» А. Островского или треугольник Джек-Роза-Каледон в фильме Дж. Камерона «Титаник» (1997 г.). Определённая степень неравенства существует и в треугольнике Менелай-Елена-Парис, поскольку, как было сказано, Менелай старше и властнее Париса. В треугольнике мезальяна, как правило, сталкиваются два полюса: с одной стороны — обеспеченный и властный «хозяин» жизни, с другой стороны — необеспеченный «романтик».

Царь Менелай из «Илиады», как и миллионер Каледон Хокли из фильма «Титаник», представляет собой фигуру завоевателя, собственника, господина. Это тот тип мужчины, которого женщины нередко называют «каменной стеной». В союзе с ним женщина защищена от внешней угрозы, но абсолютно беззащитна перед лицом внутренней экспансии со стороны своего завоевателя. При этом она почти всегда трофей, добыча и предмет мужского тщеславия. Таких мужчин редко интересует внутренний мир избранницы. Она ему необходима как интерьер его нарциссического или паранойяльного эго. В мире патерналистской защиты, опеки и заботы, оборотной стороной которых является полное подчинение и даже насилие, для неё самой отведено весьма незначительное место.

По этой причине рано или поздно образуется альтернативный полюс отношений, в котором появляется тот самый «романтический герой» — художник, философ, поэт, проповедник. Таков лирический Парис, наставивший рога Менелая. Таков и бедный художник Джек, освободивший невесту из мертвой хватки миллионера Каледона («Титаник»). Такие персонажи олицетворяют собой иной тип власти — господство идеи, силу слова, очарование образа. Они зовут возлюбленную в некое неизвестное ей самой *место*. Вместо вселенной наличного вещественного обмена ей предлагается вселенная невещественного соблазна. Ради такого героя женщина готова покинуть «золотую клетку». Забыв о «благоразумии», она бросается в пучину страсти, обрекая себя на бедность и выживание. Таким образом, её выбор лежит между обеспеченной *жизнью при хозяйке жизни* и необеспеченным романтизмом *жизни с риском для самой жизни*.

В этом контексте фигура Париса кажется недооцененной. Согласно мифу Парис — «простой пастух — судья богинь». Он и сам красив, и способен выбирать красивое. По этой причине ему суждено стать судьей в споре трех богинь — Геры, Афины и Афродиты — о том, кто прекраснее из них. Гера обещает ему господство над Азией, Афина — победы и воинскую славу. Они обе предлагают ему судьбу Менелая. Но Афродита соблазняет другим — обладанием прекраснейшей из женщин, что и предопределяет её победу в споре. Таким образом, уже в мифе сказано, что Парис наделён странной властью над богами: он способен видеть и ценить красоту так, как её не видят даже боги. Получается, что и красоту Елены, по большому счету, видит только Парис. В этом смысле именно он раскрывает её как красавицу, то есть в буквальном смысле *делает* Елену прекрасной.

Кроме того, в качестве пастуха и музыканта Парис — представитель дионисейского мира. Он олицетворяет свободу праздничного становления и творческого первоначала, связанного с образом ночи. В противовес способу бытия, характеризующемуся сплошной заполненностью наличными формами, Парис извлекает из звуков флейты заманчивый образ пустоты — пустое место желания, не подавленного желанием доминантного другого. В этом всё дело: художник создает в душе ту щемящую пустоту, в которую проваливаются хотя бы на мгновение все наличные блага мира. Он зовывает туда звуками флейты или электрогитары. Почувствовав этот зов, героиня может в конце концов взбунтоваться и плеснуть в глаза «хозяину» его элитный одеколон, а потом сбежать с «задрипанным» рок-музыкантом как в фильме С. Соловьева «Асса» (1987 г.).

3) Треугольник роковой страсти

Коллизия Елены также соответствует третьей разновидности треугольника, который мы называем треугольником страсти.

Всякая любовь страстна. Но есть такие её формы, в которых страсть становится доминирующим началом. В этом случае она вступает в явное противоречие с нормами культуры. Отношения любящих оказываются раздвоенными между «зовом природы» и требованиями общественной морали. Меж-

ду этими полюсами разыгрывается конфликт, который уже Платон понимал как конфликт между «животной» и «разумной» частями души. В Новое время этот конфликт занимает привилегированное место и представлен как конфликт просвещённого разума и темных влечений. Отрабатывая негативный опыт «шекспировских страстей», зажигающих треугольники повсюду, морализирующее сознание бюргеров пыталось обуздать всевластие фюзии — не только в отношении внешней природы, но и в отношении душевных сил. Умение властвовать над собой, подчиняя желание закону производства (прибавочной стоимости и капитала), становится предметом особой гордости добропорядочного буржуа.

Правда, чем более могущественным становится человек в господстве над силами природы, тем более иррациональными ему кажутся его любовные страсти. Конфликт между порывами страстной души и рациональной завершенностью культурных форм разворачивается во множестве любовных треугольников. Весьма показательен в этом отношении роман Э. Бронте «Грозовой перевал», героиня которого Катрин Эрншо оказывается в мучительном треугольнике страсти, обусловленном глубокой привязанностью к безродному цыгану Хитклиффу и необходимостью сословного брака. Выбор героини очерчен предельно резко. Это выбор между двумя требованиями — жизни и культуры. С одной стороны, она прочно связана с Хитклиффом, с которым ей даже поговорить не о чем: душа цыгана необузданна, некультурна, зловеща, но в то же время витальна и целостна. На другом полюсе расположен будущий супруг — земельный собственник и благородный аристократ, человек, безусловно, достойный, но словно бы лишенный жизненной силы, подавленной культурными артефактами. Если с первым Катрин связана на уровне корневой системы, то со вторым — на уровне культурной кроны. Дерево с его корнями и ветвями вообще является центральным символом романа. Этот символ несёт зародыш будущей нишеанской антигезы дионисейского («тёмного») и аполлонического («светлого») начал. Неистовый цыган Хитклифф, навязывая себя Катрин, предлагает закрыть глаза — ослепнуть для мира культуры, и в то же время, прозреть для жизни. Драматизм этой истории заключается в том, что совершив

свой выбор на символическом уровне, героиня не способна его завершить на уровне реальном. Она любит и мучается. Так же мучается Хитклифф, который в отместку за нераделенную любовь и отверженность мучает всех окружающих — без разбора. Расплатой за дуализм культуры и жизни становится гибель всех членов рокового треугольника.

Для входа в темный мир Диониса необходимо хотя бы на время ослепнуть. Ровным счетом это и происходит с героиней драмы «Любовники с нового моста» (1990 г.) режиссёра Л. Каракаса. Именно так, — в буквальном смысле теряя зрение (эйдос культуры), — художница из парижской богемы способна принять и разделить образ жизни бомжа-олигофрена. Только так, — приняв этого маниакального типа, готового пользоваться её слепотой и действовать по принципу «так не доставайся же ты никому», — она способна найти в себе новый источник жизни и творчества. Этот трансгрессивный опыт, рожденный в недрах культурного декаданса буржуазной Франции, оказывается настолько силён, что, даже исцелившись и прозрев, героиня возвращается к своему «странному» герою помощки.

4) Треугольник дарения судьбы

Данный тип любовного треугольника является наиболее проблематичным, так как в нём происходит едва заметное смещение к новому, ещё не проявленному типу отношений между мужчиной и женщиной. В этом типе треугольника мужчина выступает не дарителем захваченных у мира трофеев, а открывателем собственных возможностей женщины. Это совершенно иной тип дарения: в нём мужчина отказывается от традиционной и привычной для него роли захватчика. Он предоставляет женщине *его* возможности, но так, чтобы при этом не подавлялись и не зашпирлись *её* возможности. Кажется, об этом говорит Б. Гребенников в следующих словах:

А твои губы, Мария, — это ветер, который сорок лет учил меня петь!
Из всего, что я видел на этой земле, самое важное было
дать тебе крылья и смотреть, как ты будешь лететь!
<...>

Тебе нужна была рука — я дал тебе две.

(«Мария»)

Неистовые феминистки даже тут нашли бы признаки «доброжелательного сексизма». Иногда создаётся впечатление, что единственный способ мужчины убедить феминистку в обратном — это совершить операцию по смене пола и самому стать феминисткой. Протянутая рука, разумеется, — признак силы и власти, так как это рука дающего. Но вторая рука, будучи протянутой, создаёт гармонию пары. Пара образуется буквально так — взявшись за руки. Даря *свои* возможности по праву сильного, мужчина дарит женщине *её* возможности, которые оборачиваются через круг *его* возможности. Об этом встречном женском дарении феминистки почему-то забывают, сводя традиционные парные отношения к субъект-объектному доминированию, принуждению или отношению купли-продажи. Таким образом исходное отношение гармонического единства и борьбы противоположностей сначала искажается до «неправомерного» неравенства, а затем в качестве такового ставится в вину.

Дарящий судьбу не обязательно лепит её, как Пигмалион. Он, скорее, предоставляет ей возможность сбываться. Этот весьма тонкий переход к новому типу отношений в любовном треугольнике запечатлен в романтической повести М. Львовского «В моей смерти прошу винить Клаву “К”». В ситуации выбора из двух претендентов героиня, к удивлению читателя, выбирает не блестящего во всех смыслах молодого человека, а внешне мало приметного и второстепенно персонажа. Всё дело в том, что первый избирает стратегию *непрерывного самодарения*, в то время, как второй раскрывает героине *саму себя*. Стратегия самодарения, как показал Ж.-П. Сартр, вызывает в любимом чувство неполноценности, поскольку дарящий себя заслоняет собой не только феномен мира, но и самого возлюбленного. Он лишает любимого его собственной субъектности⁴. Психологически выбор Клавой «К» менее яркой личности легко объяснить: трудно выдерживать непрерывное давление «грандиозного нарцисса». Но даже если нарцисс не обесценивает свою «жертву», как это обычно и происходит, она сама себя обесценивает перед лицом его «грандиозности».

⁴ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: ТЕРРА-Книжный клуб: Республика, 2002.

В случае Клавы «К» не всё можно объяснить «механизмом защиты». Дело в том, что для такой защиты должны быть выполнены некоторые условия. А именно, должен возникнуть альтернативный полюс притяжения, в котором может появиться агент или проводник её собственной судьбы. А это уже предполагает определённые общественные условия, анализировать которые нет места. Неожиданная победа не столь яркого, но и не шумного героя объясняется словами самой Клавы «К» в финале произведения: «Ты всё время дарил мне себя, а он подарил мне меня».

Редкие зерна этой новой конфигурации отношений прорастают в поэзии. Приведем заключительные слова Ю. Визбора:

Можешь отдать долги.
Можешь любить других.
Можешь совсем уйти.
Только свети, свети!

(«Ты у меня одна»)

Дело философии — совершить селекцию этих зёрен, взрыхлить почву. А жизнь сама насадит и вырастит в ней любовные треугольники.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бодрийяр Ж.* Соблазн. Москва : Ad Marginem, 2000. 320 с.
2. *Муфф Ш.* К агонистической модели демократии // Логос. 2004. 2(42). С. 180–197.
3. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. Москва : ТЕРРА-Книжный клуб : Республика, 2002. 640 с.

Дикоросль (продолжение)

Соматика осени

Наступившая осень узнаётся ещё и по задаваемому ею телесному самоощущению, заметно отличному от летнего: ей явно соответствует БОльшая телесная собранность, даже, я бы сказала, телесная *настороженность*. Тело заново проводит, уточняет границы между собой и миром; собирается в себя, окукливается. Зябнет. Тело рождается в осень и ведёт душу, глаза которой ещё заморочены летом, — за собой: душа не то чтобы более слепа, чем оно (хотя иногда — да), просто у них разные зренья, которые не дублируют друг друга, но могут друг друга дополнять (и — запросто — мешать друг другу, взаимонакладываясь. Вообще у них сложные отношения).

Ранней осенью обостряется телесное зрение; к поздней пробуждается внутреннее. И есть такая точка внутри октября, хрупкая, пронзительная, единственно-хрустальная — в которой они — в равновесии.

Мы только-только начали к ней движение.

Топосы бытия: Историческая библиотека

Историчка — библиотека, в которой была прожита, продумана, прочувствована почти вся моя жизнь начиная с восьмидесятых годов, с уязвлённого и уязвимого начала, времени-без-кожи — вплоть до середины двухтысячных, когда она избрала себе иные локусы. Возвращение сюда — буквальное, до мелких подробностей, возвращение в начало жизни. Даже и неважно, с какими целями сюда приходишь: есть вещи, которые важнее целей.

(И не таковы ли все наши «прямые» дела на земле, все наши цели вообще: не поводы ли только они к тому, чтобы мы насмотрелись на мир боковым, по моему разумению — самым богатым зрением, нанюхались его боковым обонянием? — Дела и цели — только ворота, неизбежно узкие, но всё-таки — для того, чтобы мир вошёл в нас. А узкие они, должно быть, для дозирования — чтобы не раздавил, сразу весь вошедши.)

Без этих старых, коричневых, позднеектябрьских интерьеров я не умею мыслить и чувствовать собственного начала, тайного содрогания перед жизнью, экспериментирования с нею на свой страх и риск. Отношений к любви и смерти.

Как здесь хорошо, боже мой, как ясно. Как хочется проводить здесь дни — безграничные и медленные. (Сколько света и воздуха в читальном зале, сколько в нём всевременья!)

Здесь — самоценно. Здесь хорошо просто быть. То есть, даже когда тут занимаешься какой-нибудь фигнёй вроде писания в блокнот про свою нескладную жизнь, сам контекст уже несколько облагораживает и *выпрямляет* это занятие, даёт ему смысл, хоть чуть-чуть да превосходящий тебя.

Здесь, как мало где, всем телом и душой в их согласии чувствуется, что жизнь имеет смысл. (Ну и пусть иллюзия, а мне-то что! Бодрость от кофе — тоже своего рода иллюзия, а как помогает жить!)

Это — как дом, но лучше и в некотором смысле важнее: если в доме много своего, слишком-своего, то здесь — много общечеловеческого и общезначимого. Оно одно только, собственно, там и есть, но — в модусе обращённости ко мне, ненавязчивой (что важно) мне адресованности. Библиотека — это глубоко личный, соматический, чувственный, частный, единичный и штучный опыт общечеловеческого.

Иные библиотеки, как бы хорошо в них ни было (а мне — было хорошо всегда), всё-таки подавляют своим масштабом, своим избытком общечеловеческого. Такова (по меньшей мере для меня) гигантская Ленинка, с которой, правда, тоже связано много неотъемлемого. А Историчка, при всей плотности своей памяти, — очень человекосоразмерна.

Библиотеки — пространства диалога с мировой культурой в модусе её обращённости к нам — и в нашем собственном ритме. Ни одно пространство не было для меня, пожалуй, столь значимым в смысле диалога с миром — в студенческой жизни всё-таки чересчур много было суетного, да и болезненно-суетного, «слишком человеческого»: злая молодость, рвущая мясо с кости. В библиотеке у человека — все возрасты сразу. В библиотеке возраст вообще не важен. Тут-то он, маленький, переходящий, и открывает с изумлением свою соразмерность мировой культуре.

(И надо ли говорить, что именно здесь — да ещё разве в музеях — происходит *собрание бытия* в наиболее полном, почти неметафорическом смысле?)

Здесь от меня отстало даже то преследующее меня в последнее время на каждом шагу обстоятельство, что «мало осталось жить», — в библиотеке, чуткой хранительнице всех времён (и всем временам в ней уютно и тепло) этого совершенно не чувствуется.

Да и вообще, в библиотеку ходишь прежде всего за количеством жизни. (Кто как, а я ею очень насыщаюсь там, сверх меры даже: переполняет.) А все наши дела, которые к этому хождению как бы непосредственный стимул, порастут травой забвения ещё до своего начала. Они, действительно — только повод, подпорки, леса: однажды они рухнут, сметутся в мусор, и останется возведённое с их помощью здание жизни-в-целом — имеющее с ними, по сути, не больше общего, чем у дома — с теми же лесами или с молотком, которым в нём забиваются гвозди.

О яркости

Яркость — не менее внутренней и внешняя, «суетная»: в одежде, интерьере и т. п. — форма сопротивления смерти. Понятно, что Она всё равно победит. Но не хочется — даже понимая собственную обречённость, более того, именно из-за этого — сдаваться без боя.

О неполноте присутствия

В полном присутствии здесь-и-сейчас, в максимальном (вождеденном) внимании к происходящему есть что-то нечеловеческое.

У человека должен быть «запас», — чем обширнее, тем лучше, — посреди которого настоящее представляет собой всего лишь маленькую (пусть даже центрирующую этот запас, приводящую его в некоторый порядок) точку.

Человеку нормально, естественно быть рассеянным по всем временам, впускать в своё сиюминутное существование и прошлое, и будущее, и несбывшееся, и невозможное, и воображаемое. Полнотой и всечеловечностью жизни будет только это. Миг, на котором мы концентрируемся целиком — шипит от перенапряжения и схлопывается.

К корням

Осень, время чудес и преобразений (причём глубоких, структурных). Она всегда такова, даже если данной конкретной осенью ничего «особенного» не происходит. На самом деле происходит — всегда; всякая осень переключает нас в новый регистр существования. Низкий, басовый, ближе к корням бытия. — Вообще, осень — это такое специальное оптическое устройство для рассматривания этих корней. — И всё, что служит тем же целям (скажем, библиотеки) — именно поэтому похоже на осень, в родстве с ней. Осень — алхимия бытия, гигантская, в полсвета его алхимическая лаборатория.

Уроки непопадания

...и надо ли говорить, что неудача — урок свободы, урок непопадания в зависимость от того, что с нами происходит? Урок понимания того, что мы ни к каким своим обстоятельствам никогда не сводимся? Неудача действует в этом смысле вернее удачи, потому что отождествляться с нею очень уж не хочется: она побуждает разведывать те области себя, которые остаются за её пределами.

К опытам предмыслий

И никакими не смыслами остаётся в нас прошлое — то, что властнее всего и направляет, как оформляющая матрица, множество внутренних да и внешних процессов. — Нет, смыслы для этого слишком слабоваты и вторичны: остаётся и действует — запахами, цветными пятнами, ритмами, всей *душевной физиологией*, которая сложилась некогда под комплексом определённых воздействий и не разложится вовек, пока живы будем. (Так могут десятилетия напролёт жечь рыже-охристые и влажно-асфальтовые пятна, скажем, ноября 1983 года, хотя и смыслы того времени вроде бы уже непроглядно далеко. Смыслы — они не только возникают «на втором шаге», они и улетучиваются первыми.)

Всё кажется, что смысл — беднее предмыслового, вторичнее его, даже при том, что полноценно без него не прожить, что в его отсутствие никакое предмысловое не поможет, если не произошло преобразующего «щелчка» и всё это сырьё не выстроилось в некоторой иерархической перспек-

тиве. Штука в том, что без этого сочного, избыточного, грубо-первичного сырья тоже никакого смысла не будет. Он берётся не из воздуха, не умозрением, не абстракцией. А именно что вот из этой *душевной физиологии*, когда она определённым образом выстраивается.

Забывается то, что теряет свою физиологию, плоть, запахи. Одна голова этого уже не удержит.

Вместить

Вдруг явилась простейшая мысль, странно, как раньше не додумалась. — Количество «взрослости» измеряется тем, сколько (особенно — разнородного) чужого ты можешь в себя вместить, не переставая быть самим собой.

Не буду настаивать на том, что это — единственный измеритель (неизмеримого). Но один из, и очень важный — точно.

Вниз и вглубь

Осень, осень, вбирание света землёй. Источение пространства и предметов в чистый свет, уходящий всё больше вниз, всё глубже внутрь. Свет осторожно переползает с неба — в листья — и, с их опаданием — дальше, в землю. Из явного — в тайное. Из поверхностного — в глубокое. В самую сердцевину предметов.

Он будет там греться, когда станет холодно. Он будет там тихо расти.

В ноябре каждый предмет — фонарик. Каждый светится. Осенью не надо событий, она сама — событие.

Будем-ка запастись светом и пространством на всю долгую-долгую зиму.

О любви и существовании

В начале жизни, начиная с позднего отрочества, мне уверенно чувствовалось, что любовь увеличивает не любящего, но любимого. Что она придаёт ему совершенно особый статус. Что, попросту говоря, если бы меня кто-то любил (причём любовь «эротическая» рассматривалась здесь едва ли не в последнюю очередь, как очень частный случай и в конечном счёте не такой уж обязательный, тем более, что я, зная себя «некрасивой», ничего особенного ждать в этом смыс-

ле никогда не могла, скорее уж наоборот), — так вот, если бы, думала я, кто-то меня любил, радовался бы мне, ценил бы меня, — это увеличивало бы степень моей реальности, моего присутствия в мире. И что чем больше оказалось бы людей, тем моё присутствие в мире было бы реальнее. Нелюбимый не просто не заметен, думала я, — он не вполне и существует. (Притом, конечно, как типовой интровертированного подросток, уверена была я и в том, что любить меня — не обманываясь и не заблуждаясь — невозможно, — а значит, на увеличение своего присутствия в мире — которое, в свою очередь, мне почему-то казалось очень важным — я могу не надеяться. По меньшей мере, на достижение его *этим* путём.) Я казалась себе почти несуществующей. Просто совершенно не хватало чужого утверждающего взгляда.

Что до присутствия в мире, оно и до сих пор, признаться, кажется мне важным (хотя, пожалуй, пора уже этот вопрос серьёзно пересматривать). Зато я уже знаю, что путём чьего бы то ни было отношения ко мне ни количество, ни качество этого присутствия не увеличивается вообще.

А от чего увеличивается? Наверно, от качества моего собственного отношения к чему бы то ни было, — если вообще.

А может быть, — что тоже очень похоже на правду, — я перестала так, как в начале жизни, ценить (и в конечном счёте, наверное, даже воспринимать вполне всерьёз) чужой утверждающий взгляд.

Но может быть и то, что, зная о предстоящем своём уходе из мира куда твёрже и, так сказать, практичнее, чем в молодости, я уже начинаю потихоньку рвать нити, которые меня с ним связывают. О, без насилия, только то, что направляется само, что и так уже перетёрлось. Хватит уже присутствовать. Наприсутствовалась.

Об опыте

Вдруг сама собой взяла да явилась мысль, разрешающая мою вечную тоску об отсутствии/нехватке у меня «опыта» как принципиального человекообразующего начала (плачет старушка, мало прожила). (Об этом даже самозготовленный термин был: «синдром экзистенциальной недостаточности».) На самом деле всё чрезвычайно просто: лишая нас воз-

можности прожить одни опыты, Творец щедрой рукой надевает нас другими: опыт — всё, что может быть в качестве такового воспринято. Бедность же «породы» побуждает всего лишь к увеличению «золотонамывающих» усилий. Богатство её, пожалуй, ещё и развратить может, развинтить внимание (то есть, как вы понимаете, этот сочный и солнечный виноград наверняка зелен. То ли дело наша родимая картошечка, коричневая такая).

В конце концов, упуская один опыт, мы непременно освобождаем в нашей жизни место для другого — даём возможность случиться другому. Хотя бы — *опыту упущения опыта*.

А шарик вернулся, а он голубой.

О полноте присутствия

Работа ведь тоже ценна именно тем, что обеспечивает полноту присутствия в мире, по крайней мере — наращивает степень этого присутствия, увеличивает площадь соприкосновения с миром нашей «внутренней поверхности». Она ценна, так сказать, «энергетически» — как динамизирующее, интенсифицирующее начало. И в этом качестве она даже надёжнее внерабочего, «необязательного», потому что заставляет себя делать независимо от того, хочешь ты или нет. Служит внешним корсетом, который поддерживает нас независимо от того, насколько напрягаются наши собственные мускулы — заставляет их напрягаться. Работа, ещё прежде своих содержаний — школа формы, она учит держать и чувствовать форму (чего? — да вещества жизни). Форму как внутреннюю логику вещей. И потом эта обретенная, заученная, «интерниризованная» форма может сказываться — оказывая «противохаотическое» действие — и во внерабочей жизни.

... кстати, нарабатывающий собственную, изнутри производящую форму наращивает тем самым и степень собственной независимости от мира.

В жанре ответа

...ну понятно же, что в основе любви — всякой, к человеку ли, к городу, к времени ли, к состоянию ли воздуха (и такое бывает) лежит некоторое *узнавание*. Вздрагивание в нас в ответ любимому (а понятно же, что любовь = суще-

ствование *в жанре ответа*)*** — того, о чём мы, пожалуй, даже и не подозревали бы — но что безошибочно познаём как «своё» — и открываем, может быть, впервые в акте узнавания.

Раздвижной и прижизненный дом

Всякая работа строит вокруг человека дом — защищающий, конечно, от мира, но ещё и такой, в котором возможны страшно важные вещи: уют и *локальный* — он же и персональный — порядок. Дом, который носишь на себе, как кон: он «всегда с тобой», — всё время воспроизводишь его собственными действиями, растишь, питая собой — всё время раздвигаешь его рамки и одновременно удерживаешь его границы.

Похвала вынужденному

Как известно, вынужденное даётся нам для того, чтобы мы наконец рассмотрели то, на рассмотрение чего по собственной воле — и по собственной душевной лени — не отважились бы. Для выхода за собственные пределы, понятного, чтобы не закаменили в них. Для сопротивления косности.

Из навязчивого

Мнится: стоит только перестать перегонять душевные массы в работу, как они станут вязкими, косными, спекутся — и сплетятся в конце концов в один бесформенный ком, который

* Если ВСЁ человеческое — существование в жанре ответа (и комментарий), тогда любовь — такое существование *par excellence*, — существование в жанре интенсивного ответа. (Можно, конечно, и просто сказать — повышено-интенсивное существование, но мне кажется важным здесь подчеркнуть именно момент *ответа*, потому что вообще-то мыслимы и очень монологичные и, так сказать, аутичные комментарии к бытию.

** Понятно также, что это не имеет отношения к «ответной» любви. Мы отвечаем собой — всеми целиком — на существование любимого объекта вне всякой, по большому счёту, зависимости от того, как он к нам относится и замечает ли он нас вообще. Вся наша внутренняя структура, то есть, начинает выстраиваться с учётом этого «объекта», как его отражение на нашем «материале», слепок из этого материала — «в темноте всем телом твои черты, как безумное зеркало, повторяя» — с той только разницей, что не только всем телом, а всем вообще.

как только остынет — всё, не приведёшь его ни в какую структуру, так и останешься. — Работа (нашёптывает в уши бес навязчивости и несвободы — это ведь они) — средство для поддержания собственной внутренней структуры точно в той же мере, в какой — поддержания внешних связей, собственной ниши в этом самом социуме. А структуру-де надо всё время поддерживать, бросать дрова в топку, сохраняя внутренний материал в текучем, горячем и постоянно самоорганизующемся состоянии. Поддерживать в себе (так и готовый угаснуть) инстинкт структуры.

Светом и цветом

Всё более и более делается мне внятно то, что сказано одним только светом и цветом. Не словами. Даже не звуком.

Разумеется, к сути — не скажу созревания, но возраста (который совсем не обязательно означает прирост и набирание внутреннего веса, но уж изменение-то означает обязательно — и они во всяком случае, кстати, интересны, независимо от того, «прирост» они или нет, «вверх» они или «вниз» — потому что и у «низа» свои смыслы и своя правда) принадлежит ещё и изменение отношений со словом.

Как взахлёб говорилось в молодости! Хотя письменно, хоть устно. Каков был невроз говорения и выговаривания — как казалось, что если нечто не названо, то оно и не существует, и чем отчётливее назовёшь, чем подробнее проговоришь — тем больше и существует. В говорении мнилось что-то демнургическое — а уж «аутопогнетическое», самообразующее — во всяком случае. Изрядно было и от насилия в этой демнургии: вытягивание бытия — за волосы слов — на свет. Даже если этот свет резал глаза. Тем более, если резал.

У, как любит молодость насилие и преодоление, сколько видит в них правды.

А вот свет и цвет, сколь бы сильно ни воздействовали — всё-таки оставляют человека более свободным. Слово, мнится мне сейчас, по определению более жёстко «канализирует» человека.

Кстати, самой интересно, что всю первую половину жизни чувствовалось ровно наоборот.

Об упускаемом

Не потому ли в молодости так мучает «упускаемое», «мимо» проходящая (а я, значит, не догоняю!) жизнь, что человек ещё не знает, каким он будет — всё способно оказаться своим, всё может стать материалом для самостроительства? — оттого и страшно упускать: а вдруг упустишь существенное, единственное-единственное своё, без чего самим собой никогда не станешь? Страшно же стать никем! Страшно же недоиспользоваться! (И только к сорока, а то и после начинаешь догадываться, что «своё» — это то, что в качестве такового переживёшь, что оно может оказаться где угодно, оно буквально под ногами валяется на каждом шагу — потому что, на самом деле, его из *всего* можно сделать.)

А к тем самым после-сорока догадываешься и о том, что огромные массивы жизни могут совершенно спокойно проходить мимо, потому что они не твои и ты без них прекрасно обойдёшься. «Самость»-то уже набрана. Дом построен, остаётся обживать, заниматься его дизайном, ну, в крайнем случае — внутренними переустройствами. Стены передвинуть, двери пробить... Столько забот вообще — чего на внешнее отвлекаться?

Поэтому упускание и транжирство огромного числа не давшихся в руки возможностей дают мало с чем сравнимое чувство собственной свободы и богатства: вот как я сорю бытнем, не нужно оно мне, не буду я бегать за ним и попадать от него в зависимость! Не буду я унижаться!

И вот в этом кроется очень большой и губительный соблазн, потому что можно запросто вообще утратить вкус к переступанию своих пределов. Этот соблазн — только по видимости освобождающий, на самом деле он страшно привязывает — к этим освоенным границам. Становишься узником самого себя и драгоценного «своего». Не про нас будь сказано.

(На самом деле, это и сейчас сладко: отправляться в знакомство с чем бы то ни было, зная — теперь-то уж наверняка зная! — что из этого так или иначе сделаешь себя. Помнить, что лепка и выделка себя — как аутопластика и даже как аутопойесис* — ещё не закончена — и ещё необозримое

* Если *аутопластика* — работа с собственной формой, то *аутопойесис* — создание себя уже на уровне самой сущности. Разумеется, это вещи связанные и вполне взаимопроницающие, но всё-таки отлич-

количество всего может оказаться её материалом. Оно, между прочим, всегда необозримо, даже если нам остался какой-нибудь день жизни: мы ведь всё равно наперёд не знаем его возможностей.)

Всё-таки человек существует в движении. Всё-таки человек «не имеет массы покоя» (а когда приобретает — потихонечку уже и перестает делаться человеком, перемещается в постчеловеческое состояние. Превращается в постскрипtum к самому себе). Всё-таки его должны продвигать сквозняки.

Хорошо поэтому устраивать себе время от времени рецидивы молодости, прорывать границы, рушить стены (да, жалко, а как же. И должно быть жалко: чего не жаль, у того нет ценности). Впускать в себя непредсказуемые объёмы неосвоенного, непрогретого домашним дыханием воздуха.

И вот пока у человека есть вкус к такому действию, по крайней мере — понимание, хотя бы только головой, его необходимости — он молод. Ведь, как и было сказано, молодость любит насилие, усилие и преодоление (да, да, от избытка сил, с которым, как правило, не знает, что делать, — ну и что?) Она восприимчива к их правде. Которая, между прочим, у них тоже есть.

Совиным пером

Родная домашняя бессонница. А ведь она — тоже признак дома, и ещё из самых устойчивых. И уютно, конечно, да.

Можно даже сказать, что бессонница — ритуал своего рода. Как всякий ритуал, она служит собранию жизни в устойчивые формы. Чтобы не растекалась.

В условиях собственной невозможности

...и даже вот так: упускание чего-то (даже — особенно! — важного, да!), запускание обязанностей, пренебрежение ими, принятие и этого пренебрежения, и своей связанной с ним неминуемой и обязательной вины — это условие свободы. Одно из, но тем не менее. Надо что-то упустить, лучше крупное, лучше по большому счёту, совсем хорошо — если что-

чающийся друг от друга. С формой можно работать, не трогая сущности. Вот сущность задеть — без изменений в форме — пожалуй, никак.

нибудь такое непоправимое, — чтобы особенно глубоко и широко вдохнуть — и выдохнуть.

Вообще, может быть, масштаб наших потерь соразмерен глубине и широте нашего дыхания.

В существенный состав свободы входит и умение терять, упускать, утрачивать опору и оправдание, жить виноватым. Жить перечёркнутым. Жить в условиях собственной невозможности.

Эстетика паузы

Приснилось словосочетание: *эстетика паузы*. Надо подумать, чем это может быть.

(Про *этику паузы* мне было бы понятно, что она такое: это умолкание перед другим, позволение ему говорить и звучать, освобождение ему звукового пространства — и действительного, поскольку пауза — явление не только звуковое. В общем — пространства осуществления.)

О смыслах узкого

...на самом деле всё очень просто: узкая, монотонная работа (типа расшифровывания какой-нибудь аудиозаписи), сужающая внимание исполнителя до вслушивания в (чужие) звуки да тупого битья по клавишам, — нужна затем, что очень обостряет тоску по миру за её пределами, выращивает и воспитывает чувство его громадной, бесконечной ценности.

И когда мы из этой узкой работы наконец выходим (ну хоть на время. Совсем разве выйдешь!), с какой первозданной и жадной благодарностью мы вдыхаем всё, что не она, каким полным смыслами и жизнью всё это нам кажется. Надыхаться не можем.

Кстати, это одно из простейших средств достижения той полноты жизни, которая синонимична счастью.

Осень: колористика, текстология

Как я люблю эту серую, на глазах сереющую осень, стремительно уходящую из красок — в графику, из красок и цветов — в полутона. Минтся, будто она куда богаче подтекстами, чем более красочные времена года. Собственно, она — сплошные подтексты. А всё остальное — только повод к ним. Просто, чтобы им было на чём держаться.

Какая, на самом деле, богатая в своей сдержанности и скудости красота. Как много можно (всякую осень заново — с изумлением — оказывается) сказать многообразием оттенков серого, рыже-ржавого, коричневого, гаснущих остатков жёлтого, красного, зелёного. Как щедро и тонко интонированы высказывания осени, как рельефны и подробны её шёпоты! А лето орёт в уши: «АААААААА».

Ну и, наконец, с детства помню, что серость (в частности, осени) дана затем, чтобы её *раскрасить изнутри*. Для созревания (медленного, конечно! Осень вообще медленна, за что и люблю) оранжевых, светящихся мыслей и янтарных, густых, медовых и прозрачных чувств. Для превращения себя — целиком — в светящийся в густеющих сумерках фонарик.

О нестерпаемом

Вина — горькое топливо жизни. Горькое и горячее.

Она (тоже) интенсифицирует жизнь, да. Загущивает её. А ещё вина — как ветер, жёсткий, в лицо, сдувающий мяс с кости. Что перед виной устоит — то в тебе настоящее.

Что в ней горит — тому туда и дорога.

Кстати, подумалось мне, что подобное касается многих уничтожающих вещей. Например, если в жизни не получилось того, что считалось, чувствовалось, мнилось (да не всё ли равно?) главным — что, словом, переживалось как главное, независимо от того, «достойно» ли оно было этого высокого звания: настоящее, нестерпаемый костяк жизни — то, что этим не перечёркивается.

Оно, так сказать, главное главного. На всякое главное, на самом деле, всегда найдётся ещё более главное.

В этом смысле человеку полезно неисполнение Главных Проектов: чтобы искал ещё более главное.

Жизнь вообще хорошо проверяется в условиях собственной невозможности, да.

К анатомии работы: О зоне невозможности

Во взаимоотношениях с любой работой самое занимательное, даже захватывающее — область её внутренней невозможности (всегда бывает *точка невозможности*, это да, но иной раз она разрастается в целую зону с трудноопределимыми границами): совершенно не представляешь себе, куда

тебя из этой зоны выпрет и выпрет ли куда-нибудь вообще. Материала для отчаяния тут предостаточно, чистое отчаяние, осваивай — не хочу. Тот ещё, между прочим, экзистенциальный тренинг. — Работа почему-то никогда не умеет ограничиваться исключительно функциональным планом жизни, так и прорастает, зараза — даже подённая — в более глубокие: всякой работой ведь затрагиваешь свои обязательства перед людьми, свои отношения с ними — тут же впутываешься и в этику, и в отношения с собственной самооценкой как особую и особо мучительную разновидность этики.

Работа и есть борьба с собственной невозможностью (не только с её, но и со своей).

А невозможность так и норовит одолеть. Она всё время чувствуется сильнее и реальнее (возможности, бытия, сопротивления), а победа над ней каждый раз — временной.

Или скажем мягче: работа — это диалог с собственной невозможностью. Полный как борьбы, так и компромисса и уступок друг другу. И во всяком случае — обмена сведениями друг о друге. Взаимопознание, так сказать.

Подозреваю, что если работа не пройдёт через точку невозможности, не ударится о дно, о свой абсолютный ноль — ничего из неё и не выйдет. Это падение — и отчаяние — (и, может быть, только оно) должно дать энергию подъёма.

Понимание невозможности чего бы то ни было — кажется, необходимое условие, самое ядро его понимания вообще.

О том же: между двух бездн

Работа — упражнение в ужасе и отчаянии (не даётся — а сделать надо, не сделаешь — будет катастрофа, а не даётся всё равно. Постоянное прокладывание себе мостков через болото, которые, чтобы проложить их впереди, у себя же изпод ног и выдёргиваешь. И поминутно почему-то оказываешься в такой ситуации, что ни спереди, ни сзади, ни под ногами нет ничего, даже хрупких досок — одна зыбкая хлябь. Непонятно как держишься). А всё, что помимо работы (и глубже и страшнее её — скажем, отношения с медициной, которая, в свою очередь, занимается твоими отношениями со смертью) — это упражнение в понимании того, что ужас и отчаяние куда как не сводятся к работе, — то, что в работе —

это ещё ручное и карманное.

В общем получается как-то так, что человек привыкает жить над бездной (почему-то сначала подумалось: «между двух бездн», — должно быть, между безднами сверху и снизу — или безднами своего прошлого и будущего небытия) — то есть к тому, к чему привыкнуть, вроде бы, по определению невозможно.

И после бездн

Закончишь же очередную работу — и вместо того, чтобы радоваться свободе и сообщать себе, какой ты молодец, — чувствуешь с изумлением дикую незащищённость, сквозняк со всех сторон, неприкаянность и неоправданность. Нарушенность тяготений, бунт вестибулярного аппарата. Хочется снова — в маленький, временный, дощатый, даже картонный, но всё-таки — домик работы. В правильное распределение тяготений. В тесный уют цейтнота и аврала, самый ритм и напряжение которого поддерживают твоё существование и не дают ему упасть.

Впрочем, бегство ли это от свободы — ещё большой вопрос: ничто, кроме плотной занятости, не даёт такой тщательной, такой настоящей свободы от мира.

Знакомство-прощание

...Да и вообще-то подумаешь, что человек познаёт, а особенно — оценивает мир главным — самым острым — образом в модусе утраты (чтобы тянуться за ним: эта тяга, это напряжение тяги и есть стержень познания). А уж ближе к концу жизни — тем более.

Попав однажды в город, на знакомство с которым у меня было всего два неполных дня (вторая половина одного дня и первая — следующего), изобрела я для своих отношений с ним термин «знакомство-прощание»: такое знакомство, которое и прощание одновременно, — видишь в первый раз — и уже насматриваешься напоследок, в запас. Набиваешь новоузнаваемым внутренними карманами, без порядка, как влезает и пока влезает: потом пересмотрю и разберу! А сейчас успеть бы набрать побольше!

Так вот, подумалось мне, что с какого-то возраста (иногда чувствуется, будто я уже в нём, реже — что ещё нет) наши

отношения с миром вообще переходят в стадию такого знакомства-прощания, — всякое знакомство уже прощание, пронизано его напряжениями, если угодно, его пафосом. Одно несчастье: боюсь, «в запас» — чтобы потом в памяти пересмотреть — взять будет некуда.

Подумала я и о том, что так надо бы воспринимать и собственный город: ведь и его нам показывают раз в жизни и рано или поздно непременно будет поздно.

На мир вообще хочется смотреть хотя бы просто потому, что он есть. Запасаться им на всю длину будущего небытия. Смотреть просто потому, что больше его не увидим. Что он случился с нами единственный раз в жизни.

О формообразующих константах

Есть у меня такой ритуал: хоть раз в год (чаще, собственно, и не надо) ходить пешком по некоторым местам детства, с которыми уже не осталось никаких реальных связей, кроме памяти, и которые, впитавши в себя много-много этой памяти, заполняют у меня эмоциональную нишу утраченной родины (что утрачено, так это да, но в строгом смысле родины эти места не были, — разве что в том, в каком ею может быть названо всякое значительно сформировавшее нас пространство).

Что-то в этих походах есть очень родственное поездкам на кладбище, даже так: это явление совершенно одного порядка — и этот порядок имеет гораздо больше отношения к жизни, чем к смерти. Хотя бы потому, что у смерти нет порядка. Его перед лицом смерти — а оно же всегда на нас смотрит, просто иногда — особенно, — чтобы укрепить себя, выстраивает жизнь. Да, и там, и там, конечно, погребена — и не воскреснет до трубы Страшного Суда — моя прежняя жизнь (воскресают ли наши собственные прежние, пережитые состояния?) — но дело всё-таки не в этом, то есть не в факте погребённости и утраты — хотя и в нём тоже.

Это спуск к корням, к формообразующим константам. Подтверждение в себе этих констант, возобновление в себе их действия — как всякий ритуал: форма, интенсифицирующая, обновляющая содержание, — «перетряхивающая» его и укладываемая в новый порядок — даже если он по видимости совершенно совпадает со старым.

На самом-то деле полного, настоящего совпадения никогда нет.

Ритуалом мы заводим себя, как (механические) часы, чтобы пружина снова была тугая — и могла опять медленно, медленно раскручиваться.

Об (абсолютной) адресованности

Вообще, очень естественным — очень соблазнительным в этом смысле — кажется представить жизнь вообще как большой, на десятилетия растянутый акт самосоздания, «аутопоietический», — представить его в качестве формулировки себя как такого большого мегавысказывания, адресованного, в конечном счёте, Тому, Кто только и может это мегавысказывание (вместе со всеми другими такими же) прочитать и воспринять — Абсолютному Адресату. Себя как письма, которое непременно до своего Адресата дойдёт, уже просто потому, что к Нему ведут все дороги. Едва себе такое представишь, сразу внутренние структуры укладываются в очень компактный, обозримый и даже гармоничный порядок.

Но кажется это именно чересчур, подозрительно естественным, слишком напрашивающимся, избыточно антропоморфным — слишком удобным, чтобы быть правдой. Слишком уж идёшь на поводу у культурных инерций — и собственной потребности в адресованности и услышанности, да ещё такой, которая превосходила бы всякую человеческую потребность во мне как предмете слышания и понимания — понятно же, что абсолютно каждому человеку надо слышать себя, а не меня. Допуская Абсолютного Адресата, который к тому же, предположительно, воспримет всё максимально адекватно (то есть, в соответствии с моими привычками, представлениями и ценностями, а как же ещё!) — оказываешься в ситуации ищущей не там, где потеряла, а там, где светлее — и найденное объявляешь, ради собственного удобства, именно тем, что искала, тем более, что оно очень хорошо приговорается. А находишь-то не Абсолютного Адресата, а культурные заготовки таких же, как ты, нуждающихся в «адекватной» услышанности, и связанных с тобою общими культурными конвенциями. Мудрено ли, что они приговораются: они под такие запросы и созданы.

Стёкла Спинозы: О повторениях

Если повторение требует себя осуществить — значит, у него есть резоны, которыми просто так пренебречь тоже нельзя.

Повторение и навязчивость, повторение и вязкость — такие по видимости схожие и несомненно родственные — я бы разделяла.

Повторение — оно не в точности о том же, оно — каждый раз одно и то же по-разному.

Повторение — разновидность шлифовки (спиновых стёкол). Чем больше шлифуешь, тем лучше сквозь них и видно.

Повторением — взрослеешь (процесс, понятное дело, бесконечный), — шлифуешь себя. Повторение — бесконечное самоуточнение.

А ещё убираешь страх и тревогу перед повторяемым, тоже хорошо. Самодрессировка такая.

Наконец, повторение — это тип отношения с константами разного рода (в том числе с антропологическими и экзистенциальными, а как же). Попробуй-ка общаться с ними иначе, чем повторяясь! Нет, тут надо урок твердить.

Для сердца смертного таит неизъясними наслажденья

Какое счастье — стареть и понимать, что «красота», отсутствие которой (скорее — осознание отсутствия) так мучило в молодости — промучило и прожгло всю молодость! определило чёртову прорву жизненных стратегий и тактик! — больше уже не нужна. Даже если будет — не пригодится. Уже можно спокойно и свободно жить без неё, ничего (никого) не добиваясь, ничего никому не доказывая. В молодости человек — охотник, охотится на мир, измышляет и использует приманки. Больше не надо охотиться. Что поймалось — то поймалось, больше уже ничего не поймается.

Сколько воздуха образуется при этом вокруг!

Старая, человек всё больше остаётся с миром один на один: без кучи посредников, отношения с которыми надо как-то улаживать. Мир редет, как осенние ветки деревьев, с которых облетают листья. Остаются крупные вещи жизни: небо, деревья, земля.

Да, конечно, за эту свободу платишь смертью. Но ведь оно и вообще так устроено: за всё платишь именно и только ею, в другой валюте просто не принимается, нет другой валюты. И чем дороже платишь — тем дороже приобретаемое, Господь не обманывает, уметь бы только увидеть.

Это очень приводит мне на ум вид Земли с самолёта. Красота нечеловеческая, метафизическая. Но мне, до обморока боящейся всего связанного с высотой, невозможно каждый Божий раз не думать и о том, что невозможно видеть такую красоту, переживать её как факт собственной жизни получаешь исключительно ценой реальной возможности смерти (из-за падения с этой нечеловеческой высоты).

Из-за старостью происходит что-то очень подобное. Она поднимает нас на такую высоту — с которой видна невообразимая для молодости, может быть, чуждая молодости, немного нечеловеческая (чем дальше, тем всё больше нечеловеческая) красота мира. С одной небольшой разницей: с этой высоты непременно — и чем дальше, тем скорее — придётся упасть.

Приносимое возрастом освобождение от мира ни в малейшей степени не кажется мне — по крайней мере, на текущей возрастной стадии — убыванием потребности в нём. Напротив того: жадно хочется мира, разного, в больших количествах, как факта собственного душевного, умственного и телесного опыта. Просто не хочется уже самоутверждаться в нём и делать новоузнаваемое инструментом своего чего бы то ни было. Хочется просто созерцать его, впускать его в себя таким, каков он есть — не суживая рамок и объёмов созерцания какими бы то ни было целевыми установками. Чтобы в мире было двое, я и мир, как сказала М.И.Ц.

И поплывёшь

Очередная утешалка себе о том, как справляться со страхом перед лицом страшного.

Первое, что я могу себе в свете этого предложить — вообще не думать о страшном: не держать его в статусе страшного. Просто жить всем другим, как будто этого нет (а его ведь и нет! — пока не наступило) — и идти страшному навстречу, чтобы оно само испугалось, и прожить (прожечь!) его насквозь — и выйти. И не отравлять себе им жизнь, пока оно не наступило. Оно ведь только форма, а человек всегда

живёт внутри — любой формы. И в этом внутри у нас — целый мир. Что нам какая-то оболочка?

И другой вариант: броситься очертя голову в страшное, с разбега — как в воду.

Волны подхватят тебя, и ты поплывёшь.

Не говоря уж о том, что в ситуации страха настолько активизируются защитные механизмы, что помогать начинает каждая мелочь, которую прежде и не заметила бы — или мелочи давно замеченные вдруг обнаруживают и включают свой утешающий и поддерживающий потенциал.

И блаженное бессмысленное слово

Отношения с языком — прежде всего чувственные.

Понятийные, смысловые — уж потом, на втором шаге, — множеством нитей завязанном на первый. Вначале мы чувствуем слово на губах, осязаем пузырьки его звуков, их выпуклости, впадинки, зазубрины. Наши отношения с понятиями — в том числе с самыми что ни на есть «головными» — складываются в прихотливой зависимости от вкуса звуков во рту, от их реакции с вдыхаемым и выдыхаемым воздухом, от шороха их, произносимых, вдоль по нашему собственному телу, от вскипания чувств, озноба и жара им в ответ.

Вообще, кажется, настоящие отношения с языком (чувжим — осваиваемым; со своим-то они априорны) начинаются тогда, когда начинается вот такое субъективное чувственное реагирование на него, когда он превращается в наше собственное телесное событие — предшествующее смыслу и порождающее его.

А может, лучшая победа

Только транжириющий время — тратящий его с бессмысленной размахистостью огромными охупками — может чувствовать себя по-настоящему (пусть иллюзорно, какая в конце концов разница!) его хозяином.

Оно нас убивает — а мы его транжирим. Это ли не (пусть и преходящая, и безнадежная!) победа?

На просевт

...да, может быть, ничего отвлечённого и нет. Может быть, мышление человека на самом деле и вовсе не знает абстракций.

Самое отвлечённое подходит к нам в облике чувственно-го. Дышит в лицо, слепит, обжигает кожу — чем отвлечённей, тем больше, тем жарче. Наворачивает растерянные слёзы. В исчезающе-малом — большое видно на просвет; общее и мимолётно-единичное — пугливые рыбы внутренних глубин — всплывают друг в друге, плят в нас мутные глаза.

Всякое понятие в своих корнях — глоток бытия: густого и солёного, горького и скользкого — трудный глоток — одним комком.

Всякую схему — даже самую чёрно-белую — питают жаркие пятна цвета и света.

О чувстве времени

Постоянная работа к жёстким срокам и связанная с нею практически непрерывная самообилизация приводят к формированию очень специфичного — точнее детализированного — чувства времени. Время, во-первых, становится «крупичатым»: делится на множество почти самоценных моментов, — каждый чувствуешь особо, отдельно, с только-ему-назначенной остротой. Во-вторых, каждый такой момент как бы разбухает изнутри — когда изыскиваешь возможности как можно более тщательного его использования. (Обратной стороной этого может быть «истощение времени»: когда интенсивной эксплуатацией высасываешь из времени все его животворящие соки, рано или поздно его внутренне источники иссякают — и время падает к твоим ногам пустой выработанной, прозрачной шкуркой.)

О смысле жизни

Вдруг подумалась странная вещь: работа не может быть смыслом жизни уже хотя бы потому, что она — зарабатывание денег (а то ещё и социального статуса) — то есть поддержание этой самой жизни. То есть это скорее из области хлеба насущного. Смыслом же её — чистым самопревосхождением — способна быть только бескорыстная самоотдача.

Смысла вообще в жизни, может быть, ровно столько, сколько бескорыстной самоотдачи. Поскольку смысл — активная, динамическая связь с чем-то внешним нам и превосходящим нас. Смысл жизни — это её (вовне внесенная) перспектива: как смыслом знака не может быть он сам, но то,

на что он указывает, — так и смыслом жизни не может быть она сама, но только то, на что она указывает всей собой. А сама жизнь при этом — только сырьё, инструмент. (Притом я не утверждаю, что такое — то, чего она инструмент — непременно есть или должно быть. Я не знаю.)

СОДЕРЖАНИЕ

Мелихов Г. В. (Казань) О философском вопрошании (себя преодолевающая традиция)	3
Руднев В. П. (Москва) Новый трагизм	13
Лишаев С. А. Нехватка Другого (гуманизм и кризис гуманитарного сознания)	33
Фаритов В. Т. (Ульяновск) Ответ Ницше: от воли к власти к воле к смыслу (Е. Трубецкой contra Ницше)*	44
Горяинов О. В. Каждый кино-теоретик сам за себя, а Делёз против всех: к реабилитации модернизма как метода	59
Лобанова Н. И. (Красноярск) Слово — предмет — время: проблема взаимосвязи	76
Сериков А. Е. Понятия деятельности и поведения в отечественной психологии	84
Разинов Ю. А. Любовный треугольник	104
Балла-Гертман О. А. (Москва) Дикоросль (продолжение)	119

