

Главный редактор

доктор юридических наук, профессор В. К. Дуюнов

Редакционная коллегия серии «Философия. Филология»

Н. Ю. Воронина

С. И. Голенков

С. А. Лишаев (*отв. ред. серии*)

К. С. Пигров (*г. Санкт-Петербург*)

Н. Т. Рымарь

А. Е. Сериков

Е. Е. Стефанский

Компьютерная верстка, макет

С. В. Бородина

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

Выходит 2 раза в год

Территория распространения

Российская Федерация, зарубежные страны

Учредитель

Негосударственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Самарская гуманитарная академия»

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
ПИ № ФС77-27858 от 12 апреля 2007 г.

*Журнал включён в БД «Российский индекс научного цитирования» (РИНЦ)
(договор от 31 декабря 2010 г. № 32-02/2011R)*

Адрес редакции: 443011, Самара, ул. 8-я Радиальная, 2.

Телефоны: (846) 926-26-40. Факс: 926-23-26.

E-mail: lishaevs@bk.ru

rio@samgum.ru

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ШТУДИИ

Шифрин Б. Ф. Третий подход к концептуализации возраста: *текстуальность* 3

НА ПОЛЯХ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Фаритов В. Т. Философия XX века: полемические этюды
о кризисе европейской метафизики 14

Сериков А. Е. Ч. Дарвин о выражении эмоций: судьба основных идей 30

Михель И. В. Глобальная биоэтика: история развития в Северной Америке 41

РЕЦЕНЗИИ

Бала-Гертман О. А. Орган для шестого чувства.
Жорж Вигарелло. Самоощущение. История восприятия тела (XVI-XX вв.) /
пер. с франц. Л. Б. Комиссаровой.
Москва: Центр гуманитарных инициатив, 2018. 256 с. (Книга света) 57

ФИЛОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Даренский В. Ю. Экзистенциальные «шифры» мифа об Эдипе 64

Огнев А. Н. Семиотический аспект номотетики новоевропейской рациональности
в романе Умберто Эко «Остров накануне» 79

Summaries 91



ФИЛОСОФИЯ

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ШТУДИИ

УДК 008; 130.2

ТРЕТИЙ ПОДХОД К КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ВОЗРАСТА: ТЕКСТУАЛЬНОСТЬ

© Б. Ф. Шифрин

Шифрин
Борис Фридманович
кандидат физико-
математических наук, доцент
Государственный университет
аэрокосмического
приборостроения
(г. Санкт-Петербург)
e-mail: bshifrn1@yandex.ru

Риторический стереотип представления о возрастных стадиях сводит динамику жизни к неким постоянным фазам. Философский анализ призван предложить другой, более адекватный способ концептуализации возраста. В данной работе обсуждаются три подхода к этой проблеме. Первый подход, используя поэтику притчи или воображаемого эксперимента, обнаруживает апории возраста. Второй подход, используя переменный масштаб видения, отрицает монолитность возрастных ступеней. В основе третьего подхода лежит акцент на текстуальные практики. Забота о внешнем имидже носит, по существу, текстуальный характер (исправления, дополнения «текста»). Другой уровень поддержания идентичности — ведение дневников, писание мемуаров. Реальные или воображаемые события, затрагивающие возрастной параметр, выражают себя средствами текстуальности как фундаментального измерения жизни.

Ключевые слова: возраст, градуальные шкалы, пойэзис, апория, текстуальные практики.

1. **Время как актер.** Это исходный ракурс нашего исследования. Время как фактор — это более или менее понятно, это время необратимости процессов, время «энтропийное». Но Время как актер — это, можно сказать, *персонифицирующее* вменение. Выступая в облике персоны, олицетворенно, такое время (как идея) являет себя аллегорически; стало быть, — доверяет это некоему посланнику. Таков способ присутствия: аллегория поручает *вещи* говорить от имени времени, символически представлять его,

выступать в качестве эмблемы. Впрочем, эмблематическое присутствие не отменяет присутствие живое, иногда причастное к камерному, интимному окружению нашей жизни, ее ближайшему кругу. Это характерно, например, для натюрморта. Даже и вещь музеефицированная сохраняет еще и облик живого, коль скоро ее одушевляет человеческая память и воображение. Но память — функция творчески-пойэзисная. Пойэзис памяти парадоксальным образом артикулирует жизнь на эпохи-ступени, присутствующие *симультанно*. Сами по себе градуальные артикуляции относятся к риторике *возрастных градаций*, они предпосылаются рефлексии возраста как своего рода *канон*. По отношению к реальному течению времени (стихии происходящего) эта артикулирующая сеть может представлять как арматура видения, каркас восприятия. Но и обратно, по отношению к этой структуре возрастных ступеней, стихия происходящего может выступать как некий муар, подвижная сетчатая ткань, нечто вроде дрожащих на ветру ветвей, дождевых струй, бегущих по стеклу. Риторически неизменные строения, которые мы привыкли видеть из окна нашей комнаты, предстают в этой интерференции, в шуме, плеске, отсветах, чем-то живым и таинственным. Равное себе, каменно-неизменное строение, *объект*, оживает с любым случайно загорающимся светом в квадратике окна этого «объекта». Так и лицо старика, озаряясь светом внезапной мысли, светом неожиданного воспоминания и т. п. — отменяет риторическую доминанту диагностирующей констатации («старик»). Но дело обстоит куда более сложным образом. Есть *взгляд из окна на улицу*. (Мы замечаем нечто внешнее. Бежит мальчик, едет женщина на самокате, вроде бы уже и не по возрасту он ей). А есть *взгляд с улицы — в окно*, вглубь интерьера. Нам нужно представить, что мы стоим на тротуаре, смотрим в эту глубину комнаты, а там — мы сами, подверженные этой диагностике возраста. При общении с зеркалом, понятом как инструмент растождествления (мы не очень-то склонны к таким остранениям) оба видения совмещаются. Это и взгляд из окна на улицу, это и взгляд с улицы в глубину комнаты.

Диагностика времени: эпохи, века, десятилетия. Диагностика возраста. Тоже эпохи («сезоны», времена года) и десятилетия. Тоже круглые даты, юбилеи. Пожалуй, недостаточно сказать, что тут происходит *интерференция*, что муар одной из сеток накладывается на другую: надо, по меньшей мере, вспомнить еще и о таких посредующих контекстах, как «предметное окружение» и «круг сверстников», поколение и т. п. Тогда и подвижно-витальное, и, в *той же время*, аллегорически-риторическое движение *актора* становится действительно проблемой. Попробуй раздели!

2. Риторика и апория. Нарезка века на десятилетия сопровождается иллюзией того, что каждое десятилетие окрашено одним цветом. Установку *риторической градуальности* феноменология возраста вынуждена принять как нечто исходное, уходящее в недра языкового сознания. Деление жизни на эпохи (стадии, формации) отражает интенцию сведения живого потока к дискретной градуальной шкале, так что доминантой происходящего оказывается *константность*. Молодость равна самой себе, она не нуждается в выходе за свои пределы, — вечная молодость! Нескончаемое лето. Весна — это весна, осень — это осень, зима — это зима. Тут правит закон тождества. Вариативным

оказывается разве что магическое число, определяющее количество секторов, на которые нарезается это колесо бытия. Тройка, четверка, пятерка, шестерка, семерка, восьмерка, девятка и т. п. определяют символический код, своего рода алфавит той или иной символической репрезентации времени как целого. На этой базе сразу же возникают аллегорические соответствия, риторическая комбинаторика: зима жизни, вечер жизни и т. п. Довольно подробно об этих символических кодах пишет А. Я. Гуревич (в ракурсе вопроса «Детство в средние века?»)¹.

Именно как инструмент утверждения постоянства и порядка градуальные шкалы вживлены в наше сознание самой действительностью языка. Однако язык умеет и дробить происходящее (поздняя осень, предрассветные сумерки), ставя задачу континуализации переходов: градуальные шкалы переходят в непрерывные, как это и произошло с градусами температуры. Есть и другой способ преодоления дискретных схематизмов происходящего. Поскольку и магические числа, и сами принципы «нарезания колеса» могут различаться, то на самом деле в отношении эпох жизни возникает весьма смешанная картина. Это можно сравнить с картой какого-нибудь материка, на которой делается попытка передать одновременно зонирование (районирование) в отношении растительности и почв, в отношении климата, в отношении плотности населения, в отношении конфессиональных, культурных, политических предпочтений и т.п. Например, деление людей на молодых, старых и «промежуточных» может не оспариваться, но оттесняться иным, действительно релевантным делением. В «Маленьком принце» Сент-Экзюпери люди делятся на тех, кто, как дети (1) понимают нечто настоящее и на (2) «взрослых»². Но никакого логического определения первый разряд не получает. Есть несколько симптомов того, что человек уже всё — попал в разряд взрослых. Эти симптомы нельзя прямо связать с количеством прожитых лет. Книгу открывает посвящение Леону Верту с извинением перед детьми за посвящение книжки взрослому. Автор оправдывается тем, что его друг понимает всё на свете, даже книжки для детей. Но если этого недостаточно, то пусть книжка будет посвящена тому мальчику, которым был когда-то этот взрослый. «Итак, я исправляю посвящение: Леону Верту, когда он был маленьким». Это посвящение парадоксально, и если вдуматься, перед нами самая настоящая апория. Желая поддержать своего друга, «испытывающего в настоящее время голод и холод», автор посвящает книгу тому, кто никакого холода и голода не испытывает и не может испытывать: Леону Верту, *когда он был маленьким*. Концептуализация не всегда достигается средствами категориальной системы, философская мысль имеет в своем распоряжении модус апорийного постижения (Н. Гартман³). В отношении возраста такой модус мысли можно назвать поизэзисно-апорийным (в других

¹ Гуревич А. Я. Индивид и социум на средневековом Западе. М. : РОССПЭН, 2005.

² Мне кажется, в этом ощущается переключка с предельным тезисом Иисуса: «если не обратитесь и не будете, как дети, не войдете в Царство Небесное».

³ Гартман Н. Систематическая философия в собственном изложении // Фауст и Заратустра. СПб. : Азбука, 2001. С. 207–272.

терминах можно было бы говорить о методе мысленного эксперимента, притчи, мифопоэтики).

3. Три подхода к концептуализации возраста. Философская рефлексия не может удовольствоваться риторической градацией эпох жизни как безусловной данностью. Она, так или иначе, пытается преодолеть эту данность, добравшись до сути человеческого временения. В предварительном порядке мы предлагаем высветить, в качестве веера возможностей, три подхода к тематизации/концептуализации возраста.

Первый, пойээзисно-апорийный подход, отчасти уже намечен⁴.

Второй подход, воодушевляясь способностью языка к разноуровневой дифференциации подробностей, оттенков, фактуры сущего — отрицает монолитную самождественность возрастных эпох. Итак, это метод полимасштабного видения/рассмотрения. При изменении масштаба/дистанции видения детство само оказывается чередой фаз. Как известно, при переменном масштабе картографирования береговая линия обнаруживает довольно удивительное преобразование параметра длины, свидетельствуя о фрактальной природе объекта. Аналогичным образом и «картирование возраста» обнаруживает его фрактальное строение; в частности, открывается возрастная структура уже самого детства, обнаруживая и начальную, и зрелую, летнюю пору, и пору осени детства (М. Эпштейн⁵). Отталкиваясь от градационного стереотипа, этот подход вырастает в широкую программу исследований⁶.

Третий подход — подход к пойээзису возраста, к симптомам жизненно-возрастных изменений и к «практикам возраста» как к симптомам и практикам

⁴ Этот подход, как мне представляется, развивает О. Балла (см.: *Балла-Геррман О. А. Прирастая убыванием // Mixture verborum' 2014: жизнь в параллельных мирах : философский ежегодник / под общ. ред. С. А. Лишаева. Самара : Самарская гуманитарная академия, 2015. С. 162–171.*

⁵ См. в этой связи: *Лишаев С. А. Возраст в истории европейской философии // Mixture verborum' 2014: жизнь в параллельных мирах : философский ежегодник / под общ. ред. С. А. Лишаева. Самара : Самарская гуманитарная академия 2015. С. 191–197.*

⁶ Это описание второго подхода поневоле схематично и требует оговорок. Концепция региональной онтологии С. А. Лишаева, на наш взгляд, выходит за рамки районирования «описания». Казалось бы, понятие возрастного региона апеллирует к районированию жизни как некоего ландшафта, причем аналитическое видение привлекает по меньшей мере два масштаба: «К возрастам второго порядка мы относим возрасты, на которые распадается детство и взрослость, то есть возрастные формации внутри периодов детства и взрослости» (см.: *Лишаев С. А. Детство в философии возраста // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2016. № 1(19). С. 76–83.*

Однако дифференциация, проводимая С. А. Лишаевым, исходит в представлении о целостности не столько из образа ландшафта как артикулируемого *целого*, сколько из целостной интуиции *присутствия*, обретающей ту или иную возрастную *специфику*. Этот момент представляется весьма существенным, поскольку в теоретической географии и примыкающих к ней методологических исследованиях отмечается, что по своей логике районирование имеет принципиальное отличие от классификационных (специфицирующих) подходов (Б. Б. Родоман, Ю. А. Шрейдер) (см.: *Родоман Б. Б. Уроки географии // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 41.*

текстуальным. Аналогия тут не с ландшафтом, и не с внутренне-пойээзисной преемственностью линии сюжета (то есть просто характерным рисунком или «витальным ритмом»), — а с преемственностью в возобновлении самого действия письма и чтения. Не случайно К. С. Пигров считает ключевой чертой старости как некоей самоподдерживаемой идентичности — писание мемуаров; предшествующие эпохи жизни тоже имеют свои (другие!) текстуальные сопровождения, скажем, сопровождают себя ведением дневников. В сущности, этим уже показано, что текстуальность есть фундаментальное измерение возрастной идентичности. Ведь писание мемуаров это и есть «практика себя», практика «заботы о себе» (что означает и *растождествление* с слишком узко, телесно понимаемой самостью⁷).

Мы видим, что речь идет уже не о пойээзисно-апорийной рефлексии потока событий, а о над-рефлексии самого пойээзиса (аутопойээзиса). Приблизительно этот подход означает выделение уровня внешней прагматики (судьба рукописи, театральной постановки и т. п.) как надстраивающегося над уровнем внутренней прагматики («действующие лица» и «дух повествования»). Однако — и это ключевой, принципиальный пункт! — мы не можем говорить тут о единой авторской инстанции, единой воле, изменяющей текст. Говорим ли мы о рукописи или о квартале города, — изменения, зачеркивания, вставки, выпадения страниц, напластования (феномен палимпсеста) нельзя исчерпывающе осмыслить в терминах намерения, мотива, «управления». Человек старится, книга ветшает. Но прежде, чем заговорить о жизни как тексте, надо обдумать саму текстуальность как форму жизни. Текстуальные практики — не очень точное описание этого феномена. Как и у человека, у текста есть *происходящее*. И это происходящее не удастся с полной определенностью кому-либо вменить, приписать ему (происходящему) ориентацию на цель (или на ценность) и т. п. Вот тут и становится понятно, почему данные заметки мы, по сути дела, начали с редукции, выносящей этого «кого-либо» за скобки: с установки «Время как актер».

4. Зачеркивание и тому подобное: некоторые замечания о жизни текста. Какую вообще ситуацию мы обнаруживаем, когда рассматриваем рукописный или печатный текст в широкой перспективе зачеркивания и «вчеркивания»? Ситуацию двойственную. С одной стороны, мы сознаем, что рост энтропии при накапливании черновиков, вставок, редакций и т. п. возможен, если на более высоком уровне не включаются механизмы упорядочивания и памяти. Иными словами, хаотическая

⁷ Пигров К. С. Экзистенциальный смысл настоящей старости // *Философия старости: Геронтология*. Вып. 24 : сб. материалов конференции. СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 3–7. Тезис о растождествлении, открывает, как мне представляется, новые горизонты в проблематике возраста. Что же касается отнесения мемуаров к текстуальным практикам *старости*, то мне думается, что дело обстоит сложнее. Растождествление, которому способствует кретианность писательства, может носить и игровой характер, — так юному актеру хочется изобразить на сцене старика. И аналогичным образом человек, еще только стоящий на пороге зрелости, нередко берется за мемуары. Примечателен случай Герцена с его «Записками одного молодого человека».

конstellация, как она выглядит с точки зрения постороннего — не является таковой для «посвященного»⁸. С другой стороны — обнаруживается некое *но*. В самом деле, окказиональное вмешательство в текст можно было бы трактовать как сдвиг его в сторону хаоса. Но рост энтропии — это эффект именно замкнутых систем. А вмешательство, в отношении замкнутости, бывает двух типов. Система цензуры может мыслиться как имманентная, тогда это именно некая изоляция авторского пространства. Возможно и такое регулярное безумие, когда автор опережающе *сам себя цензурирует*, что (как материал для социальной психиатрии) описано К. Свасьяном в его предисловии ко второму изданию его книги о Гёте⁹.

Но вмешательство может быть и свидетельством открытости мира, трансценденции и т. п. И тогда даже и стихийные, окказиональные события — пожар, наводнение, разрушение поверхности — могут иметь не только отрицательные последствия. Под отлетевшим слоем лака может обнаружиться некий подлинник. Вообще же, как отмечает Эрвин Панофский, для решения вопроса о подлинности той или иной росписи требуются не только некие подтверждающие источники и документы, но и широчайшие контекстуальные изыскания¹⁰. А поскольку никогда нельзя исключить вероятность того, что контексты неполны, утеряны, извращены или подделаны, получается, что мы не имеем проблемы зачеркнутого текста как отделенной от проблемы *зачеркнутого контекста*¹¹.

5. Несколько слов о зачеркнутой вещи. Акцент на слове «зачеркнутый» естествен в отношении текста. Поместили фразу в скобки, зачеркнули, но оставили, а возможно, забелили, постарались вымарать и т.п. В отношении

⁸ Характерный случай — история, относящаяся к философским занятиям «раннего» Б. Пастернака. В автобиографической повести «Охранная грамота» автор рассказывает, что реферат, который он готовил к выступлению на философском семинаре (речь идет о периоде ученичества в Марбурге), существовал в виде комнатной тропинки из стопок книг с закладками.

⁹ Свасьян К. А. Философское мировоззрение Гёте. М. : *evidentis*, 2001.

¹⁰ Панофский Э. История искусства как гуманистическая дисциплина // Смысл и толкование изобразительного искусства / Э. Панофский. СПб. : Академический проект, 1999. С. 18–40.

¹¹ Вопрос о тексте как *открытом* (ис-полняющемся) акцентирован в данной работе на полюсе *письма*. Но акт написания — лишь один аспект переписки. Второй полюс исполнения/жизни текста, — полюс *чтения* (толкования, герменевтики). На этом мы предполагаем остановиться в другой работе. Манера чтения как исполнения (а она преобразуют и сам текст), круг чтения выступают и как «групповые» (или институциональные) признаки возрастной градации («книги для младшего, среднего, старшего школьного возраста» и т. п.) ...Текстуальность реальности — не только в том, что мы нечто пишем и правим. Мы выделяем отдельные места («курсив мой»), пересказываем, цитируем, критикуем, исследуем текст. Мы путешествуем, — сверяемся с картой, читаем ландшафтные и архитектурные тексты. Принимаем или отвергаем некие сведения и правила, — писанные или *неписанные*. И во всех случаях мы работаем с контекстами, очень по-разному.

вещей подобный акцент, казалось бы, сомнителен. Во-первых, случай вещи, которая двумодально присутствует, — что это за случай? Не ясно. Вещь, которая вышла из обихода (сошла со сцены) может переключаться в музей. Но и там она присутствует вполне определенным способом. Это же верно и в отношении устаревших предметных практик. Их тоже выставляют в музеях и т. п. Итак, на первый взгляд кажется, что «зачеркнутая вещь» — концептуально довольно сомнительная экстраполяция.

Во-вторых, для вещи *быть зачеркнутой* звучит непонятно, — но быть запрещенной к употреблению, выброшенной, устаревшей, сношенной и т. п. (это все разные смыслы) — вполне естественно. Правда, когда вещь снашивается, рвется и т. п. — это рост энтропии. А когда вещь выходит из моды, устаревает и т. п. — это, вроде бы, событие не роста энтропии. Скажем, лекарственный препарат. В его эффективность и безопасность перестали верить. Причем тут энтропия? А с книгами, конечно, физическая порча тоже происходит, но мы привыкли считать, что текст от этого не распадается, что он существует в некотором идеальном смысле. Тем более в эпоху универсальных оцифровок.

Однако мне кажется, что оборот «зачеркнутая вещь» — оборот, без строгих оговорок, казалось бы, неудачный — это, тем не менее, оборот весьма *эвристичный*. Ибо в его свете можно по-новому увидеть и феномен Зачеркнутого Текста. Вот первый эвристический ракурс. Если вещь — это вещь в *контексте обращения с ней*, то именно информация о способах обращения (и добавлю, способах ее производства) поддерживает порядок, причем эта информация как раз и есть *негэнтропия*, фактор уменьшения энтропии. И если мы утрачиваем сведения о том, как обращались люди с теми или иными орудиями и инструментами, мы получаем хаотизацию музейной коллекции. И эта утрата — ни что иное, как утрата контекста.

Итак, зачеркнутый или фальшивый контекст как раз делают проблематичным как восприятие письменного текста, так и восприятие предметного музейного «текста». Тем самым, зачеркнутая вещь выводит нас к проблеме зачеркнутого контекста. Или, наоборот, «вчеркнутого». А от этого проблемного ракурса исследователь черновиков, версий и т. п. явно не вправе отгородиться. И еще одно: надо отличить ситуацию «мы видим вещь как единицу интерьера (вещицу)», от ситуации «мы в предметном *окружении*», когда не мы охватываем некий пункт лучом зрения, но мы сами оказываемся единичной точкой в предстоянии *единого*, глядящего на нас *со всех сторон*. В этом смысле замена живого присутствия неким регулярным каркасом оказывается тем омертвлением, которое характеризует не атмосферу музея (этого синонима *памяти культуры*), а разве что галерею восковых фигур. Так и произошло при реконструкции Летнего сада в Санкт-Петербурге¹². Скульптуры лишились возраста, мрамор заменили на нечто, не подверженное старению, — осталось только перевести всё это в цифровой формат. Зачеркнуты контексты, которыми мы еще живы.

¹² Другие аспекты этой реконструкции рассмотрены в статье: Чебанов С. В. Типология семиотических зачеркиваний в реконструкции Летнего сада // Вестник СПбГУД. Серия 2. Искусствоведение. Филологические науки. 2014. № 3. С. 45–57.

Я к розам хочу, в тот единственный сад,
Где лучшая в мире стоит из оград,
Где статуи помнят меня молодой,
А я их под невскую помню водой¹³.

Нет, *эти* не помнят. *Этим* — онтологически — память чужда. Анна Ахматова напомнила нам о том, что век человека и век как историческое столетие — не разные концепты, но смыслы, родственно сопряженные, и посредником в этом сопряжении оказываются (помимо самого слова) отдельные вещи, иногда — наши предметные окружения. «И лебедь, как прежде, плывет сквозь века/ Любуясь красой своего двойника». Их век, наш век и век исторический создают своего рода трио; но музыкальная пьеса не будет одной и той же.

В каждом конкретном случае хочется уточнить. Вещь зачеркивается, уходит потому, что мы вступаем на новую возрастную ступень? Теряется в обновленном мире наших интересов, повседневных занятий, практик и т. п.? — Или же она уходит как всё технологически устаревшее, как оснащение и инвентарь иной эпохи: как кареты, арифмометры, гусиные перья, ручки-ставочки, чернила, керосиновые лампы и т. п.? Ясно, что этот естественный процесс должен — **в поле личностной рефлексии** — все же обратиться к вопросам уже собственной идентичности человека («автора»), для которого ушедшее и ушло, и присутствует одновременно — и тогда куда оно ушло? и т. п. И отсюда уже возрастная и поколенческая тема, тема эстафеты и т. п. — как это мы и видим у Арсения Тарковского («Вещи»)¹⁴. Во всяком случае, не сама по себе зачеркивается вещь, но стираются, отпадают контексты и практики, в которых она, вещь, одушевленно существовала, рождалась на свет и ветшала. Как люди действовали, когда приходили в гости в калошах? (Тарковский еще помнит, что калоши были *пахучие*). Но дело не только в памяти. Не менее удивительный эффект — это то, что *настоящим* подразумевается *будущее*. Это само собой происходит на уровне пойэзиса, ведь линия указывает и на некое направление. Но текст (а сейчас мы мыслим его как возрастное измерение) есть фиксация. Что это значит в отношении будущего? Вещи, которые нам сейчас сопутствуют: как строить с ними отношения? Они не укоренены в памяти; приходится договариваться впрок, авансом. Возникает своего рода неловкость от чувства забегания вперед, *антиципации*. Для Тарковского именно этот вопрос оказывается самым трудным:

А где у новых спутников порука,
Что мне принадлежат они по праву?
Я посягаю на игрушки внука,
Хлеб правнуков, праправнукову славу.

¹³ Ахматова А. Бег времени. М. ; Л. : Советский писатель, 1965. С. 411—412.

¹⁴ Строки Тарковского почти неизбежно всплывают сейчас при любом тематическом скрещении времени, памяти и вещи. Ограничусь первой строфой.

Все меньше тех вещей, среди которых
Я в детстве жил, на свете остается.
Где лампы-«молнии»? Где черный порох?
Где черная вода со дна колодца?

(цит. по: Тарковский А. А. Вестник. М. : Советский писатель, 1969. С. 128—129).

Договор, *ручательство* (ср. «порука») это все письменные, текстуальные способы *гарантии* будущего. Мы видим, что будущее в своем текстуальном удостоверении вызывает трудности. Выручить мог бы оракул, ясновидец, а в наше время — эксперт (мастер прогнозов). Это отдельная тема. Лирический герой, — я бы сказал, экзистенциально-исповедальный голос поэзии Тарковского («поэтическое я») — не присваивает себе облик визионера. Но это не значит, что это поэтическое слово не было пророческим. Нам об этом еще трудно судить, это проявляется в ином масштабе времени.

6. Возраст как вопрос философии текста¹⁵.

Надо жить под копирку, чтобы в случае исчезновения иметь доказательства своего существования.

Станислав Ежи Лец

Генотип это текст. Фенотип тоже, в некотором смысле, текст, уже на другом уровне. Эти тексты — все время в работе. И сейчас их можно хранить в цифровом формате. Можно и вносить исправления. Делать зачеркивания, вставки. Во всяком случае, нечто подобное кажется близкой перспективой. Но книгу жизни и прежде старались не упускать из виду.

Суть в том, что у нас — издавна — есть практики реконструкции жизненного пути. Жизнеописания. Мемуары и т. п. Восстанавливались самые истоки «линии жизни». Теперь полагают, что летопись эта и в самом деле ведется, как съемка на видеокамеру, и может быть реконструирована. Теперь у нас есть и проекты омоложения цифрой — проекты перевода человека в цифру — чисто текстуальные проекты. Но в отличие от старинного сада, где *считается*, что мы можем выбрать некое состояние живого текста за *истинное положение дел* (диспозицию) — и произвести реставрационные работы, мы не имеем такого состояния для человека. Мы можем переиздать классический текст, нам кажется, что он существует в некоем идеальном, вневременном плане. Это представление укоренено в культуре. Но ведь очевидно, что оно — ложное. Вот не будет такого перевода «Гамлета» с языка Шекспира на русский язык, который будет признан окончательным. Ибо (помимо всего прочего) окончательного, «совершенного») перевода с языка Шекспира на английский — тоже не будет. Для живого текста мы не имеем состояния, которое бы могло объявить себя оптимальным и, — при неизбежных повреждениях — именно эту версию выставлять в качестве «наиболее идентичной» и подлежащей восстановлению. Между этим версиями происходит драматическая коллизия, это и есть возрастная коллизия индивидуальной жизни, коллизия идентичности человеческого существа в ту эпоху, когда, в перспективе, мы сами сможем определять себе органы, гендерные

¹⁵ Термин «философия текста» употребляется здесь в смысле исследовательской перспективы, намеченной работами (Руднев В. П. Основания философии текста // Научно-техническая информация. М., 1992. С. 3; Руднев В. П. Феноменология события // Логос. 1993. № 4; Шифрин Б. Ф. Тексты и исчезновения // Международные чтения по теории истории и философии культуры. Вып. 11. СПб., 2001. С. 128–137).

Пользуясь случаем, выражаю признательность Вадиму Рудневу за интерес к предлагаемой статье.

предпочтения и пр. Я не считаю, что отдельное и идентичное себе человеческое существо есть некое исходное положение, исходя из которого должна строиться Вселенная Человека. Ни в христианстве, ни в буддизме такого исходного положения мы не обнаружим. Но нам довольно трудно вернуться к истинно библейскому пониманию Книги и Слова. Сейчас понимание текста совершенно иное. И именно о нем приходится думать.

Уже и сейчас все корректирующие нашу телесность практики, скажем, все практики косметической трансформации человека — практики именно текстуальные, но на уровне имитации фенотипа — на уровне физиогномики¹⁶. Всякое реагирование человека на возрастные изменения есть его персональная работа с Зачеркнутым Текстом.

...На уровне генотипа тоже идут исследования, ибо речь идет о тексте в модуле исполнения и постоянного «перекопирования»; и старение, как иногда думают, — ни что иное, как спонтанные мутации, сбои и зачеркивания уже в самом аппарате генетического воспроизводства человеческой идентичности; в таком случае, коррекции должны выступать именно как практики зачеркивания, исцеления, восстановления текста. Мы, в то же время, не имеем представления об «обычном» (книжном и т. п.) тексте как о естественно-стареем *живом*, хотя реальность существования театрального спектакля может приближаться к такому живому. Не знаем мы на самом деле и обычных (для нас) механизмов старения. Мы не можем понять жизнь человека изо дня в день как некий находящийся в работе текст, содержащий и некую фразу, и её уже зачеркнутую; содержащий вставки и лакуны, забеливания-замарывания и т. п. Мы этого не можем уже потому, что текстов такой сложности и такой динамики (динамики самого «пространства исполнения») обычные авторские пошлостные стратегии не порождали и не порождают.

Идея зачеркнутых вещей, зачеркиваемых практик, контекстов, сетей, — не зачеркнутых текстов, а зачеркнутых *контекстов и окружений* — эта идея созвучна пониманию того, что такое *возраст*. Живой текст существует так, что в нем все его состояния как бы напластованы и, помимо сукцессивного последования, существуют еще симультанно, пронизывая друг друга, во времени скорее бергсоновском, нежели «энтропийном».

Возраст оказывается измерением текста, а текстуальность — измерением возраста.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ахматова А. Бег времени. Москва ; Ленинград : Советский писатель, 1965.
2. Балла-Гертман О. А. Прирастающая убыванием // *Mixture verborum* 2014: жизнь в параллельных мирах : философский ежегодник / под общ. ред. С. А. Лишаева. Самара : Самарская гуманитарная академия, 2015. С. 162–171.
3. Гартман Н. Систематическая философия в собственном изложении // Фауст и Заратустра. Санкт-Петербург : Азбука, 2001. С. 207–272.
4. Гуревич А. Я. Индивид и социум на средневековом Западе. Москва : РОССПЭН, 2005.
5. Лишаев С. А. Возраст в истории европейской философии // *Mixture verborum* 2014: жизнь в параллельных мирах : философский ежегодник / под общ. ред. С. А. Лишаева. Самара : Самарская гуманитарная академия, 2015, С. 191–197.

6. *Лишаев С. А.* Детство в философии возраста // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2016. № 1(19). С. 76–83.

7. *Панофский Э.* История искусства как гуманистическая дисциплина // Смысл и толкование изобразительного искусства / Э. Панофский. Санкт-Петербург : Академический проект, 1999. С. 18–40.

8. *Пигров К. С.* Экзистенциальный смысл настоящей старости // Философия старости: Геронтология. Вып. 24 : сб. материалов конференции. Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 3–7.

9. *Родоман Б. Б.* Уроки географии // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 41–42.

10. *Руднев В. П.* Основания философии текста // Научно-техническая информация. 1992. № 3.

11. *Руднев В. П.* Феноменология события // Логос. 1993. № 4. С. 226–238.

12. *Свасьян К. А.* Философское мировоззрение Гёте. Москва : *evidentis*, 2001.

13. *Тарковский А. А.* Вестник. Москва : Советский писатель, 1969. С. 128–129.

14. *Чебанов С. В.* Типология семиотических зачеркиваний в реконструкции Летнего сада // Вестник СПГУТД. Серия 2: Искусствоведение. Филологические науки. 2014. № 3. С. 45–57.

15. *Шифрин Б. Ф.* Тексты и исчезновения // Международные чтения по теории истории и философии культуры. Вып. 11. Санкт-Петербург, 2001. С. 128–137.

16. *Шифрин Б. Ф.* Зачеркивание, отталкивание и тому подобное в мотивике культуры (от «Носа» Гоголя к фенотипической рефлексии) // *Mixture verborum* 2015: Образы настоящего : философский ежегодник / под общ. ред. С. А. Лишаева. Самара : Самарская гуманитарная академия. 2016. С. 99–122.



НА ПОЛЯХ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

УДК 111

ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА: ПОЛЕМИЧЕСКИЕ ЭТЮДЫ О КРИЗИСЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ МЕТАФИЗИКИ

© В. Т. Фаритов

Фаритов Вячеслав Тависович

доктор философских наук,
доцент,
профессор кафедры
философии

Ульяновский
государственный технический
университет
(Ульяновск)

e-mail: vfar@mail.ru

В предлагаемой статье обращаемся к фигурам Ф. Ницше, Ж. Делёза и Э. Гуссерля с целью экспликации узловых моментов события кризиса европейской метафизики. Особое внимание в исследовании уделяется феноменам границы и трансгрессии.

Ключевые слова: Ницше, Делёз, Гуссерль, кризис европейской метафизики, граница трансгрессия.

В. А. Конев в работе «Философия XX века: утверждение неклассических идей» пишет: «Бросая ретроспективный взгляд на развитие философии в ушедшем XX столетии, замечаешь там три значимых пункта, определивших содержание и направление движения философской мысли»¹. Далее в качестве трех пунктов выделяются периоды появления фундаментальных работ Э. Гуссерля, М. Хайдеггера и постструктуралистов. В настоящем исследовании мы обращаемся к фигурам Ф. Ницше, Ж. Делёза и Э. Гуссерля с целью экспликации узловых моментов события кризиса европейской метафизики.

1. Фридрих Ницше и кризис метафизики

Исходным пунктом становления античной философии является утверждение понимания бытия в качестве «единства многообразного» (термин Ф.-В. фон Херманна)². У Платона эта

¹ Конев В. А. Смысл культуры. Самара : Самарский университет, 2016. С. 22.

² Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. СПб. ; Мн. : Прополис, 2000. 192 с.

базовая метафизическая установка древней мысли получает тщательную и детализированную разработку. Уже в учении Парменида осуществляется метафизическое отрицание онтологического статуса множественности в пользу одностороннего утверждения Единого. Существующей признается лишь абстракция наивысшей степени — бытие, не знающее становления, не знающее исчезновения. Платон раскрывает неразрешимые противоречия абстрактной метафизики и переходит к диалектике единого и много. В результате утверждается положение, что бытие не есть единство, исключаящее многое, но такое единство, которое включает (диалектически) и саму оппозицию единого и многого. Таким образом, утверждается единство более высокого порядка, по сравнению с учением самого Парменида. В европейской философии подобной ход будет реализован Гегелем.

Позднее, в период кризиса европейской метафизики Ф. Ницше охарактеризует учение Парменида как бегство «из богатейшего мира действительности, как из пустого, обманного схематизма фантазии... в косный смертельный покой холодного, ничего не говорящего понятия бытия»³.

Для начала обратим внимание на следующий афоризм из «Götzen-Dämmerung»: «Ich will, ein für alle mal, vieles *nicht* wissen. — Die Weisheit zieht auch der Erkenntniss Grenzen»⁴. («Я хочу, прежде всего, многого не знать. — Мудрость проводит также познанию границы»). На первый взгляд, простой тезис в стиле скептицизма Пиррона. Но здесь поднимается и переосмысливается фундаментальная для европейской метафизики проблема границы. «Grenzen» стоит в сильной позиции, в конце текста⁵. Мудрость, знание многого (идем по тексту) подлежит отрицанию, поскольку полагает границы. Бытие в границах утверждает онтологию тождества. Каждый предмет есть то, что он есть, поскольку определен, о-граничен областью представления, знания. Соответственно, отказ от многознания раскрывает горизонты онтологии иного типа, где полагается не бытие как тождество, но трансгрессия: нарушение установленных границ. Отказ от Weisheit освобождает познание от границ. Отсюда пафос открытых горизонтов и безбрежных морей в философии (мизософии) Ницше.

Ницше разрабатывает тему декаданса греческой культуры как источника онтологизации разума. Множество инстинктов, конституирующих «Я», «субъекта», находятся в согласовании друг с другом при условии наличия в культуре высшей силы, позволяющей организовать хаос в себе. Это удавалось тем грекам, которых Ницше ценил выше других, — досократикам и трагикам.

³ Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху греков // Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 1/1: Рождение трагедии. Из наследия 1869-1873 годов / Ф. Ницше. М. : Культурная революция, 2012. С. 329.

⁴ Nietzsche F. Gesammelte Werke. Köln : Anaconda Verlag GmbH, 2012. S. 741. «Повсюду инстинкты находились в анархии; каждый был в пяти шагах от эксцесса: monstrum in animo был всеобщей опасностью» (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. 25).

⁵ В принятом переводе на русский этот момент проигнорирован, на конце стоит слово «познание» (см.: Ницше Ф. Полное собрание сочинений : в 13 т. Т. 6).

Но ко времени Сократа эта организующая хаос сила в греческой культуре исчерпывается. Следствие: рассогласование инстинктов, анархия, хаос: «Überall waren die Instinkte in Anarchie; überall war man fünf Schritt weit vom Excess: *das monstrum in animo* war die allgemeine Gefahr»⁶. Лекарство: разум (один из инстинктов в учении Ницше) наделяется правами тирана, насильственным образом соединяющим разделенное. Вместо организующей хаос силы утверждается тирания и насилие одного инстинкта. Это путь не художника, но декадента, Сократа, а вместе с ним и всех греков этого периода заката греческой культуры.

Ницше обращается к Гераклиту, как к основоположнику той линии греческой философии, которой впоследствии суждено было стать побочной. В греческой метафизике восторжествовала линия Парменида, бытия как тождества, что предопределило дальнейшую судьбу европейской метафизики. В учении Гераклита, напротив, утверждается «становление, минование, перемена»: «Sofern die Sinne das Werden, das Vergehen, den Wechsel zeigen»⁷. Das Werden, das Vergehen, den Wechsel — все эти феномены характеризуются особым отношением к границе: нарушение, трансгрессия. Отсюда: бытие (тождество, полагание границ) есть фикция, кажущийся мир (мир становления, в границы не вмещающийся, текучий, ускользающий, трансгрессивный) — единственный. «Aber damit wird Heraklit ewig Recht behalten, dass das Sein eine leere Fiktion ist. Die “scheinbare” Welt ist die einzige: die “wahre Welt” ist nur hinzugelogen...». («Но Гераклит останется вечно правым в том, что бытие есть пустая фикция. “Кажущийся” мир и есть единственный: “истинный мир” только *прилган к нему*»)»⁸. Раскрываются горизонты альтернативной онтологии: онтологии трансгрессии.

Событие кризиса европейской метафизики достигает наивысшей интенсивности самосознания в хрестоматийном афоризме «Wie die “wahre Welt” endlich zur Fabel wurde» («Как «истинный» мир стал, наконец, ложным»). На одной странице представлена история онтологии тождества, история метафизики от Платона до Ницше. Структура раздела такова: дается тезис, выражающий базовую установку метафизики на определенном историческом моменте своего развития. В скобках осуществляется деструкция-деконструкция этого тезиса. Завершение: упразднение фундаментальной метафизической оппозиции — теории двух миров. Если Гераклит (см. выше) утверждал чувственный, кажущийся мир в противовес «истинному» и оставался еще в сетях самой этой оппозиции, то Ницше стирает само противопоставление «истинного» и «кажущегося». Граница между мирами стирается! Начинается онтология трансгрессии: «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!»⁹ Обратим внимание на полемику Ницше с христианством: «Das Leben ist zu Ende, wo das “Reich Gottes” anfängt...»¹⁰ Ницше выступает здесь одновременно и

⁶ Nietzsche F. Gesammelte Werke. Köln : Anaconda Verlag GmbH, 2012. S. 751.

⁷ Там же. S. 754. «Поскольку чувства показывают нам становление, минование, перемену...» (указ. соч. С. 29).

⁸ Ницше Ф. Полное собрание сочинений : в 13 томах. Т. 6. С. 29.

⁹ Nietzsche F. Gesammelte Werke. S. 757. «Мы упразднили истинный мир — какой же мир остался? Быть может, кажущийся? ... Но нет! *Вместе с истинным миром мы упразднили также и кажущийся!*» (указ. соч. С. 34).

как победитель западной версии христианства, и как ее жертва. Западное богословие Средних веков характеризуется установкой на усиление оппозиции трансцендентного и имманентного, на ее абсолютизацию. Протестантизм есть следствие вырождения, исчерпанности жизненного потенциала этой установки, и, следовательно, сам — продукт вырождения. Поэтому в восприятии Ницше «Царствие Божие» есть лишь абсолютная пустота трансцендентного, оторванного от «жизни». Ницше, как сын протестантского пастора и сын своей культуры, не была известна традиция богословия восточной Церкви, для которой характерна установка на снятие оппозиции между трансцендентным и имманентным. Эта интенция будет воспринята русскими философами, которые пройдут и сквозь огонь ницшевской критики христианства.

В учении Ницше фактически предвосхищена шпенглеровская тема заката Европы — пока на материале немецкой культуры. Ницше заявляет прямо: «немецкая культура приходит в упадок» («die deutsche Cultur niedergeht») ¹⁰. Обратим внимание, что говоря об упадке немецкой культуры, Ницше рассуждает в перспективе экономии: немецкая культура пришла в упадок, т. к. растрчивает свои силы, энергию на государство. Режим экономии свидетельствует о том, что количество сил катастрофически снижается, следовательно, энергию нужно экономить, распределять, сохранять и аккумулировать. Противоположный режим — режим избытка, когда растрата выступает не в качестве запрещенного способа быть, но как этос и пафос существования, как насущная необходимость избавиться от избытка сил. В нынешней ситуации, напротив, силы должны быть сосредоточены на чем-то одном. Поэтому: «es nicht einen einzigen deutschen Philosophen mehr gibt» («больше нет ни одного немецкого философа»). Предваряя Шпенглера, Ницше вопрошает: «habt ihr auch nur einen für Europa mitzählenden Geist aufzuweisen? wie euer Goethe, euer Hegel, euer Heinrich Heine, euer Schopenhauer mitzählte?» («можете ли вы указать хоть на один имеющий европейское значение ум, каким был ваш Гёте, ваш Гегель, ваш Генрих Гейне, ваш Шопенгауэр?») ¹¹.

В позднем периоде творчества Ницше возвращается на новом витке к идеям «Рождения трагедии», дает контридеал: дионисийская культура, культура избытка, утверждающая становление, уничтожение и вечное возвращение. Ницше намеренно сгущает краски, усиливает контрасты, чтобы сделать максимально зримым и ясным нынешнее состояние культуры. Однако, повторно обратившись к «юношескому» сочинению, Ницше возобновляет, на первый взгляд, и его промахи. Кризис немецкой (европейской) культуры — факт, дионисийская культура — лишь горизонт, поэтический вымысел, миф, подобный вечному возвращению и сверхчеловеку. Негативная функция этих идей срabатывает, так как раскрывает современность в качестве эпохи декаданса. Однако подлинного и действенного утверждение не достигается. Но: в отличие от «Рождения трагедии», Ницше здесь уже не выступает в качестве «романтика», верящего в наступление «дионисийской культуры». Здесь Ницше мыслит уже полифонично,

¹⁰ Nietzsche F. Gesammelte Werke. S. 760. «Жизнь кончается там, где начинается «Царствие Божие»...» (указ. соч. С. 38).

¹¹ Там же. S. 776. «Немецкая культура приходит в упадок» (указ. соч. С. 55).

¹² Ницше Ф. Полное собрание сочинений : в 13 т. Т. 6. С. 56.

не столько утверждая те или иные идеи, сколько сталкивая их. Разворачивается не классический философский дискурс, но игра различными перспективами.

2. Семнадцать тезисов о Делёзе (и Гваттари)

1. От Парменида до Гегеля метафизика занималась постулированием бытия как «единства многообразного». Делёз (и Гваттари) утверждает множественность концепта: «Концепт — это множественность, хотя не всякая множественность концептуальна. Не бывает концепта с одной лишь составляющей: даже в первичном концепте, которым «начинается» философия, уже есть несколько составляющих»¹³. Сразу же осуществляется размежевание с метафизической традицией, с онтологией тождества и универсального единства. Два момента заслуживают внимания. Первое: влияние Ницше, как того мыслителя, с которого начинается и предвосхищается поворот от единства к множественности и гетерогенности. Ницше раскрыл множественность субъекта, культуры, множественность и гетерогенность cogito, философии, языка, существования. Делёз в этом направлении — ученик и последователь, ницшеанец. Второе: установка на освобождение от Гегеля. У последнего: тождество включает различие (в качестве моментов, подлежащих снятию). У Делёза: различие производит тождество — в качестве фикции.

2. *«Действительно, любой концепт с конечным числом составляющих разветвляется на другие концепты, иначе составленные, но образующие разные зоны одного и того же плана, отвечающие на взаимно совместимые проблемы, участвующие в сотворчестве. Концепту требуется не просто проблема, ради которой он реорганизует или заменяет прежние концепты, но целый перекресток проблем, где он соединяется с другими, сосуществующими концептами».*

Разработка онтологии множественности и гетерогенности. Не только концепт множественен, но и множественных концептов — множество. Они гетерогенны не только в себе, но и по отношению друг к другу. Отсюда — усложнение картины: образ перекрестка. Концепты организованы по принципу сложного контрапункта. В принципе, все это есть у Гегеля, раскрывшего, текучесть и взаимный переход понятий. Но: у Гегеля эта полифония подчинена высшему единству Идеи и Духа, Тотальности. У Делёза — полифония рассогласованных и не примирённых голосов. Здесь влияние М. Бахтина, который превзошел Делёза и Гваттари вместе взятых¹⁴. Одно исследование по поэтике Достоевского по своей философской глубине и значимости намного превосходит все, что было написано французскими постструктуралистами.

3. *«Концепт — это событие, а не сущность и не вещь. Он есть некое чистое Событие, некая энтотэ, некая целостность — например, событие Другого или событие лица (когда лицо само берется как концепт). Или же птица как событие. Концепт определяется как неразделимость конечного числа разнородных составляющих, пробегаемых некоторой точкой в состоянии абсолютного парения с бесконечной скоростью».*

¹³ Здесь и далее в данном разделе все цитаты из Делёза и Гваттари даются из работы: Делёз Ж. Что такое философия? / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. СПб. : Алетейя, 1998. 288 с.

¹⁴ См. мою статью: Фаритов В. Т. Философские аспекты творчества М. М. Бахтина: онтология трансгрессии // Вопросы философии. 2016. № 12. С. 140—150.

Размежевание с метафизикой получает четкую формулировку. Метафизика — это учение о сущности вещей. Существуют вещи, тождество которых во времени обусловлено вневременными сущностями — идеями. Это учение Платона. Переход от сущностей и вещей к событию — это установка на преодоление платонизма — задача, поставленная Делёзом (без Гваттари) в «Логике смысла». Это ницшеанская позиция в онтологии. В отечественной мысли данная позиция была ясно и четко сформулирована Бахтиным: «Карнавал торжествует самую смену, самый процесс сменяемости, а не то, что именно сменяется. Карнавал, так сказать, функционален, а не субстанциален»¹⁵. От субстанции — к функции, от сущности — к событию. От трансценденции — к трансгрессии. М. Ю. Лотман: Событие — это «значимое уклонение от нормы (...поскольку выполнение нормы «событием» не является)». «Событие — всегда нарушение некоторого запрета, факт, который имел место, хотя не должен был его иметь»¹⁶. Нарушение запрета (границы) — трансгрессия.

4. *«Наконец, концепт недискурсивен, и философия не является дискурсивным образованием...»*

Философия не является дискурсом. Что есть дискурс? Это «текст, погруженный в жизнь»¹⁷. Дискурс устанавливает границы, задает и фиксирует направление разворачивания смысла. Дискурс фиксирует семантические инварианты («пропозиции») — переводя на язык онтологии, сущности, эйдосы. Но концепт не пропозиционален, не субстанциален, а функционален, событийен. Он нелокализуем, ускользает от инвариантов, нарушает границы. Концепт — трансгрессивен. Виртуален. «Это подвижные мосты». Следует уточнить, что метафизические философские высказывания, по крайней мере, обнаруживают установку на организацию дискурса. Хотя и они дискурсами не являются. Начиная с Ницше философия переходит к явному и открытому порождению концептов. «Человек есть мост, а не цель». Для Канта — цель, поскольку обладает субстанцией, есть «вещь в себе». У Ницше человек уже не вписывается в систему «вещь-сущность», но становится концептом, подвижным мостом, чье существование есть перманентное *Berwindung*, трансгрессия.

5. *«Концепты — это как множество волн, которые вздымаются и падают, тогда как план имманенции — это та единственная волна, которая их свертывает и развертывает. План облекает собой бесконечные движения, пробегающие его вперед и назад, а концепты — это бесконечные скорости конечных движений, которые всякий раз пробегают лишь свои собственные составляющие».*

Новый раздел посвящен разворачиванию концепта «плана имманенции». Снова артикулируется антиметафизическая направленность делёзианской философии: метафизика ориентирована на трансценденцию, Делёз утверждает философию как конституирование «плана имманенции». Содержание данного концепта раскрывается с помощью метафорического ряда. Представим, например,

¹⁵ Бахтин М. Проблема поэтики Достоевского. М. : Советская Россия, 1979. С. 144.

¹⁶ Лотман Ю. М. Структура художественного текста. Анализ поэтического текста. СПб. : Азбука, 2016. С. 292, 294.

¹⁷ Арутюнова Н. Д. Дискурс // Языкознание. Большой энциклопедический словарь / глав. ред. В. Н. Ярцева. М. : Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 136—137.

ткань. Складки на ткани — суть концепты, а сама ткань — план имманенции. Аналогичную идеи выражает метафора волн моря. Эта метафора была у Спинозы, когда тот говорил о модусах и субстанции. Спиноза — один из философов, оказавших существенное влияние на становление делёзианского образа мысли¹⁸. Но здесь прослеживается и влияние столь ненавистного Делёзу Гегеля. Гегелевская тотальность (*Allgemeinheit*) не трансцендентна, но имманентна. И она также включает в себя множество гетерогенных и подвижных, переходящих друг в друга моментов.

6. *«Все здесь захвачено движением, так что не остается места ни для субъекта, ни для объекта, которые могут быть только концептами. В движении находится сам горизонт: относительный горизонт отдалается по мере продвижения субъекта, в абсолютном же горизонте мы уже и всегда в плане имманенции»*

Это уже было у Гегеля — и в тотальности Идеи, и в тотальности Духа все захвачено движением, и здесь снимается противоположность между объектом и субъектом. У Гегеля субъект и объект оказываются лишь диалектическими моментами тотальности. Примечательно, что Делёз при всей антиметафизической и антигегельянской направленности своей мысли продолжает говорить об абсолютном горизонте. При этом движение концептов в плане имманенции не носит диалектического характера, оно трансгрессивно. В этом пункте Делёз уже ближе к ницшевскому учению о воле к власти как игре множества сил, игре, не имеющей никакой цели, чистый горизонт *Überwindung*. Здесь размежевание Делёза с Гегелем, не делающее, однако, его учение полностью свободным от наследия гегельянства.

7. *«В силу того, что план имманенции префилософичен и работает уже не с концептами, в нем требуется экспериментировать на ощупь, и при его начертании пользуются средствами не вполне благовидными, не вполне благоразумными и рациональными. Это могут быть средства из разряда грез, патологических процессов, эзотерических опытов, опьянения или трансгрессии. В плане имманенции нужно стремиться к линии горизонта — из такого похода возвращаются с опаленными глазами, пусть даже это глаза духа. Даже и у Декарта есть своя греза. Мыслить — всегда значит идти колдовским путем».*

В данном фрагменте прослеживается со всей очевидностью влияние Ж. Батая. Делёз и Гваттари продолжают движение маргинализации философского дискурса, движение, в результате которого философия перестает быть (или казаться) дискурсом. Исток философии видится не в устремлении к высшему и универсальному, но в обращении к трансгрессивным феноменам. Уже Ницше начал понимать философию как странствование по запретному, обращение к гонимому моралью. Батай возвел этот опыт в основу своей жизни и мысли. И Делёз уже в «Логике смысла», как и в своих поздних работах, уделил самое пристальное внимание философскому осмыслению паталогических процессов, опьянению и трансгрессии. Одновременно здесь продолжается философская рецепция психоанализа, осуществляемая в постструктурализме.

¹⁸ Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М. : ПЕР СЭ, 2001. 480 с.

8. «План имманенции — это как бы срез хаоса, и действует он наподобие решета. Действительно, для хаоса характерно не столько отсутствие определенностей, сколько бесконечная скорость их возникновения и исчезновения; это не переход от одной определенности к другой, а, напротив, невозможность никакого соотношения между ними, так как одна возникает уже исчезающей, а другая исчезает едва наметившись».

Вводится ключевой для Делёза и Гваттари концепт хаоса. Обращение к хаосу в постметафизической философии Европы было инициировано Ф. Ницше. Последний, находясь в ситуации кризиса платоновской метафизической традиции, актуализирует установки досократического периода греческой мысли. В делёзианской трактовке хаоса заметно влияние открытий в области квантовой физики. Хаос есть область предельных скоростей, где возникновение и уничтожение становятся неразличимы. В науке осуществляется «приостановка» бесконечных скоростей хаоса. В результате наука получает «объект» ценой отказа от бесконечности. Философия, напротив, направлена на такую организацию хаоса, при которой бесконечные движения будут сохранены в «плане имманенции». Сама философия не должна быть хаосом, но в философии должна быть «крупница хаоса». Ницше: «Нужно иметь хаос в себе, чтоб родить танцующую звезду».

9. «В общем, первыми философами были те, кто учредил план имманенции в виде сети, протянутой сквозь хаос. В этом смысле они противостояли Мудрецам — персонажам религии, жрецам, в понимании которых учреждаемый порядок всегда трансцендентен, устанавливается извне вдохновенным Эридой великим деспотом или величайшим из богов, в результате таких войн, перед которыми меркнет любой агон, и такой вражды, где изначально нет места испытаниям соперничества. Религия всегда там, где трансцендентность, вертикальное Бытие, имперское Государство на небесах или на земле, а философия всегда там, где имманентность, пусть даже она служит ареной для агона и соперничества (этого не опровергают и греческие тираны, так как они всецело на стороне сообщества друзей, проявляющегося сквозь все их безумнейшие и жесточайшие соперничества)».

Итак, философия есть «сеть, протянутая сквозь хаос». Сеть (как и решето) есть то, что одновременно и пропускает и задерживает. Она не останавливает движение (подобно науке), но осуществляет фильтрацию. Так раскрывается план имманенции, в котором концепты обладают подвижностью и открытостью. План имманенции трансгрессивен. Порядку трансгрессии противопоставляется порядок трансценденции. Для последнего характерны вертикальная направленность и ориентация на потустороннее. Порядок устанавливается высшей, деспотической и вне находящейся инстанцией. Это религия, государства и метафизическая философия. Как таковая философия, учреждающая планы, предполагает сложное и разнонаправленное движение в горизонтальной плоскости. В трансценденции утверждается вертикаль. Пафос делёзианства — ниспровержение вертикали трансценденции и утверждение горизонтали имманенции. Источник данного пафоса — ницшевская философия.

10. «Вместо того чтобы план имманенции образовывал Всецелость, имманентность оказывается имманентной Единому (в дательном падеже), то

есть на то Единое, в котором простирается и которому присваивается имманентность, накладывается другое Единое, на сей раз трансцендентное; по ту сторону каждого Единого появляется еще Единое — это и есть формула неоплатоников. Всякий раз когда имманентность толкуют как имманентную «чему-то», происходит смещение плана и концепта, так что концепт оказывается трансцендентной универсалией, а план — атрибутом внутри концепта. Превратно истолкованный таким образом план имманенции вновь порождает трансцендентность — отныне он просто поле феноменов, которое лишь во вторичном владении обладает тем, что изначально принадлежит к трансцендентному единству».

Ниспровержение платонизма остается главной темой и задачей делёзианско-гваттарианской философии. Французские постструктуралисты не отрицают Единого. Единое учреждается, разворачивается планом имманенции, оно само и есть этот план. Что их не устраивает, так это полагание Единого в качестве трансцендентной инстанции, по отношению к которому имманентное единство оказывается приложимо и подчинено через дательный падеж. В платонизме, а затем — в неоплатонизме происходит удвоение Единого. Через введение трансцендентной инстанции появляется Единое Единого. Единое теперь есть концепт, возведенный в статус «трансцендентального означаемого» (Деррида). План имманенции приобретает значение феноменальной области, репрезентирующей трансцендентное единство. Для Делеза и Гваттари подобная установка есть не что иное, как продукт путаницы и превратного истолкования.

11. *«В христианской философии ситуация еще более ухудшилась. Полагание имманентности осталось чисто философским учреждением, но теперь оно оказывается терпимо лишь в очень малых дозах, оно строго контролируется и обставляется со всех сторон требованиями эманативной и особенно креативной трансцендентности. Рискуя судьбой своего творчества, а то и собственной жизнью, каждый философ вынужден доказывать, что вводимая им в мир и дух доза имманентности не подрывает трансцендентности Бога, которому имманентность может быть присвоена лишь вторично (Николай Кузанский, Экхарт, Бруно). Религиозная власть требует, чтобы имманентность допускалась лишь местами или на промежуточном уровне, примерно как в каскадных фонтанах, где вода может недолго пребывать, «имманировать» на каждой ступени, но лишь при том условии, что она истекает из более высокого источника и стекает еще ниже (как выразился бы Валь, это трансасценденция и трансдесценденция)».*

Христианская философия рассматривается здесь как радикализация и усиление платонизма. Для западной ветви это действительно так. Христианская философия утверждает абсолютный приоритет трансценденции над имманенцией. Утверждает однозначный и односторонний приоритет трансцендентного Единого, исключаящего имманентное Единое (которое есть, напротив, Единое, включающее в себя множественное и гетерогенное). Подлинная философия (каковая по Делёзу и Гваттари всегда есть утверждение имманентности) теперь лишается чистой совести, оказывается вне закона и должна легализировать свое существование путем сведения всякой имманентности к высшему трансцендентному Единству. Так зачинается европейская

метафизика. И снова: пафос критики данной традиции берет свое начало от ницшевской философии. У Ницше, конечно, были предшественники. Но все они так или иначе — от Спинозы до Гегеля — устанавливали компромисс с трансценденцией. Ницше начинает разворачивать философию как утверждение плана имманенции без каких-либо уступок трансценденции.

12. *«Начиная с Декарта, а затем у Канта и Гуссерля, благодаря cogito появилась возможность трактовать план имманенции как поле сознания. Иными словами, имманентность стали считать имманентной чистому сознанию, мыслящему субъекту. У Канта этот субъект называется трансцендентальным, а не трансцендентным — именно потому, что это субъект поля имманенции любого возможного опыта, которым покрывается все, как внешнее, так и внутреннее. Кант отвергает всякое трансцендентное применение синтеза, зато он относит имманентность к субъекту синтеза как новому, субъективному единству. Он даже может позволить себе роскошь разоблачения трансцендентных Идей, сделав из них «горизонт» поля, имманентного субъекту. Но при всем том Кант находит новейший способ спасения трансцендентности: теперь это уже будет не трансцендентность Чего-то или же Единого, стоящего выше всех вещей (созерцание), а трансцендентность Субъекта, которому поле имманенции присваивается лишь постольку, поскольку принадлежит некоему «я», необходимо представляющему себе данный субъект (рефлексия). Мир греческой философии, не принадлежавший никому, все более и более переходит в собственность христианского сознания».*

В прочтении Делёза и Гваттари «имманентистами» оказываются и философы-трансценденталисты. В сознании — как «поле возможного опыта» — снимается оппозиция внешнего и внутреннего. При этом позиция Канта двойственна (так же, как и позиция Платона в данном отношении). С одной стороны, Кант отвергает трансцендентное как субстанцию: как «Что-то» и «Единое». Но, с другой стороны, Кант утверждает трансцендентальность Субъекта, которому принадлежит поле имманенции сознания. Тем самым метафизика оказывается спасена и обновлена. Дальнейшее развитие европейской философии — в XIX и XX будет так или иначе определяться этим напряжением между утверждающимся планом имманенции и подавляющей его автономность трансцендентной инстанции. Напряжение это будет определять характер философии Э. Гуссерля, характер философии К. Ясперса: «Так, у Ясперса план имманенции получает глубочайшее определение как «всеохватывающее», но в дальнейшем это всеохватывающее оказывается лишь вулканическим бассейном для извержений трансцендентного».

13. *«Имманентность имманентна только себе самой, и тогда уж она захватывает все, вбирает в себя Всецелость и не оставляет ничего такого, чему она могла бы быть имманентна».*

Здесь речь идет о чистой имманентности, не подчиненной трансцендентной инстанции. И Гегель выступал с критикой метафизической теории двух миров, утверждая имманентность тотальности. Но его имманентность оказалась имманентностью Идеи и Духа. Чистая имманентность предполагает устранение самой оппозиции имманентного и трансцендентного. Данная задача получит свое решение в учении Ницше. Не случайно, что К. Ясперс критиковал учение

Ницше именно за попытку утверждения в философии чистой имманентности, имманентности, не имеющей выхода к трансценденции, не нуждающейся в трансценденции. При этом философия Ницше сохраняет фундаментальную ориентацию на вечность, но вечность не трансценденции, а «имманенции» (вечное возвращение). Ясперс такого поворота не принял и подверг ницшевское учение критике под рубрикой «замена трансценденции и ее несостоятельность»¹⁹.

14. *«Мы упомянули Ницше потому, что мало кто из философов так много работал с концептуальными персонажами — как с симпатичными (Дионис, Заратустра), так и с антипатичными (Христос, Священник, Высшие люди, даже сам Сократ, ставший антипатичным персонажем...). Может показаться, что Ницше вообще отказывается от концептов. На самом деле им сотворены грандиозные и интенсивные концепты (“силы”, “ценность”, “становление”, “жизнь”, репульсивные концепты типа “обиды”, “нечистой совести”...), а равно и начертан новый план имманенции (бесконечные движения воли к власти и вечно возвращения), переворачивающий весь образ мысли (критика воли к истине). Просто у него замешанные в деле концептуальные персонажи никогда не остаются лишь подразумеваемыми. Правда, в своем непосредственном проявлении они выглядят несколько двойственно, и потому многие читатели рассматривают Ницше как поэта, духовидца или мифотворца. Однако концептуальные персонажи, у Ницше и вообще повсюду, — это ни мифические олицетворения, ни исторические личности, ни литературно-романические герои. Дионис у Ницше столь же немифичен, как Сократ у Платона неисторичен. Становление — не то же, что бытие, а Дионис здесь становится философом, тогда как сам Ницше становится Дионисом. Это опять-таки началось еще у Платона: заставив Сократа стать философом, он сам стал Сократом».*

Ницше выходит на сцену. В качестве философа, чье учение изобилует концептуальными персонажами. И в качестве концептуального персонажа самого Делеза (написавшего о Ницше две книги). Нельзя ли сказать о Ницше Делёза то же самое, что Делёз сказал о Сократе Платона? Подобно Хайдеггеру и Ясперсу, Делёз видит в Ницше великого философа, создателя «грандиозных» концептов и нового плана имманенции, который — переворачивает «весь образ мысли». И вместе с тем, Ницше Делёза «неисторичен». Он сам у Делёза — концептуальный персонаж, который производит движение мысли, становление мысли в начертанном в делёзианской философии плане. Или, предположив обратное: сам Делёз и иже с ним суть лишь еще одни концептуальные персонажи Ницше...

15. *«Можно заметить, что любой человек — в любом возрасте, как в бытовых мелочах, так и в самых ответственных испытаниях, — ищет себе территорию, переживает или сам осуществляет детерриториализации, а затем ретерриториализуется практически в чем угодно — воспоминании, фетише, грезе».*

Устанавливается ряд концептов: территория, детерриторизация, ретерриторизация. М. Хайдеггер вначале одного из своих лекционных курсов

¹⁹ Ясперс К. Ницше: Введение в понимание его философствования. СПб. : Владимир Даль, 2004. 630 с.

приводит определение философии, данное Новалисом: «Философия есть, собственно, ностальгия, тяга повсюду быть дома». Сам Хайдеггер даёт такое пояснение этому определению: «Подобной тягой философия может быть только когда мы, философствующие, повсюду *не* дома»²⁰. В нашем понимании territorization предполагает установку границ — пространственных, социальных, мыслительных, духовных. Движение детерриторизации есть трансгрессия: неизбежное нарушение установленных границ, выход за положенные пределы, смещение горизонтов, точки бифуркации. Странничество, уход в лес (Waldgänger Фридриха Юнгера), партизанская война. Ретерриторизация есть вторичное установление границ в области виртуального (в «воспоминании, фетише, грезе»). Ницше осуществлял попытки territorization в науке, в филологии, в базельской профессуре, в учении Шопенгауэра и музыке Вагнера. Он детерриторизовался в болезни (продолжительные мигрени, нарушение сна, рвота со слизью), странничестве (Heimatlos), в магргинализации философского мышления (то есть, в своей философии). Ретерриторизовался он в безумии, когда после недолгого пребывания в сумасшедшем доме вернулся к себе домой, к матери.

16. *«В нас мыслит тот или иной концептуальный персонаж, который, быть может, до нас и не существовал». «Как писал Ницше, философия изобретает способы существования или жизненные возможности»*

Хайдеггер где-то, кажется, писал: мысль мыслит сама себя. Мысль экстаична, она есть выход вне себя и одновременно единство своих экстаисов (историчность). Для Делёза мысль есть не бытие (в парменидовском смысле), но становление. Мыслить — значит перестать быть собой, выйти за свои собственные пределы и дать возможность через себя (или через отвержение себя) раскрыться другим горизонтам существования, другим жизненным возможностям. Мыслить — значит быть не собой, но становиться различными концептуальными персонажами. И через это становление и не-бытие собой дать возможность прийти к бытию концептуальным персонажам (которых, до нас, может быть, и не существовало). Бытие концептуальных персонажей есть не наличие (Dasein в том смысле, в каком данный термин употреблялся, например, у Гегеля), но становление, незавершенный переход, трансгрессия.

17. *«Концептуальный персонаж и план имманенции взаимно предполагают друг друга. То персонаж как бы предшествует плану, то как бы возникает вслед за ним. Дело в том, что он дважды появляется, дважды служит посредником. С одной стороны, он погружается в хаос и добывает оттуда определения, из которых делает диаграмматические черты плана имманенции; он как бы достаёт из хаоса-случая пригоршню костей и бросает их на стол. С другой стороны, каждой выпадающей кости соответствуют у него интенсивные черты некоего концепта, который отныне будет занимать собой ту или иную область на поверхности стола, — по ней словно разбегаются трещины согласно шифрам костей. Таким образом, концептуальный персонаж со своими личностными чертами служит посредником между хаосом и диаграмматическими чертами плана имманенции, но также и между самим планом и интенсивными чертами заселяющих его концептов».*

²⁰ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М. : Республика, 1993. С. 330.

Образ броска игральных костей Делёз использовал в своей работе о Ницше. Использовал этот образ и сам Ницше. Например: «Что ты место танцев для божественных случаев, что ты божественный стол для божественных игральные костей и играющих в них!» И еще: «Ибо земля есть стол богов, дрожащий от новых творческих слов и от шума игральные костей». Восходит данный образ к Гераклиту. С позиций популярного в наше время синергетического подхода ситуация броска костей есть хаос. Выпадение той или иной комбинации означает генерацию информации. Отсюда: «порядок из хаоса». Ницше: «Я говорю вам: нужно носить в себе еще хаос, чтобы быть в состоянии родить танцующую звезду. Я говорю вам: в вас есть еще хаос». Делёз последователен в своей ориентации на онтологию трансгрессии. План имманенции раскрывается не из трансцендентного истока, но из хаоса посредством концептуального персонажа и концептов.

3. Призраки картезианства

По отношению к Канту и Гегелю трансцендентальная феноменология продолжает классическую тенденцию с ее ориентацией на сознание как на единственный источник смыслообразования. Более того, в радикализации этой тенденции Гуссерль может даже соперничать с Гегелем: отказ от полагания мира как существующего вне сознания, поначалу выполнявший методологическую функцию, привёл в конечном итоге к недопущению бытия мира вне восходящего к трансцендентальному субъекту поля интенциональных актов сознания. Приоритет сознания как источника бытия мира базируется на трансценденталистской предпосылке тотальности и присутствия как условия единства и тождества всех явлений. На этом основании П. Рикёр говорит об утрате онтологического измерения феноменов в гуссерлевской феноменологии²¹.

До «Картезианских размышлений» Гуссерль не высказывал притязаний на онтологию. Он занимался исследованием сознания и его феноменов, оставляя вопросы бытия за скобками. С «Картезианских размышлений» начинается онтологизация феноменологии. Из метода феноменология превращается в учении о бытии. Гуссерль преодолевается Хайдеггером в его учении о бытии как таковом, вне ориентации на сознание. И у Сартра в его понимании сознания как трансцендентального поля, не привязанного к мыслящему (картезианскому) субъекту. Трансцендентализм Гуссерля скорее обращен назад, чем вперед. Звезда трансцендентализма уже погасла, но свет от нее продолжает еще идти. Таково значение учения Гуссерля в историко-философском контексте.

В «Картезианских размышлениях» ставится задача возобновления проекта философии эпохи Нового времени и Просвещения — проекта построения философии как универсальной науки. Установки картезианства подлежат как актуализации, так и очищению. Декарт должен быть возобновлен не в его фактическом, наличном, обусловленном временем положении, но в его истине, в его феноменологической чистоте и очевидности. Картезианский проект должен

²¹ Рикер П. Кант и Гуссерль. Интенциональность и текстуальность // Философская мысль Франции XX века. Томск : Водолей, 1998. С. 163—193.

быть представлен в качестве феномена, в своей ноэватической чистоте и универсальности. С большей силой эта установка будет выражена в «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии».

Задача Гуссерля — раскрыть идею подлинной науки, т. е. науки в ее ноэватическом плане. Двигаясь в указанном направлении Гуссерль приходит к идее очевидности. «В очевидности вещь предстает как *она сама*»²².

Очевидность определяется как обращенность умственного взора к самому существу, как оно есть, в его идеи. Трансформация платонизма через картезианство (учение о врожденных идеях), кантианство (учение об идеях чистого разума) получает новый импульс в феноменологии Гуссерля. Путеводной нитью оказывается старый идеал подлинной науки. Основная идея феноменологии дана в первой главе «Смысла жизни» Е. Трубецкого. Но Трубецкой уже в будущем, Гуссерль остался в прошлом европейской культуры, которое он стремится унести с собой.

Философия, согласно Гуссерлю, ориентирована не просто на обнаружение очевидности, но на раскрытие аподиктической очевидности, бытийное содержание которой гарантировано раз и навсегда, каковая обеспечивает немыслимость небытия вещей. Картезий, как тень отца Гамлета, со всей очевидностью направляет здесь ход рассуждений Гуссерля. Задача поставлена четко и ясно: отомстить за смерть отца (разума с его просвещенческими идеалами), который умер не своей смертью, но был предательски убит иррационалистами (Ницше, Хайдеггером и проч. представителями философии жизни, экзистенциализма и т. п.).

Утверждение очевидности *ego cogito* требует предварительного ниспровержения очевидности мира. По этому пути шел Картезий. Этим же путем идет и Гуссерль, заявляя: очевидность бытия мира неаподиктична. Это первый удар шпагой, поражающий спрятавшегося за занавеской Полония.

Теперь на сцену выходит картезианский субъект. После того как очевидность мира потонула в картезианском сомнении (гуссерлевском «эпохе»), остается чистая жизнь собственного сознания. Бытие мира определяется в качестве *cogitationes*. Мое бытие — чистое *ego* с чистыми потоками *cogitationes*. Мир получает бытийный статус феномена трансцендентального субъекта. Гамлет ставит свой знаменитый вопрос: быть или не быть. Теперь, после того как *ego cogito* было определено в качестве единственной бытийной основы очевидности, ставится вопрос о содержании этих *cogitations* и определении их истинности. Гуссерль осознает опасность своего положения: «мы вообще находимся в опасном пункте». Ниже будет дано пояснение: «здесь мы стоим как бы над крутым горным склоном, и от того, сможем ли мы спокойно и уверенно двигаться дальше, зависят наши жизнь или смерть в философии». Быть или не быть...

Философ пытается разобраться с тенью. Декарт не постиг смысла трансцендентальной субъективности, «не переступил порог подлинной трансцендентальной философии». Декарт совершил роковой поворот, «превращающий *ego* в *substantia cogitans*». Благодаря этому повороту он, Картезий, «стал **отцом** абсурдного

²² Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб. : Наука, 2001. С. 62.

трансцендентального реализма»²³. Ошибки отца должен исправить сын. Сын идет дальше отца. Не достаточно лишь подвергнуть процедуре эпохе бытийственность мира. И в самом моем Я есть много от мира, то, что также подлежит редукции: это мое психологическое Я. Я как этот вот человек должен быть редуцирован «к царству опыта трансцендентально-феноменологического самопознания».

Гуссерль теперь стоит у врат новой онтологии. Результатом предшествующих размышлений должно стать раскрытие «новой бесконечной сферы бытия как сферы нового, трансцендентального опыта». Можно сказать, что основанием феноменов сознания является само сознание и его интенциональная активность. Но так понимаемое сознание уже не соотносится ни с чем иным даже в качестве собственных моментов. Концепция интересубъективности будет разработана *ad hoc* — с целью устранения угрозы солипсизма, к которому в итоге стала приводить трансцендентальная феноменология. Гуссерль предложил инструментарий для анализа сознания, дающий очень точные результаты и помимо философии применявшийся так же в психологии, психиатрии и социальных науках, но в своих онтологических положениях его учение представляет лишь доведение до крайности тенденций метафизики Нового времени. Превращение феноменологии из методологии в онтологию ведет только к апориям и парадоксам. Тезис Хайдеггера, что онтология возможна только как феноменология, говорит о том, что феноменология является именно адекватным методом для разработки онтологии, но не онтологией собственно. Хайдеггер и есть тот самый Фортинбрас, который придет на смену обреченному на гибель Гамлету. Гамлету не суждено взойти на царский трон. Времена уже не те.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Арутюнова Н. Д.* Дискурс // Языкознание. Большой энциклопедический словарь / глав. ред. В. Н. Яреца. Москва : Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 136–137.
2. *Бахтин М.* Проблема поэтики Достоевского. Москва : Советская Россия, 1979. 320 с.
3. *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. Санкт-Петербург : Наука, 2001. 316 с.
4. *Делёз Ж.* Что такое философия? / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. 288 с.
5. *Делёз Ж.* Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. Москва : ПЕР СЕ, 2001. 480 с.
6. *Конев В. А.* Смысл культуры. Самара : Самарский университет, 2016. 276 с.
7. *Лотман Ю. М.* Структура художественного текста. Анализ поэтического текста. Санкт-Петербург : Азбука, 2016. 704 с.
8. *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений : в 13 т. Т. 6: Сумерки идолов. Антихрист. Эссе homo. Дионисовы дифирамбы. Ницше contra Вагнер. Москва : Культурная революция, 2009. 408 с.
9. *Ницше Ф.* Философия в трагическую эпоху греков // Полное собрание сочинений : в 13 т. Т. 1/1: Рождение трагедии. Из наследия 1869-1873 годов. Москва : Культурная революция, 2012. С. 329.

²³ *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб. : Наука, 2001. С. 83.

10. *Рикер П.* Кант и Гуссерль. Интенциональность и текстуальность // Философская мысль Франции XX века. Томск : Водолей, 1998. С. 163–193.
11. *Фаритов В. Т.* Философские аспекты творчества М. М. Бахтина: онтология трансгрессии // Вопросы философии. 2016. № 12. С. 140–150.
12. *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. Москва : Республика, 1993. 447 с.
13. *Херрманн Ф.-В. фон.* Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Санкт-Петербург ; Минск : Профилен, 2000. 192 с.
14. *Ясперс К.* Ницше: Введение в понимание его философствования. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2004. 630 с.
15. *Nietzsche F.* Gesammelte Werke. Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012.



УДК 159.9; 168

Ч. ДАРВИН О ВЫРАЖЕНИИ ЭМОЦИЙ: СУДЬБА ОСНОВНЫХ ИДЕЙ

© А. Е. Сериков

Сериков Андрей Евгеньевич
кандидат философских наук,
доцент
заведующий кафедрой
гуманитарных
и естественнонаучных
дисциплин
Самарская
гуманитарная академия
e-mail: aeserikov@mail.ru

Обсуждаются основные идеи Дарвина об эмоциональных выражениях лица и их эволюции. Эти идеи почти не были восприняты научным сообществом в первой половине XX в., но затем некоторые из были развиты группой Пола Экмана и стали конвенциональными для многих современных ученых. Однако большинство вопросов Дарвина об эмоциях и выражениях лица до сих пор не получили однозначных ответов, и требуются дальнейшие исследования для того, чтобы найти приемлемые объяснения имеющихся эмпирических фактов.

Ключевые слова: эмоциональные выражения, выражение лица, прототипы, базовые эмоции, психофизиологические состояния, эволюция, ламаркизм, естественный отбор, Чарльз Дарвин.

Первое издание книги Чарльза Дарвина (1809-1882) «О выражении эмоций у человека и животных» вышло в 1872 г., когда Дарвин был уже в преклонном возрасте и после того, как были опубликованы «Происхождение видов путем естественного отбора» (1859) и «Происхождение человека и половой отбор» (1871). В отличие от этих, более известных и широко обсуждаемых трудов, книга о выражении эмоций поначалу не вызвала особого интереса в научном обществе. Ситуация изменилась только в 1970-х гг., т. е. спустя целый век, когда к дарвиновским идеям об эмоциях было привлечено внимание благодаря работам Уоллеса Фризена (род.1933) и Пола Экмана (род.1934). В настоящее время у всех, кто занимается исследованием эмоций, считается хорошим тоном ссылаться на Дарвина,

при этом часто спорят о том, что именно имел в виду Дарвин и можно ли подтвердить его идеи эмпирически. Таким образом, обсуждение его идей является хорошим введением в современные научные и философские дискуссии о сущности эмоций.

Основной источник в данном вопросе — это текст самого Дарвина. Некоторые издания можно найти в свободном доступе, например, первое издание¹ или американское издание 1897 года². Кроме того, есть несколько русскоязычных изданий. Первый русский перевод книги Дарвина об эмоциях под редакцией А. О. Ковалевского делался с корректурных листов, присланных самим Дарвиным, и публиковался одновременно с английским оригиналом³. Существует современный репринт этого перевода⁴. Также есть вариант перевода, подготовленный для академического издания 1953 г.: «В основу коренным образом переработанного профессором С. Г. Геллерштейном перевода монографии «Выражение эмоций у человека и животных» положены переводы В. О. Ковалевского и отчасти Ф. Н. Крашенинникова. Добавления и примечания ко второму английскому изданию этой работы, сделанные сыном Ч. Дарвина Френсисом по черновым материалам отца, заключены в квадратные скобки»⁵. Этот перевод в 2001 г. был переиздан отдельной книгой⁶, и еще было несколько изданий с предисловием, послесловием и комментариями П. Эжмана⁷.

Во Введении Дарвин упоминает довольно много своих предшественников, рассматривавших интересующий его вопрос о выражении эмоций, многим он благодарен за те или иные идеи или материалы. В частности, он выражает благодарность Гийому-Бенжамену Дюшену (1806-1875), автору «Механизмов человеческой физиогномики» (1862)⁸ за разрешение использовать его фо-

¹ Darwin C. The Expression of the Emotions in Man and Animals, L.: John Murray, Albemarle st., 1872. URL: https://pure.mpg.de/rest/items/item_2309885_4/component/file_2309884/content (дата обращения: 21.11.18).

² Darwin C. The Expression of the Emotions in Man and Animals, N.-Y.: D. Appleton and Company, 1897. URL: http://darwin-online.org.uk/converted/pdf/1897_Expression_F1152.pdf (дата обращения: 21.11.18).

³ Дарвин Ч. О выражении ощущений у человека и животных / под ред А. Ковалевского. С.-Петербург : Типография Ф. С. Сущинского, 1872.

⁴ Дарвин Ч. О выражении ощущений у человека и животных / пер., проверенный по последнему англ. изд., под ред. академика А. О. Ковалевского: Типография А. Пороховщикова, 1896. М. : Книга по Требованию, 2012. URL: <http://static.my-shop.ru/product/pdf/118/1171937.pdf> (дата обращения :21.11.18).

⁵ Дарвин Ч. Соч. в 12 т. Т. 5: Происхождение человека и половой отбор. Выражение эмоций у человека и животных / под ред Е. П. Павловского. М.; Л. : Изд-во АН СССР, 1953. С. 12. URL: <http://libed.ru/knigi-nauka/357653-1-akademija-nauk-sssr-proishozhdenie-cheloveka-polovoy-otbor-emociy-cheloveka-zhivotnih-pavlovskogo-akademika-redak.php> (дата обращения: 21.11.18).

⁶ Дарвин Ч. О выражении эмоций у человека и животных. СПб. : Питер, 2001.

⁷ Дарвин Ч., Эжман П. О выражении эмоций у человека и животных / под ред. Е. П. Ильина. 4-е изд. СПб. : Питер, 2013.

⁸ Duchenne G.-B. Mécanisme de la Physiologie Humaine ou Analyse Électro-Physiologique de l'Expression des Passions. Paris: Imprimerie de L.Martinet, 1862. URL: <https://ia800207.us.archive.org/6/items/Duchenne1862oj91W/Duchenne1862oj91W.pdf> (дата обращения: 22.11.18).

тографии. Он восхищается эром Чарльзом Беллом (1774-1842) и использует иллюстрации из его «Анатомии и философии выражения» (1806), 3-е расширенное издание которой (1844)⁹ было у Дарвина в личной библиотеке: «Про него с полным правом можно сказать, что он не только заложил фундамент этого предмета, как отрасли науки, но и воздвиг на нем стройное здание. Его труд глубоко интересен во всех отношениях; он содержит живое описание различных эмоций и замечательно хорошо иллюстрирован»¹⁰.

Однако восхищение предшественниками не мешает Дарвину критиковать их за отсутствие эволюционной точки зрения. В качестве единственного современника, попытавшегося объяснить выражение эмоций эволюционно, он называет Герберта Спенсера (1820-1903). «За исключением Спенсера, великого истолкователя принципа эволюции, все авторы, писавшие о выражении, были, по видимому, твердо убеждены, что виды, включая, конечно, и человека, появились на свет в своем настоящем состоянии»¹¹. Дарвин пишет, что в сочинении Ч.Белла ему показался крайне неудовлетворительным «взгляд, будто человек сотворен был с определенными мышцами, специально приспособленными для выражения его чувств. Мне казалось более вероятным, что привычка выражать наши чувства определенными движениями, хотя она в настоящее время сделалась врожденной, была в свое время каким-то путем постепенно приобретена»¹². Дарвин видел основной смысл своей работы именно в том, чтобы обосновать эволюцию выражения эмоций, а для этого ему нужно было описать различные эмоциональные состояния, найти аналогии между состояниями человека и животных, описать возможные механизмы эволюции выражения этих состояний у предков человека.

Дарвин хотел решить данные задачи на основе эмпирических наблюдений, «опереться, по возможности, на более твердую почву и, независимо от ходячего мнения, удостовериться, насколько определенные движения черт лица и жесты действительно выражают определенное душевное состояние»¹³. Для этого он применил ряд методов, большинство из которых изобрел заново: 1) наблюдать проявление эмоций у маленьких детей и сравнивать с проявлением эмоций у взрослых; 2) изучать душевнобольных и сравнивать их со здоровыми людьми; 3) демонстрировать фотографии различных выражений лица и опрашивать респондентов различного пола и возраста о предполагаемом состоянии сфотографированного человека; 4) анализировать произведения изобразительного искусства; 5) провести опрос респондентов, наблюдавших проявление эмоций у представителей различных рас и культур; 6) наблюдать за проявлением различных состояний у животных и сравнивать его с выражением аналогичных состояний у человека.

⁹ Bell C. K. H. The Anatomy and Philosophy of Expression as Connected with the Fine Arts. Third edition, enlarged. L.: John Murray, Albemarle st., M.DCCC.XLIV. URL: <https://ia800207.us.archive.org/30/items/Bell1844nu34M/Bell1844nu34M.pdf> (дата обращения: 22.11.18).

¹⁰ Дарвин Ч. О выражении эмоций у человека и животных. СПб. : Питер, 2001. С. 3.

¹¹ Там же. С. 9.

¹² Там же. С. 18.

¹³ Там же. С. 12.

Очевидно, что с точки зрения самого Дарвина, основным научным результатом, изложенным в его книге, были три принципа эволюции выражения эмоций: принцип *полезных ассоциированных привычек*, принцип *антитезы* и принцип *прямого действия нервной системы*. Об их важности говорит тот факт, что Дарвин посвящает им первые три главы своей книги, а затем еще раз формулирует и обсуждает их в четырнадцатой заключительной главе.

«Первый принцип гласит: если движения, полезные для удовлетворения какого-нибудь желания или для облегчения какого-нибудь ощущения, повторяются часто, то они становятся настолько привычными, что выполняются всякий раз, когда мы испытываем то же самое желание или ощущение, хотя бы в очень слабой степени, независимо от того, полезны ли эти движения или нет.

Второй принцип — это принцип антитезы. Привычка произвольно выполнять противоположные движения под влиянием противоположных импульсов прочно установилась у нас благодаря всей практике нашей жизни. Поэтому, если мы, согласно первому нашему принципу, неизменно выполняем определенные действия при определенном душевном состоянии, то при возникновении противоположного настроения мы должны обнаружить сильную и произвольную тенденцию к выполнению прямо противоположных действий, независимо от того, полезны ли они или нет.

Согласно третьему принципу, возбужденная нервная система оказывает непосредственное воздействие на тело, независимо от воли и в значительной мере независимо от привычки»¹⁴.

Примером действия принципа полезных ассоциированных привычек может быть эволюция чихания или кашля: согласно Дарвину, первоначально они были нужны для удаления раздражающих веществ из воздушных проходов и постепенно стали врожденным свойством многих млекопитающих. Другой пример: широко раскрытые глаза как часть поведения в опасной ситуации первоначально были нужны для лучшего обзора и постепенно стали бессознательным и неконтролируемым элементом выражения испуга.

Принцип антитезы Дарвин поясняет, противопоставляя агрессивные и дружелюбные проявления домашних животных. Агрессивные позы кошек или собак можно объяснить, исходя из первого принципа. Например, поднятый вверх хвост и вставшая дыбом шерсть у собаки делает ее более сильной в глазах противника. Агрессивная поза кошек — это поза затаившегося охотника. Т.е., согласно Дарвину, принятие агрессивной позы могло быть полезным и поэтому «ненамеренным». А проявление дружелюбия выглядит как полная противоположность агрессии и само по себе не содержит каких-либо полезных элементов.

Третий принцип Дарвин связывает с возможностью действия, обусловленного строением нервной системы. «Хорошим примером этого служат такие явления, как дрожание мышц, потоотделение, изменение выделений пищеварительного канала и желез при различных эмоциях и ощущениях»¹⁵.

Обратите внимание, что Дарвин недвусмысленно допускает бесполезность тех или иных унаследованных от предков выражений, что вступает в противоречие с распространенным в классическом эволюционизме тезисом о

¹⁴ Там же. С. 328—329.

¹⁵ Там же. С. 75.

естественном отборе только полезных адаптаций. Кроме того, в приведенной формулировке принципов очевидна приверженность Дарвина ламаркистскому тезису о наследовании свойств, приобретенных в ходе упражнения органов: Дарвин предполагает, что какие-то выражения могли быть полезны и имели осознаваемый смысл для предков человека, а затем стали привычкой и перешли к потомкам в качестве уже врожденного биологического свойства организма.

Мы привыкли читать в учебниках, что Жан Батист Ламарк (1744-1829) объяснял эволюцию законом упражнения и неупражнения органов, а Дарвин противопоставил этому закону принцип естественного отбора, поэтому в книге самого Дарвина бросается в глаза его ламаркизм. Дарвин почти ничего не пишет о естественном отборе эмоциональных выражений, зато очень много рассуждает о том, что эмоциональные выражения первоначально могли быть частью сознательных и постепенно превратившихся в привычку действий, затем унаследованных.

Эти ранние объяснения Дарвина выглядят радикально иначе, чем более поздние объяснения эволюционистов XX-го века, даже тех, которые сами называли себя дарвинистами. Например, Конрад Лоренц (1903-1989) в книге «Агрессия» (1963) подробно анализирует так называемый ритуал натравливания у утиных птиц, когда при столкновении двух пар одна из самок в ярости продвигается к враждебной паре, а затем убегает назад под защиту своего самца. Он наглядно демонстрирует, что этот ритуал имеет схожие черты у родственных видов, но при этом варьируется от реального проявления агрессии и испуга у одних видов до чисто символического замещающего действия у других. «В своем первоначальном виде эта последовательность действий совершенно произвольна по форме, в зависимости от игры противоположных побуждений, стимулирующих утку. <...> Например, у нашей европейской пеганки весь этот процесс не содержит никаких закрепленных ритуалом элементов, кроме определенного движения головы, связанного с особым звуком. <...> У близкородственного огаря, обитающего в Восточной Европе и Азии, это натравливание уже несколько более ритуализировано. <...> У настоящих уток — к которым принадлежит и наша кряква, предок домашней утки, — натравливание-через-плечо-назад превратилось в единственно возможную, обязательную форму движения»¹⁶. Идея заключается в том, что основой похожего, но различного поведения близких видов, является унаследованная мутация в генах, а новая форма поведения играет новую, например, коммуникативную роль в жизни животных, причем у разных видов эта новая форма может приобрести различное коммуникативное значение.

Аналогичным образом, согласно Лоренцу, человеческая улыбка могла эволюционно произойти от перенаправленного агрессивного оскала предков человека. «Наш человеческий смех, вероятно, тоже в своей первоначальной форме был церемонией умиротворения или приветствия. <...> У наших ближайших родственников — у шимпанзе и гориллы — нет, к сожалению, приветственной мимики, которая по форме и функции соответствовала бы смеху. Зато есть у

¹⁶ Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло») / пер. с нем. Г. Ф. Швейника. М. : Прогресс, 1994. С. 64–66.

многих макак, которые в качестве жеста умиротворения скалят зубы — и время от времени, чмокая губами, крутят головой из стороны в сторону, сильно прижимая уши»¹⁷.

Это очень сильно отличается от того, что писал про смех и улыбку Дарвин. Он считал, что улыбка эволюционировала от смеха, а смех первоначально — это просто выражение радости и счастья. «Мы можем с уверенностью полагать, что смех как выражение удовольствия или радости был присущ нашим прародичам задолго до того, как они заслужили имя человека; ибо очень многие породы обезьян издают при удовольствии повторяющийся звук, несомненно, аналогичный нашему смеху, и часто сопровождающийся у них вибрирующими движениями челюстей и губ, причем углы рта оттягиваются назад и вверх, на щеках образуются складки и даже появляется блеск в глазах»¹⁸. Судя по всему, смех рассматривался Дарвиным в качестве результата прямого действия нервной системы. В третьей главе, где Дарвин описывает соответствующий принцип, он пишет: «Радость ускоряет кровообращение, которое возбуждает мозг, а он в свою очередь оказывает обратное действие на все тело. Все эти бесцельные движения и усиление деятельности сердца можно приписать главным образом возбужденному состоянию сенсорной сферы и вызываемому этим состоянием избытку нервной силы, лишенной определенного направления, как это утверждает Герберт Спенсер»¹⁹.

Один из наиболее значимых общих выводов Дарвина заключается в том, что «главные выразительные движения, производимые человеком и низшими животными, в настоящее время носят врожденный или наследственный характер; другими словами, этим движениям не обучаются»²⁰. Кроме того, Дарвин делает заключение, что «молодые и старые представители совершенно различных человеческих рас, а также и различных видов животных, выражают одинаковые душевные состояния одними и теми же движениями»²¹. Но это касается далеко не всех выразительных движений, существуют выражения и жесты, специфические для различных культур, которые заучиваются «подобно словам языка. К числу таких жестов относится, по-видимому, складывание ладоней поднятых рук и поднимание глаз во время молитвы. К ним же относятся поцелуи, выражающие привязанность...»²² Дарвин предполагает, что способность распознавать врожденные выражения эмоций также является врожденной («инстинктивной»), но пишет, что этот вопрос остается для него «неясным»²³. В самом конце книги Дарвин высказывает мнение, что «язык эмоций, без сомнения, имеет большое значение для благополучия человечества» и что «предмет этот заслуживает дальнейшего изучения»²⁴.

¹⁷ Там же. С. 181.

¹⁸ Дарвин Ч. О выражении эмоций у человека и животных. С. 340.

¹⁹ Там же. С. 70.

²⁰ Там же. С. 331.

²¹ Там же. С. 332.

²² Там же.

²³ Там же. С. 337.

²⁴ Там же. С. 345.

К сожалению, это пожелание Дарвина и его идеи об эволюции эмоций очень долго не находили отклика в научных кругах. В сборнике «Darwin and Facial Expression» (1972)²⁵, вышедшем под редакцией Пола Экмана к 100-летию публикации книги Дарвина, Экман цитирует известного американского биолога и историка науки Майкла Т. Гизелина (род. 1939). Согласно Гизелину, книга Дарвина о выражении эмоций «не была должным образом понята, причина в том, что она представляет собой исторический тупик. Никто не взял на себя ответственность за то, чтобы осмыслить и развить содержащиеся в ней идеи, хотя этот труд постоянно перечитывался, и хотя он стал предметом разнообразных споров ... существует мало свидетельств тому, что подлинная ценность этой книги получила достойное ее признание»²⁶.

Экман называет пять причин такой реакции на книгу Дарвина. Первая причина — это антропоморфизм Дарвина, без каких-либо сомнений использовавшего понятия, основанные на человеческом опыте, при описании поведения животных. Вторая причина — относительная ненадежность эмпирических данных, используемых Дарвиным, так как он основывает свои выводы на относительно небольшом количестве наблюдений и не делает принципиального различия между наблюдением и интерпретацией. Третья причина неприятия дарвиновских идей заключается в том, что они противоречили господствующим в первой половине XX века научным направлениям: бихевиоризму в психологии и культурному релятивизму в социальных науках. Четвертая причина — это ламаркизм Дарвина, казавшийся несовместимым с теорией естественного отбора. Пятая причина — приверженность Дарвина дедуктивному методу, в то время как исследованием поведения и выразительных движений животных в XX веке занимались этологи, склонявшиеся к индуктивизму. В связи с этим Экман цитирует Конрада Лоренца: «Незыблемый закон индуктивного метода естественных наук заключается в том, чтобы сначала просто наблюдать, абсолютно отрешившись от любой предварительно заготовленной теории и даже рабочей гипотезы». «Трудно представить себе более вредный и разрушительный софизм, — комментирует Экман. — Дарвин на протяжении всей своей работы, включая труды, посвященные поведению, занимал диаметрально противоположную методологическую позицию. Стоит ли удивляться, что он не получил заслуженного признания»²⁷.

Публикации Уоллеса Фризена и Пола Экмана с соавторами²⁸ стали началом своеобразного ренессанса дарвиновских идей о врожденности и универсальности

²⁵ Русский перевод издан как: *Экман П. Эволюция Эмоций*. СПб.: Питер, 2018.

²⁶ Цит. по: *Экман П. Эволюция Эмоций*. СПб.: Питер, 2018. URL: https://www.psychol-ok.ru/lib/ekman_p/ee/ee_01.html (дата обращения: 27.11.18).

²⁷ Там же.

²⁸ *Ekman P. & Friesen W. V. (1967). Head and Body Cues in the Judgement of Emotion: A Reformulation. Perceptual and Motor Skills, 24, 711-724. URL: https://1ammce38pkj41n8xkp1iocwe-wpengine.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/2013/07/Head-And-Body-Cues-In-The-Judgement-Of-Emotion-A-Reformulat.pdf*; *Ekman, P. & Friesen, W. V. (1968). Nonverbal Behavior in Psychotherapy Research. In Shlien, J. (Ed.), Research in Psychotherapy, Vol. 3 (pp. 179-216). Washington, D.C.: American Psychological Association. URL: https://1ammce38pkj41n8xkp1iocwe-wpengine.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/2013/07/Nonverbal-Behavior-In-Psychotherapy-Research.pdf*; *Ekman, P., Sorenson, E. R., & Friesen,*

основных эмоциональных выражений. В настоящее время говорят о «группе Пола Экмана» (Paul Ekman Group) – сообществе ученых, регулярно исследующих проблемы выражения и распознавания эмоций²⁹. Постепенно они убедили очень многих представителей научного сообщества в том, что существуют врожденные и универсальные для всех людей эмоциональные состояния, прототипические выражения которых одинаково распознаются представителями самых разных культур. Эти эмоции и их выражения понимаются в качестве базовых для остальных, более сложных эмоций, которые рассматриваются как комбинации базовых. Согласно последним данным группы Экмана, базовыми эмоциями являются гнев, печаль, презрение, отвращение, страх, удивление и радость.

Наиболее интересным научным достижением Фризен и Экмана, имеющим прикладное значение, является система кодирования основных эмоциональных выражений человека. Совместно с Сильваном Соломоном Томкинсом (1911-1991) они, взяв за основу исследования Дюшена и Дарвина, разработали системную процедуру измерения и классификации движений лицевых мышц³⁰. Эта работа привела к созданию *Системы кодирования лицевых движений (Facial Action Coding System - FACS)*³¹. Выделив около трех тысяч комбинаций движений лицевых мышц, имеющих значение для описания человеческих эмоций, Фризен и Экман создали каталог основных выражений человеческого лица. Современную версию этого каталога можно заказать на сайте группы Экмана³².

W. V. (1969). Pan-Cultural Elements in Facial Display of Emotions. *Science*, 164, 86-88. URL: <https://1ammce38pkj41n8xkp1iocwe-wpengine.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/2013/07/Pan-Cultural-Elements-In-Facial-Display-Of-Emotion.pdf>; Ekman, P., Friesen, W. V., & Taussig, T. G. (1969). VID-R and SCAN: Tools and Methods for the Automated Analysis of Visual Records. In Gerbner, G., Holsti, O., Krippendorff, K., Paisley, W., & Stone, P. (Eds.), *The Analysis of Communication Content* (pp. 297-312). New York: Wiley & Sons. URL: <https://1ammce38pkj41n8xkp1iocwe-wpengine.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/2013/07/VID-R-And-SCAN-Tools-And-Methods-For-The-Automated-Analysis.pdf>; Ekman, P. & Friesen, W. V. (1969). The Repertoire of Nonverbal Behavior: Categories, Origins, Usage, and Coding. *Semiotica*, 1(1), 49-98. URL: <https://1ammce38pkj41n8xkp1iocwe-wpengine.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/2013/07/The-Repertoire-Of-Nonverbal-Behavior-Categories-Origins-Usage-and-Coding.pdf>; Ekman, P. (1970). Universal Facial Expressions of Emotions. *California Mental Health Research Digest*, 8(4), 151-158. URL: <https://1ammce38pkj41n8xkp1iocwe-wpengine.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/2013/07/Universal-Facial-Expressions-of-Emotions1.pdf>; (дата обращения: 28.11.18).

²⁹ Многие публикации группы Пола Экмана размещены в открытом доступе по адресу: <https://www.paulekman.com/resources/journal-articles/>

³⁰ Ekman P., Friesen W. V., & Tomkins S. S. (1971). Facial Affect Scoring Technique: A First Validity Study. *Semiotica*, 3, 37-58. URL: <https://1ammce38pkj41n8xkp1iocwe-wpengine.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/2013/07/Facial-Affect-Scoring-Technique-A-First-Validity-Study.pdf> (дата обращения: 28.11.18).

³¹ Ekman P., & Friesen W. V. (1976). Measuring Facial Movement. *Environmental Psychology and Nonverbal Behavior*, 1(1), 56-75. URL: <https://1ammce38pkj41n8xkp1iocwe-wpengine.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/2013/07/Measuring-Facial-Movement.pdf> (дата обращения: 28.11.18).

³² FACS Manual. URL: <https://www.paulekman.com/product/facs-manual/> (дата обращения: 28.11.18).

В настоящее время эмоции и их выражение исследуются не только группой Экмана. Существуют различные подходы к исследованию вопросов, поставленных Дарвином в его книге, и в ответах на эти вопросы среди современных ученых нет единогласия. Более-менее однозначно можно сказать лишь одно: в начале XXI века проблема эмоций стала популярной среди представителей самых разных научных дисциплин, включая такие относительно новые направления, как социология эмоций или разработка систем искусственного эмоционального интеллекта.

Современное отношение к исследованиям Дарвина и вопросам, поднятым в его книге об эмоциях, можно оценить на основе статьи американского психолога Лизы Фельдман Барретт (род. 1963) с символическим названием «Заблуждался ли Дарвин по поводу эмоциональных выражений?» (2011). Она рассматривает два основных вопроса: «Что Дарвин на самом деле писал об эмоциональных выражениях, и насколько хорошо его объяснения соответствуют современной широко принятой теории “базовых эмоций”»? Подтверждают ли научные исследования это современное понимание точки зрения Дарвина, или есть альтернативные гипотезы, дающие хорошие (или даже лучшие) интерпретации имеющихся данных?»³³

В рамках обсуждения первого вопроса Барретт демонстрирует, что некоторые современные интерпретации идей Дарвина не вполне соответствуют тому, что пишет сам Дарвин. Второй вопрос состоит из целого ряда подвопросов о сущности эмоций и их выражения. Можно ли согласиться с представителями конвенциональной теории базовых эмоций, что каждой из эмоций соответствует согласованное множество диагностических реакций или, как свидетельствуют некоторые исследования, эмоциональные категории не имеют четких природных границ? Существуют ли прототипические эмоциональные выражения и, если они существуют, почему люди не всегда выражают свои эмоции в соответствии с этими прототипами? Всегда ли прототипические выражения являются сигналами эмоциональных состояний или они появляются только тогда, когда нужны для социальной коммуникации? Что именно распознают представители других культур на изображениях эмоций, предъявляемых исследователями? «Выглядит ли испуганным тот, кто боится — глаза широко раскрыты, рот раскрыт, брови приподняты? Хмурится ли разгневанный человек — брови нахмурены, глаза горят, челюсти сжаты? Хмурится ли грустный человек — губы надуты, брови сведены вместе? Является ли выражение эмоций врожденным как конкретная совокупность лицевых действий, одинаково расшифровываемая во всем мире? На основе имеющихся исследований некоторые ученые ответят “Да”, другие скажут “Нет”. Большинство согласится, что свидетельства противоречивы — но люди расходятся во мнении, как интерпретировать эти противоречивые данные. Поэтому реальный ответ: “Мы просто пока еще не знаем”»³⁴.

³³ *Barrett L. F. Was Darwin Wrong About Emotional Expressions? // Current Directions in Psychological Science. 20(6). 2011. 400–406. P. 400. URL: <https://www.affective-science.org/pubs/2011/current-directions-was-darwin-wrong.pdf> (дата обращения: 28.11.18).*

³⁴ Там же. P. 403.

Итак, Ч. Дарвин одним из первых высказал идею об эволюции выражения эмоций и предложил теоретические принципы объяснения того, как она могла происходить. Кроме того, он разработал методы эмпирического изучения выражения эмоций, сформулировал ряд вопросов об их сущности и предложил свои ответы на эти вопросы. Сегодня теоретические принципы Дарвина не воспринимаются большинством ученых всерьез, поскольку не соответствуют современным научным представлениям, а вот у эмпирических методов Дарвина совсем другая судьба: почти все, кто изучает эмоции так или иначе работает на основе этих методов. Актуальными остаются и вопросы, сформулированные на основе исследования Дарвина: что именно выражают эмоциональные выражения; что общего между эмоциональными выражениями человека и различных животных; какие эмоциональные выражения являются врожденными, а какие обусловлены культурой; является ли врожденной способность распознавать эмоции; что такое базовые эмоции и прототипические выражения эмоций? По всем этим вопросам продолжаются научные дискуссии и ответов, с которыми однозначно согласилось бы большинство представителей научного сообщества, пока не существует.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Дарвин Ч.* О выражении ощущений у человека и животных / пер., проверенный по последнему англ. изд., под ред. академика А. О. Ковалевского: Типография А. Пороховщикова, 1896. Москва : Книга по Требованию, 2012. URL: <http://static.my-shop.ru/product/pdf/118/1171937.pdf> (дата обращения: 21.11.18).
2. *Дарвин Ч.* О выражении эмоций у человека и животных. Санкт-Петербург : Питер, 2001.
3. *Дарвин Ч.* Соч. в 12 т. Т. 5: Происхождение человека и половой отбор. Выражение эмоций у человека и животных / под ред. Е. П. Павловского. Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1953. URL: <http://libed.ru/knigi-nauka/357653-1-akademiya-nauk-sssr-proishozhdenie-cheloveka-polovoy-otbor-emociy-cheloveka-zhivotnih-pavlovskogo-akademika-redak.php> (дата обращения: 21.11.18).
4. *Дарвин Ч., Экман П.* О выражении эмоций у человека и животных / под ред. Е. П. Ильина. 4-е изд. Санкт-Петербург : Питер, 2013.
5. *Лоренц К.* Агрессия (так называемое «зло») / пер. с нем. Г. Ф. Швейника. Москва : Прогресс, 1994.
6. *Экман П.* Эволюция Эмоций. Санкт-Петербург : Питер, 2018. URL: https://www.psychol-ok.ru/lib/ekman_p/ee/ee_01.html (дата обращения: 27.11.18).
7. *Barrett L. F.* Was Darwin Wrong About Emotional Expressions? // Current Directions in Psychological Science. 20(6). 2011. 400–406. URL: <https://www.affective-science.org/pubs/2011/current-directions-was-darwin-wrong.pdf> (дата обращения: 28.11.18).
8. *Bell C. K. H.* The Anatomy and Philosophy of Expression as Connected with the Fine Arts. Third edition, enlarged. L.: John Murray, Albemarle st., M.DCCC.XLIV. URL: <https://ia800207.us.archive.org/30/items/Bell1844nu34M/Bell1844nu34M.pdf> (дата обращения: 22.11.18).
9. *Darwin C.* The Expression of the Emotions in Man and Animals, L.: John Murray, Albemarle st., 1872. URL: https://pure.mpg.de/rest/items/item_2309885_4/component/file_2309884/content (дата обращения: 21.11.18).
10. *Darwin C.* The Expression of the Emotions in Man and Animals, N.-Y.: D. Appleton and Company, 1897. URL: http://darwin-online.org.uk/converted/pdf/1897_Expression_F1152.pdf (дата обращения: 21.11.18).

11. *Duchenne G.-B. Mécanisme de la Physionomie Humaine ou Analyse Électro-Physiologique de l'Expression des Passions.* Paris: Imprimerie de L.Martinet, 1862. URL: <https://ia800207.us.archive.org/6/items/Duchenne1862oj91W/Duchenne1862oj91W.pdf> (дата обращения: 22.11.18).
12. *Ekman P. & Friesen W. V. (1967). Head and Body Cues in the Judgement of Emotion: A Reformulation. Perceptual and Motor Skills, 24, 711-724.* URL: <https://1ammce38pkj41n8xkp1iocwe-wpengine.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/2013/07/Head-And-Body-Cues-In-The-Judgement-Of-Emotion-A-Reformulat.pdf> (дата обращения: 28.11.18).
13. *Ekman P. & Friesen W. V. (1968). Nonverbal Behavior in Psychotherapy Research.* In Shlien, J. (Ed.), *Research in Psychotherapy, Vol. 3* (pp. 179-216). Washington, D.C.: American Psychological Association. URL: <https://1ammce38pkj41n8xkp1iocwe-wpengine.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/2013/07/Nonverbal-Behavior-In-Psychotherapy-Researchr.pdf> (дата обращения: 28.11.18).
14. *Ekman P. & Friesen W. V. (1969). The Repertoire of Nonverbal Behavior: Categories, Origins, Usage, and Coding. Semiotica, 1(1), 49-98.* URL: <https://1ammce38pkj41n8xkp1iocwe-wpengine.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/2013/07/The-Repertoire-Of-Nonverbal-Behavior-Categories-Origins-.pdf> (дата обращения: 28.11.18).
15. *Ekman P. & Friesen W. V. (1976). Measuring Facial Movement. Environmental Psychology and Nonverbal Behavior, 1(1), 56-75.* URL: <https://1ammce38pkj41n8xkp1iocwe-wpengine.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/2013/07/Measuring-Facial-Movement.pdf> (дата обращения: 28.11.18).
16. *Ekman P. (1970). Universal Facial Expressions of Emotions. California Mental Health Research Digest, 8(4), 151-158.* URL: <https://1ammce38pkj41n8xkp1iocwe-wpengine.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/2013/07/Universal-Facial-Expressions-of-Emotions1.pdf> (дата обращения: 28.11.18).
17. *Ekman P., Friesen W. V., & Taussig T. G. (1969). VID-R and SCAN: Tools and Methods for the Automated Analysis of Visual Records.* In Gerbner, G., Holsti, O., Krippendorff, K., Paisley, W., & Stone, P. (Eds.), *The Analysis of Communication Content* (pp. 297-312). New York: Wiley & Sons. URL: <https://1ammce38pkj41n8xkp1iocwe-wpengine.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/2013/07/VID-R-And-SCAN-Tools-And-Methods-For-The-Automated-Analysis.pdf> (дата обращения: 28.11.18).
18. *Ekman P., Friesen W. V., & Tomkins S. S. (1971). Facial Affect Scoring Technique: A First Validity Study. Semiotica, 3, 37-58.* URL: <https://1ammce38pkj41n8xkp1iocwe-wpengine.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/2013/07/Facial-Affect-Scoring-Technique-A-First-Validity-Study.pdf> (дата обращения 28.11.18).
19. *Ekman P., Sorenson E. R., & Friesen W. V. (1969). Pan-Cultural Elements in Facial Display of Emotions. Science, 164, 86-88.* URL: <https://1ammce38pkj41n8xkp1iocwe-wpengine.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/2013/07/Pan-Cultural-Elements-In-Facial-Display-Of-Emotion.pdf> (дата обращения: 28.11.18).



УДК 171

ГЛОБАЛЬНАЯ БИОЭТИКА: ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ В СЕВЕРНОЙ АМЕРИКЕ

© И. В. Михель

Михель
Ирина Владимировна
кандидат философских наук,
доцент
доцент кафедры
гуманитарных дисциплин
Российская академия
народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте Российской
Федерации
(г. Москва)
e-mail: irinamikhel@yandex.ru

Глобальная биоэтика является областью знания, возникшей на пересечении философии, литературы, природоохранного знания и биомедицины. В предлагаемой статье рассматриваются основные эпизоды ее развития на примере отдельных идей, распространившихся в Северной Америке в XIX и XX веках. Основное внимание уделяется роли таких мыслителей, как Генри Торо, Джордж Марш, Джон Мьюр, Эрнст Сетон-Томпсон, Олдо Леопольд, Рейчел Карсон и Ван Ренсселер Поттер. Показана постепенная глобализация и биологизация этически ориентированного дискурса, практикуемого мало знакомыми между собой авторами.

Ключевые слова: глобальная биоэтика, Северная Америка, природа, Генри Торо, Джордж Марш, Олдо Леопольд, Рейчел Карсон, Ван Ренсселер Поттер.

С начала своего существования биоэтика представляла собой нечто большее, чем особую форму знания, возникшую для осмысления и решения проблем, порожденных прогрессом в области биомедицины. По замыслу одного из ее творцов американского врача и энтузиаста гуманитарных исследований Вана Ренсселера Поттера биоэтика должна была стать знанием, связующим весь комплекс наук о живом — биологию, медицину и экологию — с гуманитарным мышлением¹. Поттер оказался той ключевой фигурой для истории биоэтики, с которой свя-

¹ Potter V. R. Bioethics: Bridge to the Future. Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall, 1971.

зано не только само появление термина «биоэтика», но и примечательный парадигмальный сдвиг в направлении так называемой «глобальной биоэтики», ставшей воплощением нового взгляда на весь корпус проблем, связанных с жизнью как биологическим явлением.

Проследивая историю биоэтической мысли, можно обнаружить, что ее истоки восходят не только к дискуссиям о биомедицине, но и к философским размышлениям об охране природы, экологических проблемах и этическом отношении к живым существам. Такого рода дискурс принято называть «экологической этикой». Название это указывает на то, что этика здесь выступает особым приложением к экологии, ее вспомогательным компонентом. В западной философской традиции ее связывают также с «глубинной экологией», «экософией», «экофеминизмом» и «инвайренментализмом»². Однако выделение экологической этики в качестве особой области знания закрепляет разделение между этикой философской, медицинской (врачебной) этикой и иными формами этики, которое как раз и пыталась преодолеть современная биоэтика.

Вводя термин «глобальная биоэтика», Поттер исходил из того, что в истории этической мысли уже наступил новый этап, связанный с тем, что все прежние формы этики в известном смысле исчерпали себя. Биоэтику он мыслил как междисциплинарный, гуманитарно-биологический подход к феномену выживания, как фокус на проблемах живой материи, а ее «глобальное» измерение видел в том, чтобы фокусироваться не на каком-то одном уровне организации живого, а, по меньшей мере, на трех — организменном, популяционном и биосферном. Тем самым глобальная этика в духе Поттера замышлялась как широкий этический подход к проблемам существования не только человеческих индивидов, но и других живых существ.

Сегодня глобальная биоэтика существует как одно из зримых проявлений современного биоэтического движения, зародившегося в начале последней трети XX в. Она обладает всеми основными атрибутами самостоятельности: по проблемам глобальной биоэтики проводятся конференции, издается журнал³, публикуются монографии⁴ и учебники⁵. Не все из того, что замышлял о глобальной биоэтике Поттер, было реализовано. Некоторые современные исследователи истории глобальной биоэтики предпочитают интерпретировать глобальную биоэтику не в поттерианском духе, а иначе — как этику эпохи глобализации, стремясь этически отрефлексировать весь комплекс проблем современной глобализации⁶. Но даже и при таком понимании глобальной

² *Callcott J. B. Environmental Ethics // // Post S.G. (ed.) Encyclopedia of Bioethics, 3rd edition. New York: Macmillan, 2004. Vol. 2. P. 757–776.*

³ Журнал *Global Bioethics* издается с 1988 г. Международным институтом изучения человечества (The International Institute for Humankind Studies) во Флоренции.

⁴ *Tristram Engelhardt Jr. H. (ed.) Global Bioethics: The Collapse of Consensus. Salem, Ma: M & M Scrivener Press, 2006; Green R. M., Donovan A., Jauss S. A. (eds.) Global Bioethics: Issues of Conscience for the Twenty-First Century. Oxford: Oxford University Press, 2008; Chiarelli B. (ed.) Global Bioethics – Perspective for Human Survival. Rijeka: In Tech, 2011 и др.*

⁵ *Ten Have H. A. M. J., Gordijn B. (eds.) Handbook of Global Bioethics. 4 vols. Dordrecht: Springer, 2014.*

⁶ *Gracia D. History of Global Bioethics // Ten Have H. A. M. J., Gordijn B. (eds.) Handbook of Global Bioethics. Vol. 1. Dordrecht: Springer, 2014. P. 19–34.*

биоэтики она все равно выглядит более широко, чем всякая иная модель этики. Глобальной биоэтике неизменно присущ особый, ни с чем несравнимый масштаб.

Ниже нам хотелось бы сказать несколько слов о становлении глобальной биоэтики, как ее понимал Поттер. Для этого нам предстоит обратить внимание на ее собственные истоки и попытаться объяснить, в связи с какими обстоятельствами она стала возможной как особый интеллектуальный проект.

Генри Торо: бегство в природу

Поттерианская глобальная биоэтика выросла на почве литературно-философских исканий о связи между благополучием человека и благополучием окружающего природного мира. Вопрос о том, как понимать эту связь, был самым принципиальным. Существует ли она только на уровне духовно-эстетических переживаний, или имеется какая-то иная форма ее воплощения? Зависит ли человеческое благополучие от благополучия природного мира? Биоэтическая мысль была призвана разъяснить эту проблему. Если воспользоваться современной терминологией, то в фокусе этой мысли оказались такие предметы, как человек, естественная среда, биосфера и биоразнообразие.

На раннем этапе ее становления в этой форме мышления преобладал описательный компонент, тогда как анализ и объяснения пришли позже. Во многом это объясняется тем, что первые шаги в этой области были сделаны писателями, и лишь затем их поддержали ученые. Главной ареной ее формирования стала Северная Америка — континент, где в середине XIX в. для этого сложились все необходимые предпосылки такого рода.

Европа не могла стать родиной экологически ориентированного биоэтического мышления, поскольку Старый Свет не мог предоставить подходящей духовной пищи европейским интеллектуалам. Еще до начала промышленной революции практически по всему европейскому континенту и на Британских островах были уничтожены леса, а вместе с ними исчезли и дикие животные. Старая Европа была полностью подчинена человеческой воле, ее пространства были покрыты лесами, дорогами и возделанными полями. Напротив, североамериканский континент предстал сознанию белых переселенцев как бескрайний мир дикой природы, бесконечных прерий и величественных лесов. Когда в 1840-е гг. евро-американцы впервые попали на американский Дикий Запад, они, должно быть, испытали настоящий шок. Продвигаясь все дальше на запад, переселенцы повсюду могли наблюдать грандиозные пейзажи, целые тучи диких птиц и огромные стада бизонов. Бескрайние просторы вновь открытой «земли обетованной» рождали в их сознании смешанные чувства. Безусловно, они испытывали настоящее восхищение от увиденного. Но еще больше, пожалуй, их вдохновляли те перспективы, которые открывались перед ними на этой никем, кроме горстки индейцев, незаселенной земле.

Вся последующая история освоения американского Дикого Запада, начиная с 1840-х гг., это история его покорения — героического и безжалостного. Англоговорящие американцы и канадцы — это нации, чье благополучие возникло вследствие этого покорения. Всего за каких-то несколько десятилетий переселенцами были захвачены тысячи квадратных километров земли. Были

уничтожены и загнаны в резервации племени индейцев. Бесчисленные стада бизонов совершенно исчезли. На смену всему этому пришли железные дороги, города, рудники, фермерские хозяйства.

Однако эту нестигаемую уверенность в том, что власть над этой «землей обетованной» дана им свыше, выражали не все. Некоторые американцы с настороженностью относились к процессу колонизации Дикого Запада и задумывались о цене, которую придется им заплатить за этот прогресс. Уже в середине XIX в. среди некоторых мыслителей стало рождаться мнение о том, что дикий мир американской природы обладает собственной ценностью и благотворно влияет на жизнь человека.

Первым из них, несомненно, был Генри Дэвид Торо, которому удалось обнаружить и полюбить этот дикий мир, сделав свое открытие достоянием современников. Это случилось в самом сердце Белой Америки — в Массачусетсе, землях, откуда началось покорение североамериканского континента.

Торо был поклонником идеи возврата к природе в духе Жан-Жака Руссо. Ему не было необходимости воспринимать ее символически, поскольку даже на северо-востоке тогдашних США существовала возможность вернуться к природе буквально. С этой целью Торо решил осуществить свой собственный эксперимент жизни в уединении. Он построил себе хижину на берегу Уолденского пруда и провел в ней целых два года, с 1845 по 1847 г., самостоятельно обеспечивая себя всем необходимым. После этого им была написана книга «Уолден, или Жизнь в лесу», в которой он трогательно описал свои наблюдения за дикой природой, размеренную жизнь птиц, муравьев и сурков. Большинство современников не восприняли всерьез этого произведения⁷, но позднее именно книга Торо привела к развитию биоэтических идей в американской культуре.

Открытие дикого мира природы для Торо состоялось исподволь. Это не было его главной целью. В книге о своей жизни на берегу Уолденского пруда Торо размышлял в первую очередь о возможности освободиться от плена цивилизации, о том, что можно жить, довольствуясь малым, избегая бессмысленной гонки за материальным благополучием. Однако это счастье в уединении Торо-отшельник смог обрести, только сроднившись с дикостью окружающего мира, в условиях, когда его жизнь стала столько же простой и естественной, как жизнь первобытного дикаря, не помышляющего о хлебе насущном.

По его мысли, «любое творение Природы может быть источником нежных и невинных радостей и приятным обществом даже для унылого мизантропа и самого заядлого меланхолика. Тот, кто живет среди Природы и сохранил способность чувствовать, не может впасть совсем уж в черную меланхолию. Нет такой бури, которая не могла бы звучать Эоловой арфой для здорового и невинного уха. Простого и мужественного человека ничто не должно повергать в пошлом уныние, Пока я дружу с временами года, я не представляю себе, чтобы жизнь могла стать мне в тягость»⁸.

⁷ Покровский Н. Е. Генри Торо. М.: Мысль, 1983.

⁸ Торо Г. Д. Уолден, или Жизнь в лесу. М.: Изд-во АН СССР, 1962. С. 85–86.

Книга Торо о жизнь в лесу — это сплошной гимн счастливому уединению. В ней много примеров, демонстрирующих связь между чувством и мыслью. Свое двухлетнее счастье на берегу Уолдена, свое благополучие он напрямую связал с обретением новой свободы, которую дал ему дикий мир. «Зрелище дикой природы стало удивительно привычным. Я ощущал и доньше ощущаю, как и большинство людей, стремление к высшей или, как ее называют, духовной жизни и одновременно тягу к первобытному, и я чту оба эти стремления. Я люблю дикое начало не менее чем нравственное»⁹.

Природа, которую обнаружил Торо, на берегу Уолденского пруда в Массачусетсе, была еще совершенно свежа и не подвержена человеческому вмешательству. Этот дикий мир подарил американскому писателю душевный восторг, спокойствие и, прежде всего, психологическое благополучие. Но все же, когда эксперимент с уединением был закончен, Торо вернулся в свою цивилизованную и, как он считал, временную жизнь в городе. Романтическое бегство в природу так и осталось экспериментом.

Джордж Марш: общественный долг перед природой

Вслед за Торо необходимо упомянуть еще целый ряд фигур североамериканских мыслителей, которые смогли в той или иной форме повторить его опыт. Поездки по диким местам, периодические пребывания наедине с лесами, горами и прериями, — также были частью их личного опыта. Но не только радость открытия дикой природы им пришлось испытать, но и тревожное ощущение того, что этот дикий мир становится уже слишком беззащитным перед вмешательством человека.

Очевидно, впервые сознание этого пришло в голову бывшего американского дипломата Джорджа Перкинса Марша¹⁰. Будучи высокообразованным человеком, разделявшим страсть многих представителей своего класса к литературе и ученым изысканиям, Марш опубликовал сочинение, в котором он проследил историю воздействия человека на природный мир. В поле его зрения оказались такие вопросы, как упадок Римской империи вследствие истощения сельскохозяйственных земель и механического воздействия на почву, уничтожение растений и животных, а также одомашнивание некоторых из них и перенос с одного континента на другой, экологическое предназначение лесов, водоемов, песчаных почв, и, наконец, возможные последствия реализации великих проектов, касающихся строительства дорог, каналов, рудников и т. д. Его книга «Человек и природа» вышла в свет в 1864 г., в самый разгар покорения Дикого Запада и Золотой лихорадки¹¹.

Марш стремился к тому, чтобы избавить своих читателей от стереотипов. Его мысль двигалась по простой траектории. Не человек создает пастбища и поля, а земля создает человека, как и других ее обитателей. Однако из всех живых существ, человек по праву заслужил себе имя разрушителя, за что и

⁹ Торо Г. Д. Уолден. С. 135.

¹⁰ Lowenthal D. Nature and Morality from George Perkins Marsh to the Millennium // Journal of Historical Geography. 2000. Vol. 26 (1). P. 3–27.

¹¹ Marsh G. P. Man and Nature, or Physical Geography as Modified by Human Action. Cambridge. Ma : Harvard University Press, 1965.

был, согласно Библии, изгнан из Эдемского сада. Все, что человек творил на земле и с землей, до сих пор восстанавливалось могучими природными силами. Однако с каждым столетием ущерб, наносимый человеком дикой природе, становится все значительней, и недалек тот день, когда его уже невозможно будет предотвратить. В своей книге он писал: «Земля все быстрее превращается в непригодное для ее обитателей жилище, и наступает новая эра, когда преступления и расточительность людей доведет ее до состояния полной бесплодности, разорения, климатических потрясений, всему будут угрожать одичание, варварство и истребление целых видов»¹².

Несмотря на серьезные опасения, которые Марш высказал по поводу будущего благополучия природы и человека, он остался экологическим оптимистом. Он не предлагал остановить вмешательство человека в дикую природу. Ему представлялось, что необходимо лишь организовать разумное управление природной средой, что позволило бы ей восстановить свои силы. Марш выступал за то, чтобы сохранить дикий природный мир в разумных пределах.

Этот подход нашел поддержку среди американской элиты и в правительственных кругах. Идея консервации дикой природы вылилась в основание одного из первых национальных парков в Северной Америке — Парка Адирондак, на северо-восточном побережье штата Нью-Йорк. Призывы Марша прекратить варварскую вырубку лесов привели также к созданию правительством США Национальной комиссии по охране лесов, которая сыграла важную роль в организации природоохранной деятельности в этой стране. В истории раннего глобального биоэтического мышления Марш символизирует собой вывод о том, что общество разумных промышленников и предпринимателей должно исполнить свой долг по отношению к дикой природе, сохранив ту ее малую часть, которая может быть полезна для благополучия человека.

Мьюр и Сетон-Томпсон: воспитание через общение с природой

Подобно Торо и Маршу американец Джон Мьюр тоже заслуживает права считаться первопроходцем в области глобальной биоэтики. Как писатель-натуралист он прославился своими сочинениями о путешествиях по Калифорнии, описаниями горной системы Сьерра-Невада. Написанные им книги вдохновляли многочисленных читателей, включая американских президентов и конгрессменов на защиту дикой природы этого края. Благодаря его стараниям в самом конце XIX в. американские власти приняли решение сохранить в качестве Национального парка одно из природных чудес света — долину Йосемити, а также был создан Национальный парк секвойя, где растут самые древние в мире кипарисовые деревья. В 1892 г. по инициативе Мьюра была создана «Сьерра-клуб» — одна из самых авторитетных в Америке экологических организаций¹³.

Младшим современником Мьюра был Эрнст Сетон-Томпсон, чья жизнь была неразрывно связана и США, и с Канадой. В самом конце XIX в. он

¹² *Marsh G. P.* Man and Nature. P. 43.

¹³ *Worster D.* A Passion for Nature: The Life of John Muir. Oxford: Oxford University Press, 2008.

прославился как талантливый художник-анималист и писатель, создавший всемирно известные книги о животных. Он был страстно влюблен в жизнь в диком лесу, а также подолгу жил в прериях. Сетон-Томпсон написал увлекательные сочинения о своем пребывании среди американских индейцев и эскимосов, которых справедливо считал народами, живущими в гармонии с дикой природой. В самом начале XX в. он увлекся созданием скаутского движения, пропагандируя новую теорию о пользе воспитания молодого поколения в условиях жизни в лесу, в скаутских лагерях. Однако после того как скаутское движение стало милитаризироваться, Сетон-Томпсон порвал со своим начинанием и вернулся к уединенной жизни интеллектуала-отшельника¹⁴.

Торо, Марш, Мьюр, Сетон-Томпсон — это лишь самые яркие имена североамериканских писателей-натуралистов, оказавших у истоков биоэтической мысли XIX — начала XX вв. В их сочинениях, повлиявших на жизнь нескольких поколений американцев, а также народов других стран, шла речь о важности дикой природы в человеческой жизни, о ее воспитательном воздействии на человека, о том, что необходимо учиться общению с диким миром природы во имя собственного духовного благополучия, а также о том, что по этой же причине необходимо сохранить оставшиеся ее островки для будущих поколений.

Олдо Леопольд: этика земли

Первая мировая война радикально повлияла как на процессы хозяйственного воздействия человечества на природу североамериканского континента, так и на характер формирующегося биоэтического мышления. Приезд миллионов мигрантов из Старого Света, ускоренное развитие промышленности, вовлечение в сельское хозяйство все новых земель и строительство автомобильных дорог в корне изменили ситуацию. Не смотря на сохраняющуюся веру в бесконечную щедрость рек, лесов и полей, былой экологический оптимизм был поколеблен. Особенно сильно он пошатнулся с наступлением Великой Депрессии. Именно в эти годы на территории США разразился серьезный экологический кризис. Речь идет о песчаных бурях, которые накрыли всю территорию США после того, как фермеры безжалостно распахали целинные земли Великих американских равнин. По некоторым наблюдениям, это было бедствие грандиозных масштабов, последствия которого наблюдались даже в Европе. Катастрофа, вызванная хищническим хозяйствованием на Великих равнинах, дала один из самых сильных импульсов для развития природоохранного движения и экологически ориентированной биоэтической мысли в США¹⁵.

Ее самым ярким выразителем стал Олдо Леопольд — ученый и писатель, чьи воззрения привели к возникновению так называемой «этики земли» — несомненной предшественницы глобальной биоэтики. Взгляды Леопольда начали формироваться еще в начале XX в., когда он учился в стенах престижного Йельского университета на факультете лесного хозяйства. После его окончания

¹⁴ Сетон-Томпсон Э. Моя жизнь. Маленькие дикари. М. : Гос. изд-во. полит. лит-ры, 1991.

¹⁵ Bowler P. J., Morus I. R. Making Modern Science: A Historical Survey. Chicago: University of Chicago Press, 2005. P. 219–220.

он поступил в службу лесного хозяйства, управляющую территориями штатов Айовы и Нью-Мехико. Работая там, он занимался организацией природоохранной деятельности в регионе Большого Каньона. Добившись первой известности, он был избран в местную природоохранную организацию — Клуб памяти охотников Буна и Крокета, основанный еще президентом Теодором Рузвельтом. Одна из задач организации состояла в том, чтобы охранять диких животных, на которых ведется охота. В 1924 г. Леопольд переехал в штат Висконсин, на берега Великих американских озер — Верхнего и Мичиган, где началась его университетская карьера. Из лесничего он превратился в университетского профессора, работающего на кафедре экономики сельского хозяйства и учившего студентов бережно относиться к земле. Купив для своей семьи небольшой участок песчаной земли, на которой когда-то рос дикий лес, Леопольд начал писать свои книги о важности сохранения дикой природы¹⁶.

Центральная идея Леопольда состояла в том, что настало время утвердить новый тип этики — этику земли. «Этика в философском смысле — это различение общественного и антиобщественного поведения»¹⁷. Во времена древних греков этические идеи уже были хорошо развиты, но сама этика распространялась только на свободных людей; рабы, скот и земля считались бездушными существами, не достойными этического отношения к ним. Расширение этики, по мысли Леопольда, это следствие экологической эволюции. Подобно рабьям царя Одиссея земля теперь должна стать равноценным объектом этического отношения, хотя общество еще и не приняло в полной мере эту точку зрения.

Леопольд внес в свою этическую концепцию важное для большинства ученых-экологов представление о природном (биотическом) сообществе. По его мысли, этика всегда сосредотачивала свои представления на индивидах. Но человеческий индивид — это часть сообщества живых организмов. Когда американские поселенцы стали заселять земли к югу от Висконсина, двигаясь на Дикий Запад, они со своим скотом преднамеренно и непреднамеренно уничтожали дерновинные травы, что привело в итоге к полному изменению ландшафта. Вместе с травянистым покровом земли исчезли и обитавшие на ней прежние обитатели — индейцы и бизоны. «Изменения растительного покрова воздействовали на ход истории».

К середине XX в., по наблюдениям Леопольда, охрана природы в Америке велась уже около ста лет, однако реальные успехи в этой области так и не были достигнуты. Все свелось в основном к экологическому просвещению и лирическому восприятию природы. Настало время конкретных шагов, т.е. введения сурового экологического законодательства и практических мер, связанных, например, с запретом на вырубку лесов в интересах дорожного строительства. Кроме того, настало время отказаться от экономических расчетов в организации природоохранной деятельности. Тот факт, что конкретные природные виды обладают или не обладают самостоятельной экономической ценностью для человека, еще не значит, что их можно безжалостно истреблять.

¹⁶ *Callicott J. B. Companion to a Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays. Madison, Wis. : University of Wisconsin Press, 1987.*

¹⁷ *Леопольд О. Календарь песчаного графства. М. : Мир, 1980. С. 176.*

Таков, например, случай с дикими волками и другими хищниками, которых отстреливают фермеры. Волки являются частью природного сообщества, и их истребление означает нанесение непоправимого ущерба всей экосистеме.

В своей знаменитой книге «Календарь песчаного графства» Леопольд пишет, что «в подходе американцев к сохранению дикой природы существует явная тенденция перекладывать на государство исполнение обязанностей, о которых не желают думать частные владельцы». Однако, спрашивает он, до какой степени может увеличивать роль государства в охране природы? Хватит ли для этого у государства сил? По этой причине, решение, предлагаемое Леопольдом, следующее: «Выходом, если тут вообще есть выход, может стать этика природы или аналогичная ей моральная категория, которая побудит частных землевладельцев выполнять лежащие на них обязательства»¹⁸. Система охраны природы, опирающаяся только на экономические интересы, бессмысленна и неэффективна. Фермеры должны сами признать свои экологические обязанности.

Согласно Леопольду, становлению этики земли препятствует много факторов — и мироощущение фермера, для которого земля — это источник будущего урожая, и мироощущение любого из современных горожан, для которых земля — пространство между местами, где он проводит время или работает. Чтобы этика земли развилась и стала возможной, необходимо изменить отношение к дикой природе. Эти изменения могут произойти только в сознании «отдыхающего труженика, у которого есть минута, чтобы философски обозреть свой мир». Для всех остальных состояний человеческого сознания дикая природа существует как препятствие, как сырье для построения цивилизации.

Как и другие американские биоэтически мыслящие авторы, Леопольд связывал сохранение остатков дикой природы с созданием Национальных парков. Но даже и там ей угрожает строительство дорог, ведущих к берегам рек и озер, по которым туда прибывают туристы и отдыхающие. «Взгляните на любое утиное болото. Вокруг него бампер в бампер стоит застава из автомашин. На каждой кочке в прибрежном тростнике какой-нибудь столп общества держит палец на спусковом крючке автоматического ружья, готовый нарушить любые законы общества и общественного блага, лишь бы убить утку. Тот факт, что он уже перекормлен, нисколько не умеряет жадного желания вырвать кус мяса и у природы».

Основу для успешного становления этики земли Леопольд усматривал в том, что сам он называл «деятельным соприкосновением с природой». Оно возникает только тогда, когда человек, наделенный восприятием природы, применяет свои умения и знания для блага земли. Чаще всего оно доступно бедным землевладельцам, у которых попросту нет средств, чтобы покупать себе отдых на лоне природы, а также некоторому количеству профессиональных ученых — лесничим и охотоведам, которые обладают острым зрением и экологическим мышлением¹⁹.

Выводы, сделанные Леопольдом, если рассматривать их в исторической ретроспективе, оказались верными. Но провозглашенная им этика земли

¹⁸ Леопольд О. Календарь песчаного графства. С. 180, 185.

¹⁹ Там же. С. 196, 207, 215.

оказалась мало востребованной за пределами узкого круга профессиональных лесничих и писателей-натуралистов. Типичный американский землевладелец оказался чужд ее идеалов, продолжая воспринимать землю как источник своих материальных благ и не более.

Рейчел Карсон: ответственность перед живой природой

Другой важной фигурой, бесспорно повлиявшей на зарождение глобальной биоэтики, стала Рейчел Карсон, опубликовавшая в 1962 г. книгу «Безмолвная весна». С этого времени ее книга выдержала уже, по меньшей мере, сорок переизданий²⁰, став культовым явлением в американской культуре. Как и «Календарь песчаного графства», «Безмолвная весна» Карсон продолжает удерживать внимание современных исследователей биоэтической литературы²¹.

Карсон по роду своих занятий была морским биологом, начав работать в американской Службе рыбных ресурсов и дикой природы еще в середине 1930-х гг. Находясь на этом месте, она написала несколько работ по морской биологии, которые сделали ее имя известным в узком кругу специалистов. В начале 1950-х гг. она покинула государственную службу и поселилась в штате Мен, избрав себе карьеру натуралиста, пишущего о природе. Когда она начала писать свою новую книгу, ей уже было известно о ее неизлечимой болезни — раке груди²². Возможно, поэтому она вложила в свою книгу все свои силы, и ее «Безмолвная весна» вышла столь проникновенной.

Считается, что непосредственно взяться за «Безмолвную весну» ее побудил случай, имевший место где-то в 1958 г., когда ее друзья принесли ей несколько певчих дроздов, погибших в результате применения ДДТ. Это заставило Карсон использовать свои знания в качестве ученого для экологического просвещения общественности. Она пришла к пониманию, что общество мало осведомлено о вреде от использования химикатов в сельском хозяйстве, а многие люди вообще считают, что без химического уничтожения насекомых-вредителей невозможно повысить продуктивность фермерских хозяйств.

Собирая материалы о том, как пестициды влияют на загрязнение водоемов, почв и животных, Карсон вступила в контакт с представителями тех общественных движений, которые выступали за ограничение технологического вмешательства в природу. На этом пути она получила поддержку от группы активистов, защищающих идеалы органического фермерства. Некоторые из этих фермеров-органиков в те же самые годы были вовлечены в судебные процессы против кампаний, производивших ДДТ. Посредством своей книги Карсон помогла громче зазвучать их голосам.

Призывая фермеров отказаться от использования пестицидов, Карсон зывала не только к их чувству сострадания, но и к здравому смыслу. С одной

²⁰ *Carson R.L.* Silent Spring. 40th ed. Boston: Houghton Mifflin, 2002.

²¹ *Garb Y.* Rachel Carson's Silent Spring // Dissent. 1995. Fall. P. 539–546; *Allchin D.* Rachel Carson & Silent Spring // Hagen J., Allchin D., Singer F. (eds.) Doing Biology. Glenview, Il.: Harper Collins, 1996. P. 185–196; *Paul J.* The Rachel Carson Letters and the Making Silent Spring // Sage Open. 2013. July-September. P. 1–12 и др.

²² *Allchin D.* Rachel Carson & Silent Spring. P. 191.

стороны, она приводила примеры того, как применение ДДТ и альдрин велo к массовой гибели пчел и уменьшению популяций птиц, вынужденных питаться отравленной пищей, способствовало появлению раковых опухолей у животных и человека²³. С другой стороны, она предлагала альтернативные методы, указывая, что химические способы борьбы с вредными насекомыми следует заменить биологическими, используя для этих целей специальные растения, насекомых-хищников или заражая насекомых-вредителей особыми болезнями.

Как и Леопольд, Карсон исходила из холистического представления об окружающем природном мире. Она рассматривала человека как часть природного сообщества, которому присуща внутренняя связность. Использование химикатов и иных разрушительных средств наносит этому сообществу непоправимый ущерб, нарушает баланс, оставляет леса и реки пустыми, безмолвными. По мысли Карсон, природа лучше справляется с обеспечением контроля над всеми видами, чем это делает человек. При этом использование химикатов никогда еще не достигало задуманной цели. Борьба с помощью ДДТ против малярийных комаров, например, привела к тому, что со временем появились новые разновидности moskitov, обладающие повышенной резистентностью в отношении применяемых против них ядов.

Публикация книги Карсон оказала серьезное влияние на развитие экологического движения в Америке, хотя первоначально ее появление было встречено неоднозначно. Газета «Тайм» назвала ее «однобокой и истеричной». В условиях Холодной войны и глобального противостояния США и Советского Союза некоторые посчитали, что книга Карсон льет воду на мельницу коммунизма. Тем не менее многие влиятельные силы в США прислушались к тому, что было сказано в «Безмолвной весне». Президент Джон Кеннеди поручил ученым высказать свое мнение о выводах исследовательницы. Когда эксперты высказались в поддержку Карсон, Кеннеди принял решение ввести законодательные ограничения на использование ДДТ в сельском хозяйстве. Вслед за этим в США были приняты новые государственные нормативы, регулирующие чистоту воздуха и воды, было принято законодательство, защищающее виды, подвергнутые опасности исчезновения. Кроме того, было создано Федеральное агентство защиты окружающей среды — правительственный орган, которому было поручено обеспечивать защиту биологического разнообразия²⁴.

Ван Ренсселер Поттер: от онкологии к глобальной биоэтике

Ван Ренсселер Поттер стал человеком, который смог придать зарождающейся биоэтике новый вектор развития. В известном смысле он был обречен это сделать, поскольку по роду своей деятельности он находился дальше всех от природоохранной деятельности, и пришел к биоэтической проблематике совершенно с другой стороны. По своему образованию он был биохимиком и, следовательно, больше был ориентирован на то, чтобы работать в лаборатории, а не в полевых условиях, как Леопольд и Карсон. Как биохимик, Поттер всю свою жизнь был связан с биомедицинскими учреждениями, прежде всего, с

²³ *Carson R. L. Silent Spring. P. 225, 237.*

²⁴ *Allchin D. Rachel Carson & Silent Spring. P. 192–194.*

онкологическими, занимаясь проблемой рака и связанными с ней вопросами человеческой физиологии. Однако проблема рака так сильно его увлекла, что он стал размышлять о ней с философских позиций. Что такое рак? Откуда он возникает? Как распространяется в человеческом организме? Можно ли его остановить?

К середине XX в. рак стал одной из самых сложных проблем для медицинского знания, и поэтому над ней бились многие выдающиеся умы человечества. Многие ученые и врачи были настолько ей увлечены, что воспринимали сквозь призму этой проблемы и многие другие вопросы. Похоже, Поттеру тоже пришлось в голову взглянуть сквозь свою «онкологическую призму» на окружающий мир. Следуя идеям Нормана Берилла, Поттер связал свои мысли о стремительно размножающихся раковых клетках с вопросом о будущем человечества. «Неужели предназначение человечества в том, чтобы стать для земного шара тем же, что и рак для человека»?²⁵

Человечество в качестве раковой опухоли на земном шаре — эта мысль всерьез поглотила Поттера. По его словам, в 1950-е гг. он стал постоянно размышлять о будущем нашей планеты и о будущем всего человечества. Так, феномен губительного роста раковых клеток стал для него поводом задуматься о Земле и людях, об экологических вопросах.

В те же самые годы Поттер решился пересмотреть и вопрос о науке. Он пришел к выводу, что наука — это не способ производить «больше и лучше». Прозрение для него наступило с прочтением «Безмолвной весны» Рейчел Карсон, в которой наука и научно-техническое вмешательство в природу были показаны как орудия уничтожения окружающего природного мира. Как ученый с серьезным стажем работы в условиях лаборатории, Поттер пришел к выводу, что миру нужна другая наука — более гуманная, по отношению, как к человеку, так и к живой природе. В поисках такой новой науки он задался целью соединить все лучшее, что существовало в биологии, медицине, экологии, а также гуманитарном знании. Для обозначения такой формы научной мысли он долго искал подходящее название и в самом начале 1970-х гг. остановился на термине «биоэтика»²⁶. «Нам необходимо соединить биологию с гуманистическим знанием из различных источников и выковать науку выживания, которая будет способна установить систему приоритетов. Нам необходимо начать активно действовать в сферах, где такое знание уже доступно, а также переориентировать научный поиск на достижение тех необходимых знаний, которые пока нам не доступны»²⁷.

Используя новый термин, Поттер стал всячески продвигать свою мысль о необходимости новой науки. Он воспринимал ее философски — как инструмент, а потому часто прибегал к метафорам. Он считал, что биоэтика — это наука о выживании и для выживания нас как биологического вида, являющегося частью более глобального сообщества живых существ, с которыми мы связаны и перед

²⁵ *Potter V. R. Bioethics: Bridge to the Future. P. 3.*

²⁶ *Whitehouse P. J. The Rebirth of Bioethics: Extending the Original Formulations of Van Rensselaer Potter // The American Journal of Bioethics. 2003. Vol. 3 (4). P. W26.*

²⁷ *Potter V. R. Bioethics: Bridge to the Future. P. 4.*

которыми несем ответственность. По этой же причине биоэтика — это «мост в будущее». Биоэтика, наконец, это набор самых разных знаний — естественнонаучных и гуманитарных.

Будучи представителем биомедицинского сообщества, Поттер не рассматривал свою биоэтику как этику биомедицинскую. Он считал, что биомедицинская (медицинская) этика — это что-то вроде дисциплины, ориентированной на решение узкого круга биомедицинских проблем, тогда как биоэтика — это этика нового типа, род философского знания, связывающего интересы людей с тем, что можно было бы назвать «интересами» всей природы. Свою биоэтику Поттер прямо выводил из философских идей Леопольда и считал его этику земли основой всей будущей биоэтики. При этом терминологически он связывал этику земли с целым рядом других форм этики — «этикой животного мира», «популяционной этикой», «этикой потребления», «урбанистической этикой», «международной этикой» и т. д.²⁸ Отметим, что на протяжении многих лет вопрос об отношениях между биоэтикой и биомедицинской этикой для Поттера стоял очень остро. Похоже, он был готов считать биомедицинскую этику частью своего «моста в будущее». Однако с учетом того, что начиная с 1970-х гг. биомедицинская этика в США стала быстро развиваться и смогла добиться широкого общественного признания в качестве самостоятельной области знания, Поттер вынужден был признать ее обособленность. При этом он настаивал на необходимости «построить мост» между двумя новыми формами этики — экологической и медицинской²⁹.

Поттер полагал, что биоэтика как этически ориентированная наука нового типа может быть применена для решения разных вопросов, касающихся жизни как биологического явления. Отсюда — характерный стиль его мышления и письма. Книги Поттера — это очерки, в которых он пишет о достаточно разных вопросах. Книга «Биоэтика. Мост в будущее» — это сумма размышлений о таких вещах, как будущее, беспорядок, адаптация, индивидуальность, знание и мудрость. Другая его книга, в которой он вместо «биоэтики» пишет уже о «глобальной этике» — это то же сумма очерков: о выживании, репродукции, экологии³⁰.

В качестве одного из примеров, иллюстрирующих мысль Поттера, можно привести его рассуждения о «мудрости тела». Здесь имеются в виду его размышления о заложенной в природе каждого организма способности адаптироваться к постоянно изменяющейся среде. «Мудростью» обладает не только тело как таковое, но и каждая его клетка. Вырабатывая различные ферменты, организм способен адаптироваться к условиям высокогорья, периодического голодания или пребывания на улице, загрязненной выхлопными газами. По мысли Поттера, этой «мудрости тела» человеческим существам хватало для выживания на протяжении многих тысячелетий. Однако с

²⁸ *Potter V. R. Bioethics: Bridge to the Future. P.VIII.*

²⁹ *Potter V. R. Bridging the Gap between Medical Ethics and Environmental Ethics // Global Bioethics. 1993. Vol. 6 (3). P. 161–164.*

³⁰ *Potter V. R. Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy. East Lansing, Michigan: Michigan State University Press, 1988.*

возникновением современной цивилизации ситуация изменилась: агрессивные техногенные воздействия на организм возросли, а выживание с опорой на былую «мудрость» уже не гарантировано. «Разве наши адаптивные способности не будут и далее совершенствоваться, и разве мы не сможем продолжать курить сигареты, дышать выхлопными газами двигателей и применять транквилизаторы?», — вопрошает он риторически. Похоже, нет. Даже активное использование лекарств, которое является основой медицинского подхода к решению всех наших проблем, не дает уверенности в их решении. «Мы слишком мало знаем обо всех возможных продуктах метаболизма лекарств». Кроме того, некоторые химические соединения, которые сами по себе не являются канцерогенными, при попадании в организм могут трансформироваться в соединения, вызывающие развитие рака. Поэтому, заключает Поттер, «любой вид адаптации следует рассматривать с точки зрения всеобщего равновесия, подразумевающего оценку всех ресурсов организма»³¹.

Примечательны также размышления Поттера об «оптимальной среде». В них он развивает суть своего биоэтического подхода к экологической проблематике. Как ученый, долгие годы проведенный в лабораториях, где рост раковых опухолей изучался на материале лабораторных крыс, Поттер в своих философских рассуждениях вынужден был опираться на этот опыт. Например, группа подопытных крыс, которой предлагалось регулярное кормление, демонстрировала большую частоту заболеваемости раком по сравнению с той группой, которая существовала в более «трудных» условиях (нерегулярность поступления пищи и т. п.)³². Следовательно, заключает Поттер, комфортное существование в условиях лабораторного аквариума чревато ослаблением адаптивных способностей организма и риском ракового заболевания. Но разве не то же происходит и современными людьми, для которых цивилизация является почти тем же самым, что и аквариум для лабораторных крыс? «Оптимальная среда» должна содержать в себе в качестве необходимого элемента — беспорядок, некое пространство свободы, требующее того, чтобы организм к нему приспособился. «Мы должны придерживаться нашего идеализма и понимать, что несовершенство и беспорядок — это естественные составляющие биологического и физического миров»³³. Достигнутое современной цивилизацией изобилие не обеспечивает оптимальной — для жизнедеятельности — среды, но минимальные требования к ней вполне могут быть сформулированы. Согласно Поттеру, они включают в себя основные потребности, которые могут удовлетворить сами люди (пища, кров, одежда, пространство жизни, уединение, досуг, образование), освобождение жизни от токсических загрязнений и травм, сохранение культуры, сохранение и совершенствование своих адаптивных способностей, достижение личного счастья, осуществление репродуктивной функции³⁴.

Итак, новизна подхода Ван Поттера к экологически ориентированной этике заключалась в том, что он внес в нее взгляд биолога-экспериментатора,

³¹ Potter V. R. Bioethics: Bridge to the Future. P. 130.

³² Там же. P. 125—129.

³³ Там же. P. 194.

³⁴ Там же. P. 144—145.

хорошо знакомого с проблемами человеческого организма. Ему удалось придать новый импульс традиционной природоохранной проблематике. Для мыслителей XIX в. природа была предметом, которым они могли любоваться и который они пытались сберечь, создавая национальные парки и заповедники. Они пеклись о благополучии природы, но не могли по-настоящему объяснить, как оно связано с благополучием человека. В условиях быстрого экономического роста и технического прогресса природное благополучие, скорее, было препятствием для человеческого благополучия. В середине XX в., когда экономическое благополучие общества в основном было достигнуто, вопрос о достижении благополучия природы стал с новой силой. Это привело к идее о необходимости сохранения биоразнообразия, отчетливо заявленной у Леопольда и Карсон. Кроме того, в критическом исследовании о последствиях применения пестицидов в сельском хозяйстве содержалось свидетельство об их вреде и для человеческого здоровья. Эту идею в полной мере и развил Поттер, показав, что забота о природном благополучии является необходимым условием заботы о нашем собственном благополучии, и в конечном итоге, о выживании.

В своей работе 1988 г. Поттер поставил вопрос о человеческом благополучии в центр своих биоэтических размышлений. Он резюмировал, что человеческое здоровье — это глобальная биоэтическая ценность. Мерой здоровья является детская смертность: чем она ниже в разных обществах, тем выше уровень их здоровья. Напротив, продление жизни с помощью новых медицинских технологий, доступное очень немногим, здоровья не прибавляет³⁵. Прогресс биомедицинских технологий для Поттера — это всего лишь еще одна форма технического прогресса, который нацелен на покорение природы и на отказ от ее внутренней мудрости. Как гуманист, идеалист и сторонник равенства, Поттер до конца оставался верным мысли о том, что людям необходимо искать гармонии с природой, мирясь с существующим в ней беспорядком, как внутри человеческого организма, так и вовне его.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Allchin D.* Rachel Carson & Silent Spring // Hagen J., Allchin D., Singer F. (eds.) *Doing Biology*. Glenview, Il. : Harper Collins, 1996. P. 185–196.
2. *Bowler P. J., Morus I. R.* *Making Modern Science: A Historical Survey*. Chicago : University of Chicago Press, 2005.
3. *Callicott J. B.* *Companion to a Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays*. Madison, Wis. : University of Wisconsin Press, 1987.
4. *Callicott J. B.* *Environmental Ethics* // Post S.G. (ed.) *Encyclopedia of Bioethics*, 3rd edition. New York: Macmillan, 2004. Vol. 2. P. 757–776.
5. *Carson R. L.* *Silent Spring*. 40th ed. Boston : Houghton Mifflin, 2002.
6. *Chiarelli B.* (ed.) *Global Bioethics – Perspective for Human Survival*. Rijeka: In Tech, 2011.
7. *Garb Y.* Rachel Carson's Silent Spring // *Dissent*. 1995. Fall. P. 539–546.
8. *Gracia D.* *History of Global Bioethics* // Ten Have H.A.M.J., Gordijn B. (eds.) *Handbook of Global Bioethics*. Vol. 1. Dordrecht : Springer, 2014. P. 19–34.

³⁵ Там же. P. 154–155.

9. *Green R. M., Donovan A., Jauss S. A.* (eds.) *Global Bioethics: Issues of Conscience for the Twenty-First Century*. Oxford : Oxford University Press, 2008.
10. *Lowenthal D.* Nature and Morality from George Perkins Marsh to the Millennium // *Journal of Historical Geography*. 2000. Vol. 26 (1). P. 3–27.
11. *Marsh G. P.* *Man and Nature, or Physical Geography as Modified by Human Action*. Cambridge, Ma : Harvard University Press, 1965.
12. *Paul J.* The Rachel Carson Letters and the Making Silent Spring // *Sage Open*. 2013. July-September. P. 1–12.
13. *Potter V. R.* *Bioethics: Bridge to the Future*. Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall, 1971.
14. *Potter V. R.* Bridging the Gap between Medical Ethics and Environmental Ethics // *Global Bioethics*. 1993. Vol. 6 (3). P. 161–164.
15. *Potter V. R.* *Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy*. East Lansing, Michigan: Michigan State University Press, 1988.
16. *Ten Have H. A. M. J., Gordijn B.* (eds.) *Handbook of Global Bioethics*. 4 vols. Dordrecht: Springer, 2014.
17. *Tristram Engelhardt Jr. H.* (ed.) *Global Bioethics: The Collapse of Consensus*. Salem, Ma: M & M Scrivener Press, 2006.
18. *Whitehouse P. J.* The Rebirth of Bioethics: Extending the Original Formulations of Van Rensselaer Potter // *The American Journal of Bioethics*. 2003. Vol. 3 (4). P. W26–W31.
19. *Worster D.* *A Passion for Nature: The Life of John Muir*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
20. *Леопольд О.* Календарь песчаного графства. Москва : Мир, 1980.
21. *Покровский Н. Е.* Генри Торо. Москва : Мысль, 1983.
22. *Сетон-Томпсон Э.* Моя жизнь. Маленькие дикари. Москва : Гос. изд-во. полит. лит-ры, 1991.
23. *Торо Г. Д.* Уолден, или Жизнь в лесу. Москва : Изд-во АН СССР, 1962.



РЕЦЕНЗИИ

ОРГАН ДЛЯ ШЕСТОГО ЧУВСТВА

Жорж Вигарелло. Самоощущение. История восприятия тела (XVI-XX вв.) / пер. с франц. Л. Б. Комиссаровой.

Москва: Центр гуманитарных инициатив, 2018. 256 с. (Книга света)

**Балла-Гертман
Ольга Анатольевна**

**заведующая
отделом публицистики
и библиографии
журнала «Знамя»
(г. Москва)
e-mail: gertman@inbox.ru**

Область профессиональных интересов автора, французского историка и социолога, — история того, что склонно представлять обыденному взгляду неисторическим; пересечение и взаимодействие телесного и социального. Жорж Вигарелло — известный в Европе специалист по истории медицины, социальной истории гигиены, здоровья и внешнего вида, ухода за собой, спорта и техник тела. Среди тем его исследований — «гигиена тела от Средневековья до наших дней»¹ «здоровье и хорошее самочувствие» в тот же исторический период², история изнасилований в XVI-XX веках³, история ожирения от Средневековья до XX века⁴, история мужественности (которой был посвящён их общий с Аленом Корбенем трёхтомник⁵), а также «тело и душа президента» Саркози, книгу о которых он в соавторстве с Оливье Монженом издал в 2008 году⁶ (вот ин-

¹ Le Propre et le Sale: L'hygiène du corps depuis le Moyen-Age, Paris, Éditions du Seuil, 1987.

² Le Sain et le malsain, santé et mieux être depuis le Moyen Age, Paris, Seuil, 1993.

³ Histoire du viol du XVIe au XXe siècle, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

⁴ Les métamorphoses du gras: Histoire de l'obésité du Moyen Age au XXe siècle, Paris, Éditions du Seuil, 2010.

⁵ Histoire de la virilité, tome 1, De l'antiquité aux lumières, L'invention de la virilité, tome 2, Le triomphe de la virilité, Le XIXe siècle, tome 3, La virilité en crise?, Le XXe-XXIe siècle, Paris, Éditions du Seuil, 2011.

⁶ Sarkozy: Corps et vme d'un président, Paris, Librairie Académique Perrin, 2008.

интересно, что же там написано?). Русскому чита-телю Вигарелло уже знаком как автор труда «Искусство привлекательности. История телесной красоты от Ренессанса до наших дней», переведённого у нас в 2013-м и выпущенного «Новым литературным обозрением» в серии «Культура повседневности», как один из соавторов и редакторов (в составе группы французских, британских и американских антропологов и историков) трёхтомника «История тела», вышедшего в той же серии того же издательства в 2012-2016 годах и прослеживающего свой предмет от античности до XX века, а также как соавтор (совместно с Клодом Буйоном) менее известной, но более популярной книжечки «Твоё тело» (М.: Времена 2, АСТ, Астрель, 2015, серия «Искусство жизни»), посвящённой истории кожи и связанных с нею гигиенических и косметических практик.

В этой же книге, на удивление небольшой по объёму (если сравнивать с объёмом темы в целом) Вигарелло двинулся от поверхности — вглубь: предпринял реконструкцию одной из тончайших, почти неявных линий истории самовосприятия европейского человека — ощущения им собственного тела изнутри и культурных проекций этого ощущения, влияющих на него — и определяемых им — культурных установок. Строго говоря, это — история уже не совсем тела: скорее, области, соединяющей тело и душу, — по существу — телесных истоков души. Эта область — широкая, с размытыми, трудноопределимыми границами, — располагаясь между «внутренним» и «внешним», принадлежит по преимуществу «внутреннему». Речь идёт об особом чувстве — Николая Мальбранш⁷ так и называл его — «внутренним», — о чувстве, как растолковывает автор, «непосредственного присутствия в себе»⁸. «Распространённое по всему телу»⁹, «основное» и «смутное»¹⁰, не сводящееся к пяти классическим, «внешним» чувствам — зрению, слуху, вкусу, обонянию, осязанию (наиболее близкое, пожалуй, к последнему), это чувство вполне достойно названия шестого. Это название оно и получает в «Энциклопедии» Дидро и д'Аламбера: «Не следует проходить, — пишет автор статьи «Существование», — мимо другого, более пронизательного, так сказать, вида чувства, которое, оказавшись внутри нашего тела, иногда даже занимая всё, что привычно, по-видимому, заполняет три измерения пространства и непосредственно приносит с собой идею протяжённого твёрдого тела. Я объединяю эти чувства в особый класс под названием внутреннего осязания или шестого чувства и распределяю боли, которые иногда ощущают внутри плоти...; тошнота, недомогание, предшествующие обмороку, голод, жажда, эмоции, сопровождающие все страсти, дрожь от боли или от вожделения, наконец, это множество смутных ощущений, которые никогда не покидают, но в некотором роде окружают нас в нашем теле и делают его для нас всегда присутствующим»¹¹.

⁷ С. 23.

⁸ Там же.

⁹ С. 21.

¹⁰ Там же.

¹¹ Цит. по: с. 21.

Историю этого чувства в европейском сознании автор и берётся рассматривать на всех (!) культурных уровнях — от сложной философской рефлексии, внятной немногим, через медицинские техники и практики — до обыденного непрофессионального сознания. Вплоть до, например, руководств по верховой езде, которые в XVIII веке начинают предписывать «почувствовать в руке опору удила»¹², то есть предполагают внимание пользователя к собственному телу, к его реакциям — чего ранее не бывало.

Несмотря на то, что эта область чувств — предшествующая, пожалуй, всем остальным, составляющая их основу и постоянный фон, — сопутствует человеку изначально (предшествуя в этом смысле и самой истории), она почему-то чрезвычайно долго оставалась незамеченной. По крайней мере — пребывала в зоне периферийного, неисторического и некультурообразующего зрения. В фокус же культурного внимания внутреннее чувство, как полагает автор, попало на удивление поздно. Первые признаки такого внимания — которому ещё дорасти и дорасти до систематического — появляются, показывает он, лишь не ранее XVI века, с которого Вигарелло и начинает свою историю.

Вообще-то говоря, начинается он со времени куда более позднего, чем XVI век, — с Просвещения. Он называет даже точную дату: 1769 год, когда во «Сне Даламбера»¹³ Дени Дидро, в связи с иллюзиями сновидца об изменениях его тела, впервые возникает и становится предметом философской рефлексии тема телесного самовосприятия человека, «физического укоренения»¹⁴ личности. «Физическое укоренение впервые рассматривается как формирующее “я” (le soi)»¹⁵. «Без сомнения, Дидро исследует вещи известные, он не выдумывает своих примеров. Зато он придаёт им значение и глубину, какой они не имели до сих пор, а это — главное»¹⁶. (Речь таким образом идёт, по существу, о трансформациях именно общекультурного зрения, а не, скажем, о личной прихоти Дидро, — о переключении этого зрения в отношении «внутреннего» чувства из неисторического модуса в исторический.) В этом же тексте впервые появляется «решающий» для автора «Сна Даламбера» — и не существовавший прежде во французской речи — термин «le soi», который русский переводчик передаёт как «я», хотя здесь, вероятно, требуется более тонкий термин, чтобы отличить это «le soi» от «je», несомненно существовавшего ранее.

Во всяком случае, именно с этих пор, указывает автор, телесное самощущение, до той поры слепое, немое и неисторическое, обретает историю — становится частью истории интеллектуальной и получает возможность формировать историю социальную. То, что прежде было досмысловым — вдруг обернулось источником смысла, да едва ли не неисчерпаемым. Интеллектуальный опыт Дидро ложится в основу новой антропологии — именно он, полагает автор, «ведёт к одной из основных идей Просвещения — к идее отводить чувствам и чувствительности первостепенную роль в формировании индивида»¹⁷.

¹² С. 55.

¹³ Вернее было бы «д'Аламбера», но так в тексте.

¹⁴ С. 17.

¹⁵ Там же.

¹⁶ С. 16.

¹⁷ С. 18.

Именно с этих пор «чувствительность становится исходным принципом, “существенным, отличительным признаком животного”¹⁸, решающей инстанцией человека — тема была так хорошо “усвоена философией Просвещения”, что “превратилась в общее место”¹⁹»²⁰.

(Тут, на самом деле, возникает множество очень далеко идущих вопросов. Например: почему этот тип внимания — берущий начало чуть ли не в единственном тексте — укореняется, да настолько, что становится в буквальном смысле культуuroобразующим? Получается, что на это уже существовал, как-то сложившись, но ещё не будучи прояснённым, общекультурный запрос? — которому интеллектуальная находка Дидро помогла проясниться и осуществиться? Какие именно механизмы приводят к такому прояснению, как они устроены? Почему, наконец, всё происходит именно тогда? — Такими вопросами автор не задаётся.)

То же, что происходит начиная с обозначенного в заглавии книги XVI века и длится целых два столетия, должно быть отнесено, скорее, к предыстории, — хотя и к интенсивной предыстории. Тогда — как, опять же, полагает автор — телесное самочувствие было открыто культурным вниманием на повседневном уровне. Удивительно, кстати, что мы не найдём здесь главы, посвящённой основательному анализу трудов, дней и «Опытов» Мишеля Монтеня, жившего как раз в интересующее автора время (1533-1592), без которого не миновать темы европейского самовосприятия — совсем обойтись без него, конечно, не получается, но объём уделяемого Монтеню внимания несопоставим с его значимостью, в том числе и в истории занимающего автора вопроса. Вообще, на XVI веке автор предпочитает не задерживаться, куда более интересуясь веком XVII-м и, особенно, XVIII-м.

Далее он показывает, как ощущение человеком своего тела — по крайней мере, осознание этого ощущения (но тем самым и оно само! — никогда не безразличное к своему осознанию) уточнялось и осложнялось с течением исторического времени. Развивая традицию, отсчитываемую им от Дидро, автор прослеживает, как «внутреннее» получает ещё одно измерение, отличное от «душевного», «умственного», «духовного», как обширная область соприкосновения между телом и сознанием открывается и осваивается, как для этого освоения складываются культурные средства — «медленное нарастание внимания к телу» происходит «на протяжении всего Нового времени»²¹ и, значит, может быть сочтено одним из основных его содержаний. Анализирует метафоры, помогавшие европейцам в понимании ими своих чувств и во многом это понимание определившие: метафору крепости; метафору электричества... Рассматривает, как телесное самоощущение, его осознание и выговаривание связано с состоянием культуры в целом (и со смещением центра внимания культурного вообще и исследовательского в частности) и, вследствие этого, —

¹⁸ Цитата автора из статьи «Чувствительность» (Sensibilit ) «Энциклопедии» Дидро и д'Аламбера.

¹⁹ Цитата автора из биографии Локка авторства Р. Полена.

²⁰ С. 18.

²¹ С. 38.

с местом и самочувствием — далеко не только телесным — индивида внутри этого целого. А вместе с этим — и то, что, в конечном счёте, самочувствие тела, погружённого в культуру, сформированного ею, — никогда не только телесно, что даже внутренние, интимные уровни телесных событий «прошиты» культурой, испытывают её формирующее воздействие — независимо от того, в какой мере это осознаётся. Он наводит на мысль о неразделимости самоощущения и самоформирования, о существовании тончайших механизмов антропопластики. Он исследует общие корни наук, искусств, медицинских и иных культурных практик, видя в осознании телесного самочувствия один из важнейших корней.

Всему же, что XVI столетию предшествует, Вигарелло уделяет минимум внимания, затрагивая лишь отдельные его пункты. Формально это вроде бы оправдано, — ведь тема его книги — процессы, происходившие в более позднее время. Однако таким образом открытие «внутреннего чувства» европейцами оказывается у него почти внезапным, взрывным. Вообще-то, справедливости ради надо сказать, что корни этого процесса у него намечены — но совсем чуть-чуть, одним касанием. Он усматривает их в свойственной христианским народам культуре исповеди с сопутствующим ей требованием «обследования сознания»²² и, следовательно, — внимания к внутреннему миру вообще, которое «неизбежно»²³ и подвело европейского человека «к освобождению, к индивидуации, пришедшей <...> в XV веке»²⁴, к Возрождению с его идеей о том, что «Человек — скульптор самого себя» (Пико делла Мирандола)²⁵. Далее предпосылки этого открытия он перечисляет торопливо, конспективно, если не сказать — схематически, включая в их число много разного, но остающегося совершенно непроанализированным в интересующем нас аспекте: и «чтение, получившее развитие благодаря печати», и «обновление техники и механики», и «океанское судоходство», сдешавшее возможным «путешествия в дальние страны»²⁶, — всё это, находит автор, имело своими «точными последствиями» «подчёркнутый внутренний мир, достаточно выделившийся»²⁷ — но ни слова о том, каким именно образом.

Всё-таки то, что основной предмет интересов Вигарелло — история тела и его социальных обстоятельств, а также медицины, — отразилось на выборе им материала для анализа. Много внимания достаётся медицине и примыкающим к ней областям исследований и практик, например, психотерапевтической. При этом, по моему чувству, здесь ощутимо недостаточно разговора о художественной литературе (к счастью, Прусту всё-таки достаётся небольшая подглавка) и, особенно, — о совершенно необходимых для этой темы личных дневниках, которым посвящена всего одна, совсем небольшая главка, ограничивающаяся началом XIX века (причём в ней автор утверждает, будто

²² С. 23.

²³ С. 24.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

²⁶ С. 25

²⁷ Там же.

личный дневник как жанр был «изобретён» именно тогда — в начале XIX века²⁸, что несправедливо категорически). Из пластических искусств в этом смысле повезло только танцу, представленному, правда, исключительно Айседорой Дункан²⁹. И даже о спорте — между прочим, относящемся к сфере исследовательских забот автора! — стоило бы поговорить существенно более развёрнуто. То есть, многое оказалось просто скомканным.

Зато ближе к концу книги³⁰ он делает совсем уже неожиданный ход — и не один, осмысляя, какое влияние (по его мнению — радикальное, произведшее «тихую революцию»!) на чувственность европейцев и их отношения с собственным телом имело введение на рубеже XIX–XX веков в широкий обиход ярмарочных аттракционов, связанных с движением. И это оказывается частью более широкой и весьма интересной темы — взаимоотношения «внутреннего мира» и механизмов, с которыми тела европейцев конца XIX — начала XX века пришли в небывалое прежде по интенсивности соприкосновение, у них появилось много новых чувственных впечатлений (например, от езды на велосипеде), что, по интуиции автора, не могло не привести к новым отношениям с телом. А далее он рассматривает историю поз расслабленности и непринуждённости³¹, которые культура — на том же рубеже веков — начинает замечать и культивировать, и с ними — историю мебели, способствующей расслаблению и отдыху³². Вот уж что мало отрефлектировано!

Жаль, что исследовательское внимание автора не распространяется и далее начала XX века — хотя можно себе представить, сколько существенного изменилось в телесном самочувствии людей западных культур после начала Первой мировой войны. Вигарелло же оставляет весь XX век, по существу, за скобками, проборматывает его в одном — последнем — абзаце скороговоркой, хуже того — общими, до бессодержательности, словами: «Конечно, сегодня тело — уже не такое, каким оно было в начале XX века. Его внешний облик изменился, его свойства стали более утонченными, его возможности увеличились, а средства защиты стали более надёжными. Остаётся заметить, что его общая принадлежность к миру психологии продолжает давно родившуюся динамику, которая проявилась с наступлением эпохи Просвещения и история которой составляет главное содержание этой книги. Остаётся также сказать, что начало XX века дало импульс возникновению и долгому пути решающей идеи [так в тексте. — О. Б.-Г.], согласно которой “ощущение нашей личности”, “самоощущение” фундаментальным образом находят свой источник в “представлении” тела»³³.

На самом деле, при всех неровностях повествования и заметно неравномерном распределении внимания между разными участками — действительно неохватной — исследуемой области Вигарелло делает очень интересную вещь:

²⁸ С. 108.

²⁹ С. 218.

³⁰ С. 209–210.

³¹ С. 212.

³² С. 212–213.

³³ С. 223.

он прослеживает рождение современности из духа (нераздельно-телесно-душевного) самовосприятия. Такими путями, кажется, ещё никто не ходил. Автор и сам говорит о том, что «внутреннее чувство», долгие века пребывавшее на периферии культурного внимания, было недооценено и историками культуры, а потому смогло «частично ускользнуть» от их исследовательского внимания.

Стоит, однако, обратить внимание и на то, что прослеженная Вигарелло история развёртывается в жёстко очерченных границах не только во времени, но и в культурном пространстве, — и за эти пределы автор не делает уже совсем ни единого шага. Своё исследование он пишет исключительно на западноевропейском (отчасти и американском) материале, притом с явным и решительным предпочтением материала французского. Материал и вправду богатый: во Франции, между Монтенем и Прустом — двумя ключевыми точками этой истории — действительно происходит выработка культурных форм, во многом определивших характер нашего самовосприятия. Однако происходящее хотя бы в иных концах Европы в поле зрения автора не попадает, что заведомо делает представленную им историю неполной.



ФИЛОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

УДК 1(091); 130.2

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ «ШИФРЫ» МИФА ОБ ЭДИПЕ

© В. Ю. Даренский

Даренский Виталий Юрьевич

**доктор философских наук,
доцент**

**Луганский национальный
университет им. Т. Шевченко
(Украина, г. Луганск)**

e-mail: darenskiy1972@mail.ru

В статье предложена экзистенциальная интерпретация античного мифа об Эдипе на материале трагедий Софокла. Показано, что экзистенциальная ситуация, определяющая судьбу Эдипа, состоит в трагедии слепоты человеческого знания, конфликте личности и родовой жизни, ответственности за непреднамеренный грех. Экзистенциальный закон человеческого бытия, «зашифрованный» в мифе об Эдипе, состоит в неизбежной гибельности «самообожествления» и «метафизического самозванства» человека.

Ключевые слова: Эдип, миф, Софокл, экзистенция, самозванство, грех.

Античный миф об Эдипе в его классической художественной версии, представленной в трагедиях Софокла, в XX веке стал одним из специфических предметов научной и философской рефлексии. Последняя инициирована появлением концепции З. Фрейда о так называемом «Эдиповом комплексе», однако, причины ее появления лежат глубже — в кризисе европейского культурного сознания, утрачивающего христианское понимание человеческой личности и законов ее становления, и ищущего для него натуралистическую замену. Сюжет об Эдипе в этом отношении оказался весьма удобен, поскольку может быть истолкован в качестве манифестации неких инвариантных закономерностей человеческой психики, например, по З. Фрейду, как якобы «трагедия подавленных детских желаний». Возможно, что при всей своей очевидной квазинаучности, концепция «Эдипова комплекса»

может быть отнесена к числу особых «модальностей культурологического анализа», которые «могут быть плодотворными, если избавить их от буквальности»¹. Однако поскольку фрейдистская интерпретация мифа об Эдипе сама по себе является примером современного наукообразного мифа, по отношению к которому классический принцип верификации по сути неприменим, то этот «миф о мифе» интересен в первую очередь как свидетельство о некоторых стереотипах и «комплексах» секуляризированного сознания. Попытки выйти за пределы истолкования смысла исходного сюжета в форме нового мифотворчества могут быть, например, основаны на связывании его с объективным историческим процессом становления моногамной семьи и т. п.² С другой стороны, плодотворной была и работа В. Я. Проппа «Эдип в свете фольклора», в которой убедительно показана изначальная укорененность этого мифа в универсальных архетипических сюжетах³. Также возможно, например, и понимание этого мифа как некоей самой ранней модели всей европейской рациональности, основанной на силовом подчинении всякой реальности человеческой воле и символически расплачивающейся за это слепотой — и такая мифологическая модель уже предвосхищала появление «фаустовской» цивилизации как прямого следствия «греческого чуда».

При всей эвристичности подобных подходов в них, однако, всегда присутствует содержательный редукционизм, делающий несущественным сам конкретный сюжет мифа, сводимого лишь к выражению неких безличностных структур. Поэтому весьма актуальным является анализ мифа об Эдипе именно как особой, по сути *экстремальной модели межличностных отношений, выражающей негативный общечеловеческий опыт*, — но не на уровне неких подсознательных мотивов, само существование которых даже более мифологично, чем исходное повествование, а на уровне *целостных*, разумно действующих субъектов. Речь идет об истолковании мифа об Эдипе в качестве некоего «шифра», передающего особое знание о сущности человеческого бытия. Термин «экзистенциальный шифр», в свое время использованный К. Ясперсом для обозначения особого внутреннего опытного содержания философских доктрин, скрытого за их наукообразной «оболочкой», в данном случае вполне уместен и по отношению к мифологическому повествованию.

В рамках такого подхода, в свою очередь, данный миф оказывается самым непосредственным образом содержательно обращенным к факту диалогичности человеческого бытия, всегда раскрывающего тайны своей сущности только в межсубъектных коллизиях. Поэтому принципиально важно и весьма эвристично понимание данного мифа как *экстремальной модели человеческих отношений*, которая конституирована культурным сознанием в качестве определенного «табу» — но не только в смысле социального запрета инцеста, а самое главное — как некоторый *предельный экзистенциальный символ человеческой деструктивности и ее*

¹ *Собуцький М. А.* Психоаналітичні методи культурології // Культурологія: Навч. пос. К. : КМ Академія, 2003. С. 128.

² См.: *Ярхо В. Н.* «Эдипов комплекс» и «Царь Эдип» Софокла // Вопросы литературы. 1978. № 10. С. 189–213.

³ См.: *Пропп В. Я.* В свете фольклора. М. : Лабиринт, 2007. С. 3–45.

преодоления. Такой подход предполагает реконструкцию, с одной стороны, экзистенциальной ситуации, определяющей судьбу Эдипа; а с другой — особого «метафизического» закона человеческого бытия, «зашифрованного» в этом мифе.

Понятие о мифе как особом способе коммуникации, интегрирующем индивидуальные сознания в единое смысловое пространство культуры с помощью создания особых имагинативных структур и навыков их понимания, достаточно тривиально. На нем основан анализ мифов как моделей, «шифров» коллективного поведения и мировосприятия, концептуализированный в функционализме Б. Малиновского и структурализме К. Леви-Стросса. Третьим из парадигмальных научных подходов к мифу остается теория архетипов К. Г. Юнга, в рамках которой любые элементы мифологического сознания могут быть редуцированы не к первичным функциональным связям и инвариантным структурам, а к нескольким символическим первообразами космо-социального целого, способным порождать потенциально бесконечные ряды ассоциативных вторичных образований в любых специализированных сферах культуры. Вместе с тем, для философии и культурологии остается весьма актуальным особый подход к мифу, который можно определить как *персоноцентрический*, т. е. обусловленный функцией мифа как смысловой структуры, определяющей феномен личностного сознания и пути становления экзистенциального опыта человека. Речь идет о такой конкретизации коммуникативной функции мифа, при которой имагинативные образования оказываются формами субъектных идентификаций и межсубъектных диалогических отношений. Речь идет о мифе как *модели диалогических отношений*, то есть той форме его коммуникативной функции, которая связана не столько с интеграцией коллективного сознания в рамках единого смыслового пространства (хотя эта функция несколько не отменяется), но и наоборот, с предельной *индивидуализацией* ментальных процессов и продуцированием индивидуальных смысловых «миров» средствами мифа. Вместе с первичной — интегративной — своей функцией, миф выполняет и роль индивидуализирующей диалогической структуры.

Анализ мифов с этой точки зрения может опираться на концептуальный аппарат традиции «философии диалога», суть которого состоит в следующем. Феномен субъектности человека («Я») в «философии диалога» трактуется не в соотнесенности с тотальностью инобытия как такового («не-Я»), что характерно, например, для немецкой классической философии и производных от нее современных течений; и не в соотнесенности с досубъектными реальностями в самом человеке (психоанализ, марксизм, структурализм и т. д.), но в соотнесенности с другой субъектностью как таковой, с «Другим», с «Ты» в метафизическом смысле этих слов. Это весьма тонкое отличие, как показывает опыт, далеко не всегда встречает адекватное понимание. Стереотипы мышления, сложившиеся в рамках других философских традиций, понуждают их представителей понимать «Я» и «Ты» («Другого») как не более чем антропоморфизированные репрезентации тотальности инобытия, «социальной среды», «бессознательного» и т. п. Однако, в действительности «философия диалога» глубоко эвристична именно благодаря этому отличию, задавая особую парадигму философствования о человеке. Основной гносеологической презумпцией описанной модели является тот факт, что связывание мимолетных

и случайных восприятий в Целое мира и «Я» не имеет под собой никаких оснований на уровне объектности (ведь «мир как целое» и «Я» перцептивно нам никогда не даны). Таким основанием может быть только не что иное, как воспроизводящаяся в человеке онтологическая протоструктура субъектности, которую М. Бубер называет «врожденным Ты», трактуя последнюю как универсальную (априорную) «вещающую форму» и потому «модель души»⁴.

В рамках этого общего проблемного поля «философия диалога» представляет собой «веер» внутренних направлений, обусловленных разными культурными контекстами ведущих мыслителей этого направления. Изначально конституирование «диалога» в качестве специфического предмета философской рефлексии происходило в рамках некоторых направлений религиозной философии, в первую очередь, христианской (М. Бахтин, А. Ухтомский, С. Франк, Ф. Эбнер, О. Розеншток-Хюсси, Г. Батищев, В. Малахов) и иудейской (М. Бубер, Ф. Розенцвайг, Э. Левинас). Возникновение «философии диалога» обусловлено кризисом метафизических интерпретаций религиозного опыта, заставившим обратиться к исследованию наиболее глубоких субъектных модусов познания мира, внутри которых конституируется высший опыт об абсолютном Ты — но не только и даже не столько как трансцендентный «прорыв», но как имманентное развитие опыта самопознающего «Я». Однако, этот исходный аспект онтологии диалога может в определенной степени «выноситься за скобки», обращая философа к внеконфессиональной антропологической проблематике человека как сущностно обращенного к Другому и, тем самым, онтологически всегда незавершенного существа. Тем самым, здесь в значительной степени «снимается» обычное противостояние эссенциализма и экзистенциализма в философствовании о человеке: упомянутая «сущность» человека понята здесь именно как открытый принцип его экзистенции.

Миф об Эдипе, рассматриваемый в качестве экзистенциальной модели межличностных отношений, представляет ценный материал для анализа в рамках концепта «Я»-«Другой». Вполне возможно, что история, о которой повествует этот миф, полностью совпадает с эмпирической действительностью — хотя это и невозможно доказать, но невозможно и опровергнуть. Возьмем именно этот предельный и достаточно вероятный случай — допустим, что этот миф имеет «документальный» характер. В таком случае возникает вопрос, будет ли он уже в таком случае мифом? Будет только в том случае, если он не просто описывает случайную жизненную ситуацию как некую экзотику («анекдот» в старом смысле слова), но ситуацию, *сущностно повторяющуюся*, которая является моделью возможных личностных *идентификаций* для тех, кто о нем знает, и тем самым, если она несет в себе образно «зашифрованное» знание о природе человека и даже всего Универсума. Тогда, рассказывая эту реальную, «документальную» историю, мы все равно на самом деле рассказываем *именно миф*, для которого реальная история оказывается эмпирически случайным воплощением, формой и «шифром». Если бы это было не так, то эту реальную историю или вообще никто бы не заметил или вскоре просто забыли бы как устаревший анекдот и курьез. В свою очередь, содержащееся во всяком мифе

⁴ Бубер М. Два образа веры. М. : АСТ, 1999. С. 43.

зашифрованное знание о природе человека также весьма своеобразно и вовсе не поддается наивно-натуралистическим интерпретациям, примером которых является концепция З. Фрейда. Миф использует эмпирическую историю только как свою внешнюю форму, а его *содержание* принципиально иное, оно *метафизично* – хотя и выражено в предельно натуралистических образах.

Из всех существующих к настоящему времени толкований мифа об Эдипе особый интерес представляет собой предложенное С. С. Аверинцевым, который исходил из внутренних символических «кодов» самой античной традиции для понимания того, о чем на самом деле нам *говорит* этот миф. Во-первых, напоминает нам С. С. Аверинцев, «сам Софокл называет фабулу мифа об Эдипе «парадигмой» некоего общего закона. Закон этот сформулирован в четвертом стасиме «Эдипа-царя» с обычной для хоровых партий сентенциозностью следующим образом: всякая удача есть всего лишь видимость, и для этой видимости, излучающей ложный блеск, неминуемо придет время «закатиться», как заходит светило. Такова судьба всякого человека»⁵. Но, казалось бы, причем тут именно инцест и отцеубийство? Дело в том, во-вторых, что как раз инцест и отцеубийство являются двумя *предельными* натуралистическими образами и *символическими* выражениями человеческого стремления подчинить себе мир, которое в этом предельном смысле оказывается «самообожествлением», неким «метафизическим самозванством» человека (термины С. С. Аверинцева). «Символ инцеста, — писал С. С. Аверинцев, — связан с двумя семантическими линиями: одна ведет к идее экстраординарной власти тиранна, другая — к идее экстраординарного знания тайновидца... кто объявил себя богом, должен был отважиться и на инцест, ибо одно есть знак другого»⁶. Но, с другой стороны, «то знание, с помощью которого Эдип разгадывает загадку Сфинги и не может разгадать загадку собственной судьбы, есть знание особого рода: знание-сила, знание-власть, знание-успех, а в возможности [причем, по логике мифа, в *неизбежной* возможности. — В. Д.] — ослепление силой, ослепление властью, ослепление успехом»⁷. Следующий *закон*, о котором повествует миф *в форме* судьбы Эдипа состоит в том, что относительная бессознательность преступления преодолевается только «сознательно принятым наказанием», а особая «двусоставность» первого — «двуединством» второго: самоослеплением и странничеством. По мысли С. С. Аверинцева, эта фабульная символика, естественно, имеет под собой глубокую онтологию: «Оказалось, что мудрость-сила, мудрость-власть — это вина и слепота, мрак чернейшего неведения: теперь он [Эдип] во мраке физической слепоты ищет иную мудрость — мудрость-самопознание. Ему нужно очень зорко видеть как раз то, чего глаза не видят. Если аналог исторической легенды для Эдипа-кровосмесителя — Цезарь, то аналог философской легенды для Эдипа-слепца — Демокрит»⁸. Тем самым, обобщая, можно сказать, что миф об Эдипе,

⁵ Аверинцев С. С. К истолкованию символики мифа о Эдипе // Античность и современность. К 80-летию Ф. А. Петровского : сб. статей. М. : Наука, 1972. С. 91.

⁶ Там же. С. 98–99.

⁷ Там же. С. 98.

⁸ Там же. С. 102.

даже при условии своей исторической «документальности», на самом деле, повествует о законе воздаяния за власть-как-самоутверждение и о возможности спасения лишь во власти-над-собой.

Исходя из такого общего смысла, миф об Эдипе может быть понят как экстремальный символ межличностных, в том числе диалогических отношений. В рефлексиях над диалогичностью человеческого бытия инвариантным принципом является тезис о насущности «Ты» для конституирования «Я» и сущностной незавершенности последнего. В условиях недоформированности личностного сознания в античную эпоху эта насущность не могла еще быть выраженной в теоретической форме, что подтверждается историей античной философии, но могла и должна была глубоко переживаться в мифе. В частности, миф об Эдипе прямо говорит о том, что всякое эго-центрическое самоутверждение во власти над миром (включая и людей, в нем живущих), это — в своем смысловом пределе — «самообожествление» по отношению к Ты есть инцест (если Ты женское) или отцеубийство (если Ты мужское). *Это «метафизическое самозванство» человека, ставшего на такой путь, есть не что иное, как поругание и уничтожение своих бытийных истоков, символически данных в образах Матери и Отца.* Поэтому катарсическое со-переживание мифа об Эдипе объективно как раз и является культивированием такой структуры души, которая смогла бы удерживаться от этого губительного пути. Для архаического мышления именно катарсическое со-переживание мифа — единственно возможный способ понимания и передачи столь всеобщих смыслов, поскольку оно может помыслить таковые исключительно в самых непосредственно-жизненных, натуралистических образах, приобретающих тем самым символическое измерение и метафизическую глубину, являемую в сюжете мифа. Поскольку «ближайшие родственные отношения являются здесь чем-то максимально понятным, всегда обязательным и неопровержимым... без которых вообще ничто на свете в те времена не мыслилось» (А. Ф. Лосев)⁹, *то любые всеобщие законы человеческого и мирового бытия в рамках такого типа мышления могут быть выражены исключительно в форме родовой символики, в форме специфического сюжета общинно-родовых отношений.* В частности, онтологические истоки и смысловые пределы человеческого бытия для такого типа мышления выразимы, соответственно, в символах Отца и Матери. Это, в свою очередь, позволяет легко и логично построить мифологический сюжет о предельной уязвимости этих истоков и пределов, разоблачающий губительность «самообожествления» человека, каковым и является миф об Эдипе.

В связи с этим очень характерна интерпретация З. Фрейда: она основана на том, что З. Фрейд считает тот губительный путь «самообожествления», против которого и предостерегает миф, как раз нормальным, «обязательным» для всех и вообще единственно возможным, для «обоснования» чего и приписывает его якобы «врожденной» психофизиологической конституции человека. Такое толкование является не только следствием непонимания природы самого мифа как особого типа человеческого мышления, всегда имеющего своим предметом

⁹ Лосев А. Ф. Античная философия и общественно-экономические формации // Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. М. : Политиздат, 1991. С. 401–402.

некий космический закон, а отнюдь не отдельные «вывихи» психофизиологии человека, но и следствием настоящей мировоззренческой катастрофы — утраты современным человеком понимания самых глубинных законов своего бытия. Кроме того, что тоже немаловажно, такое толкование основано на отсутствии именно *эстетического* восприятия мифа (поскольку он дан в художественной форме), которое необходимо предполагает *внезаходимость* нашего сознания внутреннему сознанию Эдипа. Об этом хорошо в свое время писал М. М. Бахтин: «Слившись с Эдипом, потеряв свое место *вне* его, я перестаю обогащать событие его жизни новой творческой точкой зрения, недоступной ему самому с его единственного места... но этим самым уничтожается трагедия, которая как раз была результатом этого *принципиального обогащения*, вносимого автором-созерцателем в событие жизни Эдипа»¹⁰. Толкование З. Фрейда с этой точки зрения является принципиальным отрицанием самой возможности нашей *внезаходимости* ситуации Эдипа, что является абсурдным во всех отношениях, уже не только в эстетическом.

Эстетизированное восприятие мифа, воплощенного в форме трагедии, углубляет его исходный смысл постольку, поскольку персонажи мифа становятся художественно оформленными *характерами*, т. е. акцентируется их личностный аспект и диалогическое взаимодействие друг с другом. Известный специалист по древнегреческой трагедии В. Н. Ярхо определяет глубинную тему всего творчества Софокла как «гипертрофированное самоопределение личности, ее стремление противопоставить себя существующим родственным связям, исконным нравственным нормам»¹¹. Тем самым, художественная интерпретация мифа об Эдипе стала уже итоговым, концентрированным и наиболее глубоким выражением этой исходной проблематики, вызревавшей и в других произведениях. Так, например, «не семейное начало сталкивается в «Антигоне» с государственным, а два типа отношения индивидуума к породившему его целому: стремление подчинить его себе и стремление служить ему до конца»¹², — отмечает Н. Ярхо. «Антигона» характерна тем, что здесь ярко выявлен момент *нравственного выбора* из этих альтернатив. Поэтому следует уточнить понимание того, что в античности называлось «роком» — именно применительно к художественному миру Софокла и его интерпретации архаического мифа. В «Антигоне» рок — это, в первую очередь, *необходимость выбора*. В частности, по мнению В. Н. Ярхо, «все неумолимые совпадения, в которых современный читатель привык видеть действия рока, в огромной степени являются нововведением в миф, принадлежащим самому Софоклу»¹³. Однако для чего понадобились эти нововведения, т. е. какой новый культурный опыт они выражают? Заметим еще одно точное замечание упомянутого автора: «если все действия Эдипа приводят его к совсем иному исходу, то не потому, что так

¹⁰ Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Работы 20-х годов / М. М. Бахтин. К. : Next, 1994. С. 144.

¹¹ Ярхо В. Н. Софокл и его трагедии // Софокл. Трагедии / пер. с древнегреч. С. С. Шервинского. М. : Худ. лит., 1988. С. 14.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 16.

предопределено роком, а потому, что ограниченное человеческое знание подчиняется другим законам, чем божественное всеведение... Его трагедия — трагедия знания, а не трагедия рока»¹⁴. В трилогии об Эдипе сказанное обретает самые осязаемые черты. Действительно, самым простым было бы решить, что все произошедшее — «игра рока» и не более того. Но в таком случае нет трагедии как таковой: ведь трагедия бывает только тогда, когда не просто сознательные, но в полном смысле слова *мудрые*, т. е. опирающиеся на общечеловеческий, общеизвестный опыт действия, — вдруг почему-то оказываются совершенно неадекватными и ошибочными. Именно это происходит с Эдипом. Он-то с его точки зрения — зрения самого мудрого из людей, разгадавшего даже загадку Сфинги (Сфинкса) — как раз знает все, что только возможно для смертных людей. Но, оказывается, этого недостаточно. Есть другое знание, о котором он изначально, т. е. еще не пройдя испытаний, не подозревает. Суть этого знания, в конце концов открывшегося Эдипу, достаточно четко сформулирована в приведенной интерпретации С. С. Аверинцева. Единственное что, на наш взгляд, следовало бы к ней добавить, состоит в следующем. Вяч. И. Иванов в свое время справедливо обратил внимание на глубинную смысловую связь: «Сфинкс возрождается под маской жены. Эдип узнает в жене мать; из Иокасты возникает Великая Матерь, женское зачатие»¹⁵. Вот это мистическое знание, которое на современном языке еще будет сформулировано в эпоху Романтизма и символизировано под именем «Вечно-Женственного» (*Das Ewige Weibliche*) — это особое знание оказывается вполне известным и греческой классике, хотя она относится к нему менее экзальтированно, чем это происходило позднее. То, что происходит с Эдипом, в конечном итоге имеет своим результатом преодоление им мистических чар этой космической «женственности» в смысле вечно-рождающей Жизни как некой безличной космической стихии, поглощающей и растворяющей в себе личность. По логике мифа, мистическое должно быть явлено как эмпирический факт. Поэтому здесь именно фактичность ситуации служит символом того мистического отождествления, о котором писал Вяч. И. Иванов. И по этой же логике, Эдип, освобождаясь от мистического тождества Матери и Жены, становится *свободным* от этих чар растворения в безличной стихии рождающе-поглощающей Жизни, преодолеть которые крайне сложно. Традиционно считается, что для язычника это вообще невозможно, но этот миф убеждает в обратном. Таким образом, глубинный смысл всего сюжета мифа в том, что Эдип поставлен в ситуацию *прорыва к свободе*, образно «зашифрованную» в экстремальной фабуле родственных отношений, в форме которых, как уже было отмечено, мифологическое мышление «шифрует» всеобщие законы бытия. Параллелью мифу об Эдипе, единому с ним по этому глубинному смыслу является, например, древнеиндийский сюжет «Бхагавадгиты» о встрече Арджуны и Кришны на поле перед боем, хотя его общий сюжет совсем иной.

На первый взгляд может показаться, что сюжет об Арджуне имеет прямо противоположный смысл — отрицание ценностей родового бытия. На самом же деле, эти ценности не отрицаются как таковые ни в повествовании об Арджуне, ни в мифе об Эдипе — но в обоих случаях они являются символом некой исходной «естественности» человеческого бытия, которая неизбежно

вступает в конфликт с самоутверждением человека как личности. Арджуне удалось устоять перед соблазном кровосмешения — он прозрел в Урваши мать своих предков¹⁶, но это было уже результатом приобретенного ведения, в то время как у Эдипа этот соблазн становится началом пути. Подобно тому, как Эдип слепнет для этого мира после поругания родовых начал и прозрения в высшее знание, так же и Арджуна символически «ослеп», *не видя* больше во врагах своих родных, но исполняя высший долг. В целом ситуации Арджуны и Эдипа как бы симметричны: они проходят испытание разрывом родовых уз с разных сторон: первый сознательно и честно, а второй бессознательно и преступно, — но с одним и тем же итогом. Эдип отказывается от самоутверждения своей воли; Арджуна, наоборот, проявляет максимальную личную волю, — но оба проходят одну и ту же ситуацию «второго рождения», рождения в свободе. Сюжет встречи Арджуны и Кришной, служащей причиной радикального душевного переворота героя и принятия им «йоги сверхсознания о мире», часто считается специфичным именно для индийского мировоззрения¹⁷. Вместе с тем, нетрудно увидеть в нем ряд архетипических содержательных элементов: 1) сюжет инициации как предельного испытания, переводящего человека в новый модус бытия; 2) сюжет разрыва родственных связей как символ подчинения духовным законам более высокого порядка; 3) откровение божественной воли как инвариантный сюжет любого религиозного сознания. В мифе об Эдипе также явно присутствуют все три названные элемента. Специфика сюжета об Арджуне состоит лишь в том, что он служит «инициирующим» введением в развернутое учение о предельных сущностях мироздания, в то время как Эдип своей судьбой являет их в молчании и тайне¹⁸.

Именно моменты нравственного выбора, самоосуждения и личностной трансформации являются определяющими для художественного мира Софокла. Его главный принцип — «объективная ответственность при субъективной невинности»: «для софокловского Человека показательно, что он не снимает с себя вины [перед вечными нравственными устоями], а вершит наказание сам над собой»¹⁹, — отмечает В. Н. Ярхо. В этом контексте требует переосмысления знаменитый 1-й стасим «Антигоны» («Много есть чудес на свете, / Человек — их всех чудесней... / Землю, древнюю богиню, / Что в веках неутомима, / Год за годом мучит он...»), обычно трактуемый как своего рода «гимн человеку».

¹⁴ Там же. С. 17.

¹⁵ Иванов В. В. Родное и вселенское. М. : Республика, 1994. С. 78.

¹⁶ Урваши // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. II. М. : Рос. Энциклопедия, 1997. С. 550.

¹⁷ Меликов В. В. Введение в текстологию традиционных культур (на примере «Бхагавадгиты» и других индийских текстов). М. : РГГУ, 1999. С. 72.

¹⁸ Как отмечает В. Н. Ярхо: «В “Царе Эдипе” главным побуждением героя является... стремление распознать свое прошлое и настоящее, мобилизуя все усилия разума, — оно и приводит к столкновению человеческого знания, по необходимости ограниченного природой смертного, с всеобъемлющим божественным всеведением» (Ярхо В. Н. Послесловие из далекого прошлого // Вопросы литературы. 1999 (ноябрь-декабрь). С. 195–196.

¹⁹ Ярхо В. Н. Софокл и его трагедии. С. 18.

В действительности же здесь выражено иное, более глубокое по смыслу понимание человека. Как отмечает В. Н. Ярхо: «прилагательное *deinos*, которое переведено как “чудеса”, на самом деле обозначает нечто “вызывающее удивление, смешанное со страхом”, и это значение раскрывается в заключении стасима: все зависит от того, подчиняет ли человек свое поведение вечным божественным законам; если нет, то его гордое самосознание может стать источником бед»²⁰. Тем самым, смысл стасима в целом и смысл ключевого определения человека в нем четко совпадают с рассмотренной здесь интерпретацией смысла мифа об Эдипе.

Кроме того, нельзя не заметить и того, что в этом знаменитом стасиме, словно в «зерне», содержится целая историософия, способная объяснить все перипетии исторического существования человека вплоть до нашего времени. Итак, человек есть *deinos* — нечто пугающе непонятное на фоне окружающего его космоса — именно потому, что он не «вписывается» в естественную космическую гармонию, но есть нечто самочинное, *мучающее* Землю за то, что она его питает. Это самочинность не такая, как у Хаоса внутри самой природы — ибо последний, в конце концов, покоряется Гармонии, но не таков человек. Пока что силою нравственного прозрения человек способен преодолеть свою самочинность и не разрушать мир, — об этом-то и повествует всякая подлинная трагедия, — но будет ли так всегда? А вдруг этого однажды не произойдет — и что тогда? Позднее самочинная мощь «фаустовского человека», одержимого покорением всего и вся, вслед за О. Шпенглером, будет пониматься как нечто уникальное для цивилизации Запада, — но вот здесь мы видим, что древнее трагическое сознание очень хорошо знало и о *таком* возможном исходе.

Кроме того, хор «Антигоны» вдруг дает очень остро почувствовать и понять, как глубоко в человеческой экзистенции укоренено то, что принято называть «современной наукой» (в смысле, ее активно-экспериментального характера, в отличие от науки античной и средневековой). Исторические предпосылки ее возникновения стали лишь катализатором того, что всегда тлело в человеческой душе, ища выхода и реализации:

Наедине с природой человек
 Как будто озверел от любопытства:
 В лабораториях и тайниках
 Её пытал, допрашивал с пристрастьем...
 Природа, одурелая от пыток,
 Под микроскопом выдала свои
 От века сокровеннейшие тайны:
 Механику обрядов бытия.

Так мощно и пронзительно пишет М. Волошин в поэме «Путиами Каина. Трагедия материальной культуры». Но добавляет ли это что-либо по существу к тому страху-удивлению перед этим таинственно-страшным *deinos* в человеке, «мучающем» мать-землю, о котором пел древний хор? По сути, почти ничего, кроме новых исторических подробностей.

²⁰ Там же. С. 24.

В предложенную нами интерпретацию четко вписывается и история смерти Эдипа, о которой повествуется в последней из трагедий трилогии — «Эдипе в Колоне». Эдип на пороге своей смерти проклинает Полиника, снова идущего по пути силового, хотя отчасти и справедливого самоутверждения, и пророчествует ему гибель. Царю Тесею же заповедует хранить «неизреченную тайну», которая ему откроется на месте смерти Эдипа и которую Тесей должен передавать своим наследникам. Прах Эдипа и хранение этой тайны, по его завещанию, защитит город Тесея «надежней щитов и многих копий». Исчезнув таинственным образом, который известен лишь Тесею, он заповедал царю, «Чтобы к этому месту никто подходить / Не дерзнул, чтобы вслух не молился никто / У могилы, где он упокоен»²¹. Что все это значит? Если Эдип — это тот человек, который преступил сакральные законы человеческого бытия, то его исчезновение уже само по себе служит символом восстановления и устойчивости этих законов. Поэтому место его *ухода* из этого мира может почитаться как особое место *самоуничтожения греха* — отсюда и запрет (табу!) его посещения и молитвы. И тот загадочный способ ухода, известный лишь одному ужаснувшемуся свидетелю — Тесею, также есть символ исчезновения какого-то особого нарушения в миропорядке. Тем самым, и судьба Полиника, и уход Эдипа, происходящие одновременно, являются глубоко логичными и последовательными сюжетными завершениями этого мифа как смыслового целого, если понимать этот смысл в соответствии с предложенной нами интерпретацией.

Это трагическое восстановление гармонии и нравственного порядка в мире и составляет конечный смысл той художественной интерпретации древнего мифа, которая удалась Софоклу. Эта интерпретация, — на новом витке эволюции жизни возвращающая к той имагинативной полноте «космического» мироощущения, которая в своем первоизданном виде архаического мифа нам уже недоступна, — была для своего времени настоящей «революцией» в художественном творчестве древних греков. Как пишет В. Н. Ярхо: «осознание эпическим автором возможностей его героев придает их образам цельность, проявляющуюся в их поведении в бою и в совете вождей, в гневе и в любви. Лирика эту цельность утрачивает, а трагедия Эсхила и Софокла возрождает ее на совсем другой основе, помещая своих героев в мир, непостижимую закономерность которого они, часто не ведая того, нарушают. Восстановление в мире гармонии и служит подлинным источником трагического»²².

В имагинативной модели, предполагающей структуру мира в качестве космической родовой общины, способность к экзистенциальной открытости Другому может быть выражена по-разному, в различных сюжетах и образах, но принципиально важным моментом здесь является именно выражение и табуирование тех *негативных пределов*, за которыми наступает полная закрытость, приобретающая радикально деструктивный характер. В терминах «философии диалога» мифологические образы Отца и Матери оказываются эквивалентным раскрытием предельной метафизики «Ты», совмеща в себе, с одной стороны, предельную близость, интимность («Ты» как мое глубинное

²¹ Софокл. Трагедии / пер. с древнегреч. С. С. Шервинского. С. 172.

²² Ярхо В. Н. Послесловие из далекого прошлого. С. 196.

«Я»), будучи бытийным истоком и основанием самого «Я»; а с другой, свою предельную уязвимость именно со стороны порожденного ими «Я», его самоутверждения в мире. Другой фундаментальный аспект в этом отношении представляет собой феномен *неузнанности* «Ты», который здесь является «случайным» лишь эмпирически, но не онтологически, поскольку «Ты» как *такое* всегда *инаково* тому, что нам уже о нем раскрылось (в противном случае оно престанет быть «Ты» и станет лишь вещью среди вещей, которые мы знаем). Эта предельная, катастрофическая неузнанность в мифе об Эдипе является важнейшим символом субъектности человеческой личности как таковой, ее неизбывной инаковости себе самой, для переживания которой необходим именно такой катастрофический сюжет. Тем самым, миф об Эдипе специально культивирует диалогический потенциал сознания, катарсически переживая предельный негативный опыт закрытости и трагический опыт освобождения от нее — хотя, естественно, его смыслы к этому не сводятся. Но именно в этом, на наш взгляд, секрет его особой привлекательности для современных рефлексий о сущности человека. В нем переживается феномен диалогичности как сущностной основы человеческого бытия не на уровне его только внешней — дискурсивно-языковой — выраженности, к чему привыкла современная мысль, но на уровне первичных онтологических оснований, там, где умолкает всякая речь и остается лишь борьба первостихий — жизни и смерти, рока и свободы, слепоты и знания, любви и ненависти, завершающаяся трагическим катарсисом и живым ощущением тайны.

Можно предложить и более общий тезис: любая мифологическая структура функционирует, помимо прочего, и как *модель личностных отождествлений*, которая не только обеспечивает «ролевою» регуляцию жизнедеятельности, но и прямо задает парадигмы межличностных отношений в соответствии со своими прообразами, мифологическими «образцами» — не только позитивными, но и негативными, то есть, своего рода образцами-предупреждениями, или образцами-табу. Поэтому многие мифы следует анализировать и с этой точки зрения как наиболее существенной в философско-антропологическом отношении. Это по-особому проявляется в тех случаях, когда персонажи мифа полностью имажинативны («фантастичны»), т. е. не имеют эмпирических соответствий в обыденном материальном мире. Ведь в таких случаях как раз именно эта чистая имажинативность и обеспечивает их *смысловую всеобщность* в отношении любых индивидуальных ситуаций. Эти имажинативные персонажи самым непосредственным образом соотносимы со структурой и динамикой «психэ» человека, в которой образуется доминанта того или иного имажинативного «двойника», становящегося ее собственной внутренней силой, тем, что Сократ называл своим «демоном». Это — область исследований, начатых поздним Шеллингом и концептуализированных у К. Г. Юнга и его последователей. Как отмечал А. Л. Доброхотов, в анализах мифа Шеллинга «его детальные и экспрессивные описания борьбы различных сил удивительно похожи на мир, открытый современной фундаментальной психологией»²³. На стадии «Абсо-

²³ Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М. : Изд-во МГУ, 1986. С. 218.

лютного Мифа» (А. Ф. Лосев), т. е. в Христианстве действует в «снятом виде» тот же «механизм» — только вместо «демона», окончательно «прикреплявшегося» к душе в обряде инициации, теперь душа «сораспинается» Христу в таинстве Крещения, а потом стремится отобразить в себе образ Христов, «стяжать ум Христов», в пределе достигая обожения (феосиса). От того, *кто* будет «править» человеческой душой — образ Христов, архаический «демон» или атеистическая гордыня — зависит, *как* она будет вести диалог с миром и другими людьми, и будет ли вообще.

Специфические «превращения» мифа об Эдипе уже в христианскую эпоху тонко вскрыл М. М. Бахтин, в частности, касаясь скрытой глубинно-мифологической сюжетности «Гамлета». Сумев посмотреть на Гамлета как бы глазами человека античной трагедии, он замечает: «это сдвинутый, смещенный “Царь Эдип”... что делать Эдипу, который знает, что потенциальный, подлинный убийца по природе — он; вместо него убил другой; мститель здесь оказывается убийцей-соперником... месть за отца оказалась бы на самом деле просто устранением соперника: не ты должен был убить и наследовать, а я»²⁴. Такая интерпретация «Гамлета» М. М. Бахтиным, на первый взгляд, может показаться странной и даже шокирующей. Но только на первый взгляд, потому что при более пристальном вдумывании обнаруживается, что именно так история Гамлета в ее Шекспировском варианте сохраняет свою строгую преемственность с тем классическим трагическим мироощущением, которое было выработано Античностью, — и, в частности, с тем глубинным смыслом, который был «зашифрован» в истории Эдипа. Этот универсальный «шифр» Эдипа М. М. Бахтин сумел сформулировать просто и пронзительно глубоко: «это — надъюрисдикционное преступление всякой самоутверждающейся жизни... преступление звена в цепи поколений, враждебно отделяющегося, отрывающегося от предшествующего и последующего, мальчишески попирающего и умерщвляющего прошлое... и старчески враждебного будущему... это — глубинная трагедия самой *индивидуальной* жизни, обреченной на рождение и смерть, рождающейся из чужой смерти и своею смертью оплодотворяющей чужую жизнь»²⁵. Естественно, что после как минимум тысячелетия христианской культуры «Эдип» Шекспира — Гамлет — приобрел нечто новое, что показалось бы странным первым зрителям Софокла: особую евангельскую категорию *ближнего*, ближнего как *брата*. В образе Гамлета «взрываются» особые библейские коннотации — вплоть до истории Каина и Авеля. Для христианского сознания *всякое* убийство в духовном смысле есть *братоубийство*, сколь бы «справедливым» оно не казалось с какой-либо иной точки зрения. Нисколько не «христианизируя» Шекспира искусственным образом, но наоборот, помещая его образы в контекст языческого трагизма, М. М. Бахтин и обнаруживает у него как общий «шифр», так и его объективные трансформации. «Метафизика» сюжета «Гамлета» сохраняет преемственность и с архаическими нравственными интуициями античной трагедии, и с по-христиански заостренным переживанием мира как *лежащего во зле*. Именно то, что мы назвали «шифром» Эдипа, здесь и

²⁴ Бахтин М. М. Дополнения и изменения к «Рабле» // Эпос и роман / М. М. Бахтин. СПб. : Азбука, 2000. С. 242.

оказывается опосредующим и соединяющим звеном, принадлежа к сфере универсальной общечеловеческой мудрости, к единому для всех языку совести.

Можно утверждать, что в философии XX сформировалась особая тема, инициированная З. Фрейдом, которую можно назвать «вопросом об Эдипе». Общая причина ее возникновения была нами упомянута в начале статьи. Было бы поучительно в особом исследовании проследить судьбу этого «вопроса», т.е. весь спектр мнений по поводу так наз. «эдипового комплекса», а также метафизического смысла отцеубийства (инициатором этой темы в большей степени был Достоевский) у различных философов этого столетия. В данной статье была сделана попытка очертить то пространство экзистенциального опыта, которое делает эту тему всегда актуальной.

Наш анализ можно обобщить в следующих тезисах: 1) экзистенциальная ситуация, определяющая судьбу Эдипа, состоит в трагедии слепоты человеческого знания, конфликте личности и родовой жизни и свободе ответственности за непреднамеренный грех; 2) закон человеческого бытия, «зашифрованный» в мифе об Эдипе, состоит в неизбежной гибельности «самообожествления» и «метафизического самозванства» человека; 3) модель межличностных отношений, заданная этим мифом, предполагает неизбежность выбора между стремлением подчинить себе мир и стремлением служить его внутренней правде; 4) смысловой «шифр» мифа об Эдипе относится к базовым элементам трагического мироощущения, сохраняющимся и на более поздних этапах его художественного воплощения, в том числе, вступая в позитивное взаимодействие и творческий синтез с христианским сознанием.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аверинцев С. С.* К истолкованию символики мифа о Эдипе // *Античность и современность. К 80-летию Ф. А. Петровского* : сб. статей. Москва : Наука, 1972. С. 90–102.
2. *Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности // *Работы 20-х годов* / М. М. Бахтин. Киев: Next, 1994. С. 69–257.
3. *Бахтин М. М.* Дополнения и изменения к «Рабле» // *Эпос и роман* / М. М. Бахтин. Санкт-Петербург : Азбука, 2000. С. 233–285.
4. *Бубер М.* Два образа веры. Москва : АСТ, 1999. 592 с.
5. *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. Москва : Изд-во МГУ, 1986. 248 с.
6. *Иванов В. В.* Родное и вселенское. Москва : Республика, 1994. 428 с.
7. *Лосев А. Ф.* Античная философия и общественно-экономические формации // *Философия. Мифология. Культура* / А. Ф. Лосев. Москва : Политиздат, 1991. С. 398–452.
8. *Меликов В. В.* Введение в текстологию традиционных культур (на примере «Бхагавадгиты» и других индийских текстов). Москва : РГГУ, 1999. 304 с.
9. *Протт В. Я.* В свете фольклора. Москва : Лабиринт, 2007. 168 с.
10. *Собуцкий М. А.* Психоаналитичні методи культурології // *Культурологія: Навч. пос.* Київ : КМ Академія, 2003. С. 116–141.
11. *Софокл.* Трагедии / пер. с древнегреч. С. С. Шервинского. Москва : Худ. лит., 1988. 493 с.
12. *Урваши* // *Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. II.* Москва : Российская Энциклопедия, 1997. С. 550.

13. *Ярхо В. Н.* Послесловие из далекого прошлого // Вопросы литературы. 1999 (ноябрь-декабрь). С. 187–199.
14. *Ярхо В. Н.* Софокл и его трагедии // Софокл. Трагедии / пер. с древнегреч. С. С. Шервинского. Москва : Худ. лит., 1988. С. 5–41.
15. *Ярхо В. Н.* «Эдипов комплекс» и «Царь Эдип» Софокла // Вопросы литературы. 1978. № 10. С. 189–213.



УДК 111

СЕМИОТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ НОМОТЕТИКИ НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В РОМАНЕ УМБЕРТО ЭКО «ОСТРОВ НАКАНУНЕ»

© А. Н. Огнев

Огнев Александр Николаевич
кандидат философских наук
доцент кафедры философии
Самарский национальный
исследовательский
университет имени
академика С. П. Королёва
e-mail: phil@ssau.ru

В статье рассматривается семиотический аспект номотетики новоевропейской рациональности в повествовательных коллизиях романа У. Эко «Остров накануне». Реконструируются основные контекстообразующие тенденции, оказавшие влияние на становление новоевропейской рациональности. Показано значение проблемы «точки отсчёта» для новоевропейской картины мира в её обшеметафизической версии. Уделяется внимание сюжетным ходам барочной литературы. Анализируется специфика отражения в романе У. Эко его собственной семиотической концепции.

Ключевые слова: рациональность, номотетика, сюжет, фабула, знак, юнгианская тень, номос, историческая референция, отсутствующая структура.

Творчество крупнейшего итальянского писателя современности Умберто Эко являет собой замечательный образец свободного и непредвзятого отношения интеллектуала к действительности, разумное содержание которой во многом стало проблематичным для неё самой. Будучи законным наследником гуманистических традиций эпохи Возрождения, писатель ставил перед собой сверхзадачи, выходящие за пределы ценностных компетенций и мировоззренческих устремлений литературы, находящейся в фазе инерционного воспроизводства своих жанровых структур, имитирующей вовлеченность в коллизии, легитимируемые легендой «радикальной поюсторонности». В писательском мастерстве Эко сходятся воедино интенциональные порядки его многогранного таланта мыслителя, ученого

и хронографа-полемиста. Каждый роман Умберто Эко представлял собой замечательный прецедент экспериментального обобщения, позволяющего задать новый концептуальный фокус понимания действительности, отвечающий критериям нарративной достаточности и эстетической необходимости, которая в своей тотальности и образует стиль. Свою писательскую задачу Умберто Эко видел в следующем: «мы должны жёстче придерживаться корней и идеи стиля, идеи настоящего литературоведения и анализа приёмов текста. Лучшие достижения в области семиотического анализа принадлежат нашим предкам. А наша задача — серьёзной и постоянной работой, не уступая никакому шантажу, смирать наших потомков»¹. Руководствуясь этим видением, Эко как романист и рефлектирующий аналитик создаёт логику воспроизводства прецедента гуманистического понимания миссии искусства в условиях прогрессистской профанации его содержательной стороны. Вот почему вопрос о вызревании эйдетики-полноценной художественной формы в каждом новом романе писателя решается через раскрытие соотношения между истинным и мнимым фокусом идеируемого эстетического формообразования. Наиболее наглядно этот подход присутствует в романе «Остров накануне».

На протяжении всего творческого пути писатель стремился вскрыть жизненные истоки эстетических идеаций, показав их принципиальную несводимость к окказиональному мировоззренческому легендированию. В «Имени розы» была показана несостоятельность традиционалистского консервирования мёртвого знания в институционализациях схоластического дискурса, в «Маятнике Фуко» была раскрыта технология исполнения оккультно-конспирологического «голема» в порядках псевдоисторической реификации синсемантических формализмов семиозиса, в «Баудолино» игра воображения явилась в качестве превращённой формы противоречий жизненного пути героя, в «Таинственном пламени царицы Лоаны» обнаружилась принципиальная иррациональность претендующей на универсальность мнемоники и недостижимость классического анамнезиса для жизненного мира в стадии его витальной регрессии, в «Пражском кладбище» предстала идеологическая «кухня ведьмы», в которой взращивается тень исторического новоевропейского субъекта в качестве его дефицитарного двойника, в «Нулевом номере» была продемонстрирована мнимость форм псевдоисторической общности, образующихся вокруг информационной сенсации. У каждого из этих романов есть свой читатель, ценностные ожидания которого на свой лад диагностичны, коль скоро в них он сбывается в качестве комплекса семантических аттракций, номинально прогнозирующих нормативы рецепции, оспариваемые в их жизненности логикой повествовательного развёртывания заявленного сюжета. «Остров накануне» внешне интегрирован в этот ряд романов, вскрывающих генезис фантомных болей и травм опыта новоевропейского самосознания, но внутренне оказывается исполнением более амбициозной художественной сверхзадачи. В этом романе пронизательность Эко-метафизика разрешает секреты художественного мастерства Эко-писателя на уровне спецификации онтологических снований, в границах которой новоевропейская субъективность обнаруживает свой

¹ Эко У. О литературе. М. : АСТ-корпус, 2016. С. 223.

экспериментальный генезис, который в прочих романах составляет непроявленную предпосылку декларативных художественных условностей. Если верно, что *in abstracto* суть языковой игры можно свести к сохранению ситуации преднамеренной неразличимости языка и речи, то роман создаёт «интересный» прецедент неразличимости сюжетного обобщения и фабульных условностей, различия между которыми в теории мыслятся *clare et distincte*. Сам писатель так позиционирует эти различия: «Фабула — это базовая схема повествования, логика действий и синтаксис персонажей, ход событий во времени»². И далее: «Сюжет — это “история” (*the story, la storia*) как она действительно повествуется...»³. В художественной же практике их неразличимость делается «интересной» для читателя, но при этом надлежит помнить о том, что с шопенгауэровских времен «интересное» *per se* трактуется как внеэстетический момент, который не определяет собственную ценность произведения в аспекте его соотнесённости с Красотой как ценностным прималитетом, подлежащим канонической идеации. Поэтому ставки в художественной игре, которую ведёт Эко, столь же высоки, как в легендарном «Пари Паскаля», но только цена вопроса зависит здесь не от вероятностной игры, а от сохранения эффекта транзитивности в фикации «интереса» читателя, которому предлагается уловить момент, предшествующий пробуждению его духовной идентичности.

Величайший реформатор классической эстетики, освободивший её от фатума интеллектуализма, Б. Кроче учил: «искусство, будучи интуицией, соединяет в себе смысл и силу всего того, что оно имплицитно отрицает и от чего отличает себя»⁴. Неразличимость фабульного и сюжетного аспекта в витализации фиктивного «интереса» читателя имплицитно отрицается в искусстве *sensu stricto et proprio*, поэтому это отрицание должно быть подано *lege artis*, дабы дать возможность читателю исповедывать его *bona fide* в качестве трансцендентального паралогизма, который, согласно основоположнику философского критицизма, остаётся ложным по форме в плане логической модели умозаключения, но может обладать при этом содержанием, которое может оказаться истинным. Показать, как формируются общезначимые основания, в силу которых этот паралогизм интуитруется, становится той сверхзадачей, которая *per definitionem* не может быть решена в романе, а потому может только экспонироваться в нём как видимость (*Schein*), в сохранении которой читатель испытывает внеэстетический «интерес», связанный с моментом квалификации в составе его сущностных сил метафизических притязаний чистого разума, раскрываемых через дефицитарно-травматический опыт главного героя с его специфическим генезисом метафизической потребности. С высот немецкой классики Г. В. Ф. Гегель определял метафизику как «первое отношение мысли к действительности», в границах которого дефинитивы мысли конвертируются в определения вещей, а действительность *in concreto* по своему понятийному объёму совпадает *ipso facto* с вещественностью: «Первым отно-

² Эко У. Роль читателя. Исследование по семиотике текста. М. : АСТ-корпус, 2016. С. 68.

³ Там же. С. 68.

⁴ Кроче Б. Антология сочинений по философии. СПб. : Пневма, 1999. С. 339.

шением мысли к объективности является наивный образ мышления, который, не сознавая ещё противоположности мышления в себе самому себе, содержит веру, что посредством размышления познаётся истина и что она обнаруживает перед “сознанием то, что объекты суть поистине”⁵. Эко предлагает читателю героя, практикующего подобную наивность в барочных ментальных интерьерах, дабы реципиент чувствовал себя более компетентным, нежели герой, ускользнувший из рутины фабульных ловушек барочного «Симплициссимуса». Самодовольство реципиента, поощряемое при помощи эмблематических аллегорий автором, обнаружится как инфляция читательской «персоны» в целой серии релятивистских эффектов в художественном семиозисе романа. Противоречие между культивируемым героем пафосом и рекурсивным логосом повествования скрывает более глубокий пласт отношений, освобождённых от персонифицирующих условностей — конфликт между объемом и содержанием гипотезы новоевропейской субъективности, которая обнаруживает фиктивность самого реципиента с его мнимым умственным самопревознесением над наивностью героя. Герой оказывается гораздо более живым, а потому и проблематичным существом, нежели читатель, который в качестве его хронологического потомка на деле подлежит укрощению посредством изысканно расставленных ловушек в догматике стилевых инспираций.

К числу фоновых констант, определяющих градус самооценки читателя, считающего себя более просвещённым и искущённым, нежели романский герой барочной эпохи, принадлежит разделение наук на номотетические и гуманистические, и это различие представляется читателю чем-то само собой разумеющимся. В действительности же эта оппозиция является весьма поздним приобретением человеческого ума, которым последний обязан неокантианцу Г. Риккерт, противопоставившему естественные (*Naturwissenschaften*) гуманитарным (*Geisteswissenschaften*).

То обстоятельство, что граница между ними раньше проходила иначе, мало смущает современного реципиента, которому не приходит в голову, что изначально лингвистика и психология причислялись к естественным наукам, как и тот факт, что классический Век Прогресса не знал никакой «гуманитаристики» на основании неких априорных критериев, а оперировал с факторами историчности «духа», ныне почитаемого архаичным суеверием. Между тем Г. Риккерт настаивал: «Всякий акт познания становится историческим индивидуумом по отношению к ценности познания. Совокупность актов познания объединяется в историческое развитие, и так как это развитие необходимо оказывается членом, входящим в состав наиболее общего, т. е. наиболее обширного целого, т. е. совокупности действительности, объективная точка зрения отнесения к ценности необходимо переносится и на эту историческую связь, т. е. последняя сама принимает вид исторического развития»⁶. В сущности, роман Эко концентрируется вокруг этой проблемной коллизии: речь идёт

⁵ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук в 3 т. М.: Мысль, 1974. Т. 1: Наука логики. С. 113.

⁶ Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. Логическое введение в исторические науки. СПб.: Наука, 1997. С. 495.

о том, как акт познания приобретает историческую индивидуальность, облекаясь в эйдетику сюжета, которая диссонирует с реалистическими типизациями задействованных фабульных конструкторов, развенчивая их фиктивный генезис. Номотетика новоевропейской рациональности взята под знаком реального обращения её эйдетических перспектив, в ходе которого выясняется, что в реальности не заключено предпосылок для семиозиса, обладающего объективистским алиби натуралистического типа, напротив — знак первичен в качестве тропа, выражающего определённый опыт наивного субъекта, сохраняющего подобающие ему титульные иллюзии.

Аналитическая химера «естественного языка» противоречит генезису языкознания как позитивистской науки, которая начинается с новоевропейской рационалистической констатации отсутствия сущностной связи между означаемым и означающим и отрицанием магической связи между словом и вещью. Этот пункт новоевропейской рациональности следует считать отправной точкой для логического моделирования языка как в неопикуреизме П. Гассенди, так и в наследии философов Пор-Рояля. Природа вещей не открывает себя в языке, но язык требует, чтобы существовала независимая от него *genus nativa*, ибо в противном случае всякий акт высказывания был бы случаем в рамках естественного фатума, а не актом свободы человека как мыслящего существа. Поэтому вещь должна существовать до того, как она становится квалифицированным семантическим аттрактором для человеческого ума, инициирующего её познание. Для Эко как для историка философии, искушённого в изучении схоластики, тезис о произвольности языкового знака, исключённого из явлений, вполне самоочевиден, в том числе и по теологическим соображениям, из которых исходил кардинал Кузанус, говоривший об архитипической человечности Адама: «Как мы читаем, он сам назначил слова всему в мире, и никакое слово никакого языка не было установлено первоначально никем другим. И не приходится удивляться Адаму, когда достоверно, что даром божьим многие внезапно овладели знанием всех языков. Для человека нет искусства природнее и проще, чем речь, и её не лишён ни один полноценный человек»⁷. Проблема в том, что из сущностной принадлежности человеку речи как эссенциального аквизита никоим образом не следует вывод о том, что природе изоморфен некий «естественный язык», возвещающий её тайны. Читатель как современный человек склонен к иллюзиям подобного рода, а потому его праксис требует утопической ребинзонады в качестве исходной модели ситуации начала познания, которая в романе предстаёт как конечный пункт назначения для главного героя, где обретается полнота реальности, которая для него наступить не может. Сам Эко в качестве теоретика и историка философии, анализируя семиотическую концепцию Р. Бэкона предлагает формулировку, оставляющую для романного семиозиса *Spielraum*, значимость которого позиционируется посредством комплекса демонстративных компенсаций: «Знаки, учреждённые душой, но без согласия с разумом и без решения воли, действуют *naturaliter*. При этом с естественными знаками они ничего

⁷ Эко У. От древа к лабиринту. Исторические исследования знака и интерпретации. М. : Академический проект, 2016. С. 206.

общего не имеют. Если же назывались естественными в связи с тем, что природа была их субстанцией, то эти называются так, поскольку они побуждаются природой как первопричиной действия»⁸. Этот ход мысли образует нерв того конструктивного приёма, который гарантирует роману повествовательную целостность.

Главный герой романа Роберт де ла Грив Поццо ди Сан Патрицио, предстаёт сам по себе в качестве значащего единства, своеобразной ономатической контаминации, преднамеренность которой должна указывать на судьбу, подобающая достоинству центральной фигуры романа. Отсылка к такой вероятной преднамеренности легитимирует его в его «героическом» статусе, но не даёт указаний на то, каким путём он может стяжать подобающий его рангу этос. Повествовательная легальность героя не вызывает сомнений по предъявленным жанровым индикациям, но сам он чувствует себя лишённым сознания собственной моральной правоты, поскольку «умышленность» его умопостигаемого характера остаётся для него непроявленной предпосылкой. Свой собственный эмпирический характер главный герой находит в готовой системе обстоятельств, предусмотренный его предопределённостью к барочному литературному бытованию. Коль скоро Роберт видит в этом убедительную, но случайную конфигурацию «естественных знаков», представленную механикой фабульных аттитюдов, он чувствует свои поступки отчужденными от его внутренней душевной основы. Дефицит прагматической санкции приводит его еще в юности к гипотезе своего тёмного двойника, на которого возлагается ответственность за все промахи и жизненные неудачи. Романный Doppelgänger главного героя заключает в себе принципиально неосуществимую возможность романтизации, *conditio sine qua non* которой — двоимирие, но такой путь, предлагающий минимальное наличие катарсической эйдетики в предложенной романной диспозиции оказывается лишённым когерентности с точки зрения постулата изотопии. Поэтому гипотетический виновник всех несчастий Роберта прозябает в статусе классической юнгианской тени, в чём, согласно адептам юнгианства, «суммируются многозначные повторяющиеся определения Тени как негативной стороны личности, суммы всех неприятных качеств, которые хотелось бы спрятать; подчинённой, обесцененной и примитивной стороны человеческой природы»⁹. В двойнике главный герой обнаруживает себя как «естественный знак», лишённый положительных ценностных коннотаций, как суммарная исчислимость, по отношению к которой невозможно никакое опосредствование (*Vermittlung*), коль скоро никакой диалог с тенью не может иметь ценностного смысла, поскольку он никак не может влиять на динамику повествования. Феррант представляет собой злокачественную превращённую форму барочной авантюрной литературы в судьбе Роберта, дающую метастазы в задействованных фабульных конструктах, но обречённую на неспецифическое снятие в катарсических реминисценциях сюжетной эйдети-

⁸ Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. Логическое введение в исторические науки. С. 206.

⁹ Сэмьюэлз Э., Шортер Б., Плот Ф. Словарь аналитической психологии К. Юнга. СПб. : Азбука-классика, 2009. С. 235.

ки, ибо, по признанию Эко-романиста, «как ни размахист Роберт был в сочинении сюжета, он всё же не мог изображать капоника Диня или господина Гаффареля, мчавшихся наёмом в атаке на Робертову темницу, то есть на Феррантову, поскольку Феррант для всех, кто знал его, был Робертом»¹⁰. Итак, в романе Феррант оказывается личной платоновой пещерой Роберта, *quod erat demonstrandum*.

Если следовать преднамеренному номосу барочной романной демонстративности, то и сам остров, на поиски которого отправляется герой, оказывается своеобразным «пещерным» спецэффектом идеализма, развенчанной бэконовской критикой идолов. Однако остров тематически не исчерпывается литературной тематикой робинзонады или мотивом «психического убежища». В последнем качестве он желанен, но неисполним, подобно эскапистскому ценностному смыслу барочной авантюры. У «Острова накануне» есть своя собственная литературно-философская история, которая не приговорена к разрешению в обывательскую индивидуалистическую идиллию в буржуазном англосаксонском назидательном вкусе. Остров несуществующих благ и несовместимых с жизнью совершенств фигурирует как антитеза ансельмову онтологическому аргументу «Прослогиона» у его оппонента Гаунило, противостоящего последовательному теологическому реализму. Для перипатетика Ибн Туфейля «Остров» становится локусом для построения естественнонаучной априорной этерналистской модели мира, характеризующейся эссенциалистским теоретическим минимализмом, что позволяет его герою констатировать: «Существование же его, выявляющееся со стороны материи, есть существование слабо выраженное и почти непостижимое»¹¹. Этот мотив усугубляется в композиционном приеме аллегорички барочного рондо в грасиановом «Критиконе», в котором действие начинается со встречи на острове Критило (отца) и Андрино (сына), отправляющихся на поиски утраченной Фелисинды (жены и матери), совпадение персонификаций которой, равно как и родственная связь между героями, выявляется в ходе повествования, которое должно завершиться на Острове Бессмертия. Изначально герои знают друг друга через призму абстракции «естественного человека» как «естественного» знака, обусловленного топогенетически, и лишь в сюжете они узнают о родстве, которое их связывает через общую утрату Фелисинды. Примечательно, что Андрино переживает на острове коллизию платоновой пещеры, но к сознательной жизни приходит лишь благодаря встрече с отцом, персонифицирующим критическое начало. В ответ на восторги Андрино о красоте мира, которую открыл ему остров, где он обретался, Критило выдвигает максимум в стиле высокого Барокко: «Способность не удивляться проистекает у меньшинства от знания, у большинства же — от неспособности видеть. Нет лучшей похвалы, чем удивление знатока, которое, предполагая избыток совершенств, доходит порой до лести, если только не облечется в молчание. Но, увы, удивление стало ныне пошлым — не величие восхищает нас, а новизна»¹². Грасиановский

¹⁰ Эко У. Остров накануне. М. : Астрель-согрус, 2012. С. 466.

¹¹ Ибн Туфейль. Повесть о Хаййе ибн Якзане. М. : Художественная литература, 1978. С. 87.

² Грасиан Б. Карманный оракул. Критикон. М. : Наука, 1984. С. 80.

камертон вполне ощутим в тональности иезуитского патера, с которым главный герой знакомится на корабле и ведёт спор о главнейших системах мира: «Иезуит упивался Аргументом о Лучнике. Если Земля вращается все двадцать четыре часа суток, то стрела, пущенная строго вверх, обязана падать на запад за много миль от стрелявшего»¹³. Вопрос о местонахождении острова, через который проходит нулевой меридиан, предстаёт суетным начинанием, поскольку он предполагает риторическую фигуру, требующую возвращения новизны, что несообразно канону схоластической логики. И все-таки именно фатер Каспар предпринимает роковую для него попытку достичь острова при помощи подводного колокола. Техническая неисполнимость этого решения столь же очевидна, как и социальная: именно поэтому в ретроспекции жанрового конструкта Эко-романист избегает ассоциаций как с технократическими, так и с социальными утопиями, кодифицирующими мифологему Острова, который должен остаться точкой отсчета для рационализации познаваемой природы вещей.

Примечательно, что непосредственной действующей причиной, побудившей Роберта совершить путешествие в поисках Острова, является замысел Мазарини и распоряжение Кольбера, полагавших, что нахождение нулевого меридиана способно обеспечить мировую геополитическую гегемонию Франции на морях. Судьбу главного героя реализует чуждая ему Воля к Власти, для которой абстракция математической системы отсчёта предстаёт в качестве реального фактора господства. Номотетика новоевропейской рациональности может быть реифицирована только посредством иллюзий, вызванных 1) в космологическом отношении каузальными атрибуциями, переводящими синсемантические условности в ранг автосемантических предметных референций, 2) в психологическом плане — проекциями несостоявшихся идеалистических ожиданий, почерпнутых из риторических фигур речи литературно-переживаемой эпохи, а также 3) в теологическом подтексте — неизжитыми ревелационистскими интродуктами. Поиск острова оказывается частнонаучной задачей, которая расслаивается на три плана, отсылающих к дисциплинарному консенсусу будущей догматической метафизики классического рационализма. Если бы главному герою было ведомо, что метафизическую проблему можно удостоверить там, где обнаруживается хиатус в научном мышлении (но её нельзя разрешить путём вторичной контекстуальной ревитализации абстракций рассудочного мышления), то он не связывал бы с её разрешимостью и собственных сверхценных мировоззренческих ожиданий. Но в этом случае он не был бы героем, чья неисполнимая миссия выстраивает в единый повествовательный ряд названий естественнонаучных, псевдонаучных и литературно-дидактических сочинений, образующих внутреннюю романную хронологию. Пока Роберт де ла Грив принимает эмблематику мира за реальность, он демонстрирует отражательные свойства знака, но не выражает ту Природу, которая для него остаётся загадкой. Когда главный герой начинает искать самовозвышающего катарсиса в идеализированном этикете куртуазного поклонения образу Возлюбленной, составленной из литературных штампов, он вкладывает душу в визуальные стимулы внешнего мира и персонифицирует неисполнимую мета-

¹³ Эко У. Остров накануне. С. 355.

физическую фикцию. Так багряная голубка становится символом «утраченной» (ибо сводимой к литературным клише, а потому и нереальной) Возлюбленной, которая оказывается душой недостижимого острова. Отрешаясь от воспоминаний о минувшем и настоящем в составе собственной персонифицированной очевидности, Роберт де ла Грив приходит к выводу: «Всякая вещь мыслит, но сообразно своей сложности»¹⁴. Пребывая в плену квалитативистских иллюзий, герой осознаёт собственную мыслимость как эпифеномен движения, никогда не достигающего той нулевой точки, начиная с которой оно могло бы стать измеримым.

Для всякого романа, однако, принципиальным является не метафизическое разоблачение его функциональности, а взаимоотношение с персонами, благодаря которым рецепция авторского замысла сохраняет для читателя эффект жизненной вовлечённости. У действующих лиц может наличествовать историческая референция, построенная по законам реалистической типизации, но её кризис, отражающий внутренний конфликт героя, обнаруживается только в том случае, когда он пытается покрыть дефицит эйдетики собственного умопостигаемого характера теми мотивирующими стимулами, которые исходя от них. Именно в такие моменты и обнаруживается, что субъективность действующих лиц гарантирует их *fabula personata*, которая оказывается конечной и исчерпаемой с точки зрения потребностей дальнейшего сюжетного развития, обещающего явить *ad oculos* субъективность главного героя. Это обещание так и остаётся в романе неисполненным, но в награду читатель получает утешительный приз — признание собственного существования в своём сущностном аспекте, в котором читательское «бытие» перерастает границы своей протокольной условности, фокусируясь инстанционально в континуальный комплекс рациональных интерпретаций. Читатель приобретает «бытие-в-признанности» (*das Anerkanntsein*), не подозревая о том, какие мировоззренческие обязанности это на него налагает в мире, устроенном по аллегорическому канону барочной литературы. Читатель становится причастным семиотическому бессмертию, о котором Я. А. Коменский в «Лабиринте света» говорил, что «это драгоценное бессмертие само по себе ничто»¹⁵, о чём свидетельствует и главный герой в одноимённой главе романа Эко, когда встречается с Феррантом, «стараясь усилиями логики противостоять ощущениям сердца»¹⁶. Попытка Сен-Савена избавить героя от «тени» путём критики патерналистской мифологии выглядит вполне убедительной для читателя, но не для Роберта, ибо реальный протагонист Сен-Савена, С. Де Бержерак (свободный от ростановской беллетризации), высказывал сомнения в оправданности авторитарно-трактуемого культа Отца, находясь на Луне: «Вы правы, но дело в том, что все законодатели были стариками и боялись, как бы молодёжь не отняла у них власть, которую они присвоили себе и которую, подобно жрецам ложных религий, превратили в некую тайну, ибо доказать её разумность невозможно»¹⁷.

¹⁴ Там же. С. 530.

¹⁵ Коменский Я. А. Сочинения. М. : Наука, 1997. С. 85.

¹⁶ Грасиан Б. Карманный оракул. Критикон. М. : Наука, 1984. С. 81.

¹⁷ Бержерак С. де. Иной свет, или государства и Империи Луны. СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2002. С. 105.

Из рассмотренной коллизии становится вполне очевидным, что то, что представляется исторической ограниченностью романного героя, реалистичнее того скептического пробабиллизма, с которым готов согласиться читатель, поскольку Сен-Савен в качестве вымышленного персонажа романа призывает его исповедовать взгляды, которые С. Де Бержерак обнаружил у жителей Луны. Странно, что это обстоятельство не побуждает читателя усомниться в своей собственной реальности. Так Эко показывает, что акт картезианского «*Cogito*» возможен для современного читателя только в качестве мемориального имитативного жеста, но никак не в качестве сообщения от первого лица, передающего собственный жизненный опыт. Ergo: согласие с либертином не делает человека свободным, коль скоро оно обусловлено инерцией социального цинизма, а не силой мысли.

Если персонажность Сен-Савена заявляет о себе вполне сюжетно посредством полноценной либертинской легенды, то «диньский каноник», отсылающий к скептику и неоэпикурейцу П. Гассенди, так и не оформляется в романе в выраженную агентивную величину. Указание на его воззрения, суммирующиеся в атомистической картине мира, остаётся напоминанием о потенциальном горизонте референции, которому суждено обретение инстанционального мировоззренческого статуса не в самом романе, а в той реальности, в которой благоденствует читатель, упивающийся мнимым самовозвышением над наивным образом мыслей героя. Речь идёт о том, что в гегелевской диалектике трактуется как акт отчуждения понятия во всеобщность полагаемой действительности, но только с одной оговоркой: это отчуждённое полагание происходит не внутри повествовательного горизонта событий романа, а постулируется как догма той картины мира, внутри которой пребывает реципиент. Нечто похожее уже имело место по мере приближения финала «Волшебной горы» Т. Манна, когда самоустранение Нафты позиционируется как *Vorschein* исторической реализации его мировоззренческой инициативы, которую он не может обосновать чисто интеллектуальными средствами в полемике с Сеттенбрини, целью которой является победа в борьбе за душу главного героя. У Эко эта диалектическая коллизия имеет несколько иной смысл: учение «диньского каноника» является мировоззренческой гипотезой для главного героя, к которой он обращается как к объяснению принципиальной невозможности параклетического исхода, тогда как для читателя атомистическая доктрина уже состоялась в качестве номотетического основания, гарантирующего «реалистичность» принятой к исполнению фактичности жизненного мира. П. Гассенди, излагая эпикурейскую доктрину, учил, что «внутри Вселенной многое движется и изменяется; но какие бы движения и изменения в ней ни происходили, они не имеют никакого значения по сравнению с неизмеримостью Вселенной»¹⁸. Для человека барочной эпохи актуальная мировоззренческая дилемма по поводу этой космологической пропозиции: можно принять эту Вселенную, трактуя её номотетику в ключе эроса героического энтузиазма Дж. Бруно, а можно воспринять её травматически в духе Б. Паскаля, опыт переживания которым экзистенциального шока от

¹⁸ Гассенди П. Соч. в 2 т. М. : Мысль, 1966. Т. 1. С. 144.

бесконечности избавил современного человека от необходимости самостоятельно искать в этом ценностный смысл. В романе для героя эта дилемма дезактуализируется, поскольку для него пока экзистенциально невозможна картезианская гипотеза Бога-обманщика: «С какой стати Господь бы обязывался, подобно циркачу бесконечно трюкачествовать? Господь проявил свою волю, свободно и вечно, посредством творчества и обустройства единственного мира»¹⁹. Но как обстоят дела в этом вопросе для современного читателя? Может ли он встать вровень с творческой инстанцией, чтобы его позиция номотетического нейтрализма не была для него субъективно психодифензивным приёмом, «трюком», как выразился главный герой?

Писатель не даёт ответа на этот вопрос, оставляя его делом совести читателя, руководствуясь этосом открытости художественного произведения, коль скоро для Эко «художественное произведение как эпистемологическая метафора»²⁰ не образует аксиологического кодекса, подлежащего к нормативному исполнению, в чём сказывается влияние заповедей крочеанской эстетики. Этот подход вполне вписывается в семиотическую ортодоксию Ю. М. Лотмана: «Для Павла I парад был в такой же мере метафорой Порядка и Власти, в какой для Наполеона сражение — метонимией Славы»²¹, чем подтверждается принципиальная правота А. Ю. Нестерова: «Никто из людей не знает ответа на вопрос, кто он, не обладает возможностью посмотреть на себя «снаружи», без опосредствования структурами собственного сознания»²², в чём, собственно говоря, и фокусируется семиотический аспект номотетики новоевропейской рациональности в его концептуальном, системообразующем смысле, что *sup reservatione Jacobea* признаёт и сам Эко в финале «Отсутствующей структуре»: «Можно свести системы действий к системам знаков, лишь бы отдельные системы знаков вписывались в общий контекст системы действий»²³. Именно эта *reservatio mentalis* позволила ему превратить остров нулевой долготы в «отсутствующую структуру», которая организует пространственную таксономию внешнего опыта, будучи *sensu stricto et proprio* продуктом аксиоматизации времени, относимого к априорным формализмам внутреннего созерцания. Вот почему «Остров накануне» можно узреть, но невозможно достичь. Он остаётся семиотическим постулатом творческой новизны *del giogo primo*, позволяющим не только писателю сохранить гуманистическую веру в разум читателя, но и самому читателю осмыслить генезис предпосылок собственного мышления через развенчание титульных иллюзий свойственной ему как конечному существу кодифицированной мифологии реципиента.

¹⁹ Эко У. Остров накануне. С. 480.

²⁰ Эко У. Открытое произведение. Форма и неопределённость в современной поэтике. СПб. : Симпозиум, 2016. С. 204.

²¹ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. СПб. : Азбука-Аттикус, 2014. С. 73.

²² Нестеров А. Ю. Человек и техника в постсингулярном мире // Третьи Лемовские чтения : сб. матер. Всерос. науч. конф. с международным участием памяти Станислава Лема. Самара : Изд-во Самарского университета, 2016. С. 435.

²³ С. 530.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бержерак С. де*. Иной свет, или государства и Империи Луны. Санкт-Петербург : Изд-во Ивана Лимбаха, 2002. 484 с.
2. *Гассенди П.* Соч. в 2 т. Т. 1. Москва : Мысль, 1966. 431 с.
3. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук в 3 т. Т. 1: Наука логики. Москва : Мысль, 1974. 452 с.
4. *Грасиан Б.* Карманный оракул. Критикон. Москва : Наука, 1984. 632 с.
5. *Ибн Туфейль.* Повесть о Хаййе ибн Якзане. Москва : Художественная литература, 1978. 150 с.
6. Коменский Я. А. Сочинения. Москва : Наука, 1997. 476 с.
7. *Кроче Б.* Антология сочинений по философии. Санкт-Петербург : Пневма, 1999. 480 с.
8. *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров. Санкт-петербург : Азбука-Аттикус, 2014. 416 с.
9. *Нестеров А. Ю.* Человек и техника в постсингулярном мире // Третьи Лемовские чтения : сб. матер. Всерос. научн. конф. с международным участием памяти Станислава Лема. Самара : Изд-во Самарского университета, 2016. С. 434–470.
10. Николай Кузанский. Соч. в 2 т. Т. 1. Москва : Мысль, 1980. 471 с.
11. *Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий. Логическое введение в исторические науки. Санкт-петербург : Наука, 1997. 536 с.
12. *Сэмьюэлз Э., Шортер Б., Плот Ф.* Словарь аналитической психологии К. Юнга. Санкт-Петербург : Азбука-классика, 2009. 288 с.
13. *Эко У.* О литературе. Москва : АСТ-corpus, 2016. 416 с.
14. *Эко У.* Остров накануне. Москва : Астрель-corpus, 2012. 576 с.
15. *Эко У.* От древа к лабиринту. Исторические исследования знака и интерпретации. Москва : Академический проект, 2016. 559 с.
16. *Эко У.* Открытое произведение. Форма и неопределённость в современной поэтике. Санкт-Петербург : Симпозиум, 2016. 412 с.
17. *Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию. Санкт-Петербург : Симпозиум, 2004. 544 с.
18. *Эко У.* Роль читателя. Исследование по семиотике текста. Москва : АСТ-corpus, 2016. 640 с.

SUMMARIES

***Shifrin B.* The third approach to age conceptualization: textuality**

Rhetorical stereotype views on the age stages reduce the dynamics of life to a kind of set of constant phases. Philosophical analysis aims to offer a different, more adequate way of conceptualizing age. In the paper we consider three approaches to this problem. The first approach, using the poetics of a parable or imaginary experiment, reveals aporia of age. The second approach, using variable scales of vision, denies the monolithic nature of age stages. The third approach is based on the emphasis on textual practices. Concern for the external image is essentially textual (corrections, additions to the "text"). Another level of identity maintenance is keeping diaries, writing memoirs. Real or imaginary events affecting the age parameter are expressed through textuality as a fundamental dimension of life.

Key words: age, graded scales, poesis, aporia, textual practices.

***Faritov V.* Philosophy of the 20th century: polemical studies on the crisis of European metaphysics**

In the proposed article, we turn to the figures of F. Nietzsche, J. Deleuze and E. Husserl in order to explicate the key moments of the crisis of European metaphysics. Special attention in the study is paid to the phenomena of border and transgression.

Key words: Nietzsche, Deleuze, Husserl, the crisis of European metaphysics, the boundary of the transgression.

***Serikov A. C.* Darwin on the expression of the emotions: the fate of main ideas**

Main Darwin's ideas on facial expressions and their evolution are discussed. The ideas had little influence on the scientific community in the 1st half of 20th century, but then some of them were developed by Paul Ekman Group and became conventional for many contemporary scientists. However, most of Darwinian questions on emotions and facial expressions still didn't get clear answers and further research is needed to find acceptable explanations of facts in hand.

Key words: emotional expression, facial expressions, prototypes, basic emotions, psychophysiological states, evolution, Lamarckism, natural selection, Charles Darwin.

***Mikhel I.* Global bioethics: a history of development in North America**

Global bioethics is a field of knowledge that emerged at the intersection of philosophy, literature, environmental knowledge and biomedicine. The proposed article discusses the main episodes of its development on the example of individual ideas that spread in North America in the 19th and 20th centuries. The focus is on the role of such thinkers as Henry Toro, George Marsh, John Muir, Ernst Seton-Thompson, Aldo Leopold, Rachel Carson and Van Rensselaer Potter. The gradual globalization and biologization of ethically oriented discourse, practiced by little-known authors, is shown.

Key words: Global bioethics, North America, nature, Henry Toro, George Marsh, Aldo Leopold, Rachel Carson, Van Rensselaer Potter.

Darenskiy V. Existential “ciphers” of the myth about oedipus

The article proposes an existential interpretation of the ancient myth of Oedipus by the material of Sophocles' tragedies. It is shown that the existential situation that determines the fate of Oedipus is the tragedy of the blindness of human knowledge, the conflict of personality and ancestral life, responsibility for unintended sin. The existential law of human existence, “encrypted” in the myth of Oedipus, consists in the inevitable death of self-deification and metaphysical impostor of man.

Key words: Oedipus, myth, Sophocles, existence, impostor, sin.

Ognev A. The semiotic aspect of the nomothetics of the new european rationality in the Umberto Eco novel “Island on the Eve”

The article deals with the semiotic aspect of nomotypes of modern European rationality in narrative collisions of the novel “The Island on the Eve” by U. Eco. The main context-forming tendencies that influenced the formation of modern European rationality are being reconstructed. The importance of the problem of «reference point» for the new European picture of the world in its general metaphysical version is shown. Attention is paid to plot moves of baroque literature. The specificity of the reflection in the novel by U. Eco of his own semiotic concept is analyzed.

Key words: rationality, nomothetic, story, plot, sign, Jungian shadow, nomos, historical reference, missing structure.

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Вестник Самарской гуманитарной академии.
Серия «Философия. Филология»
2018 № 2(24)

Подписано в печать 21.12.18. Формат 70x100/16.

Печать оперативная.

Усл. печ. л. 7,64. Печ. л. 5,87.

Тираж 500 экз.

Самарская гуманитарная академия
443011, Самара, 8-я Радиальная, 31.

E-mail: rio@samgum.ru

Отпечатано с оригинал-макета
в типографии ООО «Прайм»
443067, Самара, ул. Байкальский переулок, 12
тел.: 8 927 201 82 95