

ФИЛОСОФИЯ ПОЗНАНИЯ

М. А. Горюнов

DOI: 10.7256/1999-2793.2014.1.8969

К МЕТОДОЛОГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ОБ АФФЕКТЕ (СПИНОЗА, ЮМ, КАНТ)

Аннотация. Анализ аффективных переживаний имеет ряд специфических ограничений, главное из которых — невозможность получить достоверное описание сознания, находящего под непосредственным воздействием «сильной страсти». Аффект, и это нужно понимать четко, является состоянием, в котором у наблюдателя исчезает сама способность видеть себя со стороны. У исследователя, каким бы расторопным он ни был, есть «до», есть «после», и никогда «во время». Отсюда отношение к текстам классиков: они равно удалены от предмета. Соотнося между собой идеи, принадлежащие разным наблюдателям, нужно помнить, что в силу особенностей объекта, они могут не совпадать и поэтому даже самые очевидные параллели на проверку оказываются иллюзией. В каком-то смысле, размышления об аффекте, не о внешней стороне, а о внутренней, о феноменологии сознания в момент, когда разум замер, сродни литературе. Разумеется, мы сильно упрощаем и между соображениями Канта-Юма общего много больше, чем между эстетскими метафорами Байрона-Гёте. Тем не менее, лагун, противоречий и многозначностей, имеющих место быть, достаточно для того, чтоб поставить под сомнение любой вариант обобщения. Вывод: постоянная угроза недостоверности материала предполагает особый режим вывода, сходный с тем, что принят в многозначных логиках. Традиционно «да» или «нет» заменяется более обтекаемой формулой «может быть» с обязательной ссылкой на вероятность неудачи.

Ключевые слова: аффект, влияние, страсть, просвещение, разум, Дэвид Юм, Иммануил Кант, Бенедикт Спиноза, религия, сообщество.

Феноменологический разбор содержания термина «влияние» дает нам четыре возможных варианта соотношений посылок и выводов, принадлежащих двум разным авторам: когда посылки общие, а выводы разные; когда выводы одного берутся в качестве посылок другого; когда посылки разные, а выводы общие и, наконец, когда совпадают и те и другие. Разберём по порядку.

В первом случае мы имеем дело с конкурентами. Изучая одну и ту же проблему, они приходят к противоположным выводам. Второй связан с развитием знания, когда старая теория дополняется новыми данными и новым представлением о предмете. Третий — классические единомышленники. Их выводы одинаковы, но в силу разности подходов они сохраняют обоюдную независимость суждений. Четвертый

имеет место быть, когда совпадает и то и другое, т.е. плагиат. Разумеется, в чистом виде он нам не интересен, однако отметим для себя возможность случайности. Некоторые решения «витают в воздухе» и могут одновременно прийти на ум нескольким людям.

В отношении влияния более сложной проблемой является понимание авторства как такового.

Из истории мысли нам хорошо известно, что толкование чужих идей и их продолжение вплоть до полного заимствования — одна из основных стратегий философствования.

В качестве примера рассмотрим «Феноменологию духа» Гегеля, и его знаменитую четвертую главу, посвященную диалектике отношений раба и господина. В двадцатом веке ее изучение дало толчок к возникновению сети ссылок и дополне-

ний, в конечном итоге оформившейся в несколько самостоятельных философских систем.

С 1933-й по 1939-й толкованием вышеупомянутой главы занимался Александр Кожев. Несмотря на серьезную конкуренцию, его почти сразу заметили. Появились последователи.

Среди них — философ Жорж Батай, который примерно в то же самое время сконструировал несколько собственных теорий (суверена и религиозного опыта) с опорой на концептуальную базу семинаров Кожева. И та и другая имели сравнительно небольшой успех при жизни автора, но с середины семидесятых годов прошлого века, благодаря усилиям нескольких философов, в том числе и Мишеля Фуко¹, получили известность не только внутри страны, но и далеко за её пределами. Идеями Батая воспользовались культуролог Рене Жирар² и психоаналитик Жак Лакан³. Что касается первого, то в академических изданиях, посвященных социальной антропологии, до сих пор можно встретить критику его представлений о насилии и обществе. По тону и общему пафосу ясно, что автор атакует то, что живо и имеет солидный вес в профессиональной среде⁴. Работы Лакана переводятся по сей день.

Это микроописание истории интерпретации одной теории дает наглядную картину того, как появляется, растет и укрупняется гуманитарное знание. На первый взгляд, может показаться, что указанная выше проблема является надуманной: стандартной схемы «прочитал-понял-улучшил», вполне достаточно.

Действительно, если бы все обстояло точно так, задача исследователя сводилась бы к реконструкции хронологии чтения и письма. Установить дату и обстоятельства знакомства, допустим, Лакана с семинарами Кожева, найти черновые записи первых интерпретаций, узнать, что и как обсуждалось на встречах с друзьями — вот, собственно, и все, что нам нужно знать об истории идеи.

¹ Фуко Мишель. Жорж Батай и французская мысль середины // Танатография Эроса. XX века. М., 1994. С. 131–132.

² Жирар Рене. Насилие и священное. М., 2010.

³ Лакан Жак. Семинары. Этика психоанализа. М., 2006.

⁴ Например: Панченко А. А. Иван и Яков — странные святые из болотного края (религиозные практики современной новгородской деревни) // Религиозные практики в современной России: Сборник статей / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. М., 2006. С. 211–236.

Однако если начать разбирать вопрос последовательно, без ссылок на кажущуюся очевидность, на поверхность выходит целый пласт проблем. Например, как быть, если для полноценного компаративного исследования не хватает документально фиксированного подтверждения интеллектуальной связи одного мыслителя с другим? Где взять источники для того, чтобы полноценно заполнить пробелы архива? Как быть, когда свидетельств о знакомстве нет и быть не может, а оптика фиксирует схожесть идей? А когда письма и дневники утеряны? А когда записи бесед и переписка настолько туманны, что вывести из них заимствование практически невозможно? А если основные положения были придуманы во время устных бесед где-нибудь в парке, и ни один из её участник, каковых может быть и трое и пятеро, не может точно сказать, кто первый нашел нужную формулировку? Что делать, когда отправной точкой для рассуждений становится, например, картина? Даже если сам автор и скажет нечто об увиденном, даже в этом случае начальная точка развития, первичный клубок метафор и ассоциаций, с которого все началось, останется для нас невидимым.

Если перебросить эти вопросы на проблему аффекта, мы получим те же затруднения и прежде чем разобраться с темой, придется разобратся с ними.

Для начала следует сказать, что мы имеем дело с философами, жившими в разное время и, следовательно, в разных обществах. Сравнивая их напрямую, без выяснения общекультурного контекста, мы рискуем совершить несколько ошибок.

Во-первых, есть серьезная проблема, связанная с идентификацией термина. Одинаково ли его значение? Из практики гуманитарных наук хорошо известно, как легко можно потерять нить рассуждения и соотнести между собой идеи, которые первоначально, в интерпретации самих авторов, были несовместимы и даже противоположны. Это общая проблема компаративных исследований, но в случае с аффектом она острее, чем обычно. Где гарантия того, что употребляя один и тот же термин, француз Декарт, амстердамский еврей Спиноза, шотландец Юм и немец Кант имели в виду одно и то же? А если речь идет о разных вещах, имеющих только кажущееся сходство?

О том, насколько это серьезное затруднение можно судить по работам Андрея Зорина¹, исследователя истории эмоциональности. По его мнению, человек является культурнозависимым существом даже в самых простых проявлениях чувственности. Ни одна улыбка и ни один вздох не обходится без коррекции социально одобренного образца, фиксированного в соответствующем литературном, мифическом или религиозном произведении.

До тех пор, пока тот или иной эмоциональный жест не будет соответствующим образом оформлен, его употребление в публичном пространстве будет расцениваться окружающими либо как признак безумия, либо как одержимость. И в том и другом случае, он остается непонятым, ибо люди не найдут образцов для интерпретации. Вместо высказывания, доступного по первым нотам, перед ними черное пятно, место провала коммуникации, в котором таится, ни много ни мало, угроза для общества, т.к. благополучие оно же напрямую зависит от степени коммуникационной спаянности. Зорин на этом не останавливается и идет дальше, говоря, что образцы способны самостоятельно генерировать эмоциональные переживания. Человек чувствует нечто не потому, что его тело фиксируют некое ощущение, а потому, что тот образ, внутри которого он находится здесь и сейчас, навязывает ему соответствующую грезу.

Зависимость от культуры, переложенная на работы интересующих нас философов, открывает интересную перспективу и ставит ряд вопросов. Главный из них: насколько они были подчинены эмоциональным императивам своего времени? Здесь важно не признание их вовлеченности в локальную дисциплину социального (это очевидно), а степень и, следовательно, ограниченность их суждений о человеке.

Иными словами, когда философы рассуждали об аффекте и использовали в качестве материала личный опыт, насколько они были независимы от среды?

Отсюда следует другой вопрос, более частный: анализируя теории аффекта, например, Юма, мы имеем дело с мыслью, производной от соответствующего кода, или с прорывом за его пределы, в чистую объективность? Если

нет, то перед нами исторический документ, без претензий на универсальность.

И, наконец, последнее замечание: могут ли люди, сформировавшиеся в разных политических, экономических и социальных условиях, говорить об одном и том же факте эмоциональной жизни? Не является ли все вышесказанное аргументацией против единства объекта исследования в пользу многообразия и различия?

Во-вторых, уровень нашей компетенции в особенностях интеллектуальных сред, существовавших четыреста, двести и даже пятьдесят лет назад. Полная реконструкция истории идей небольшого кружка гуманитариев, живших, к примеру, двести лет назад есть задача для коллектива исследователей как минимум на десять-пятнадцать лет. Помимо трудностей, связанных с поисками источников, нужно взять в расчет неизбежные пробелы, лакуны и искажения, которые в том или ином качестве дадут о себе знать при финальном обобщении накопленных материалов. Возвращаясь к аффекту, можно спросить: а что, если за последние четыреста лет были утеряны коннотации, которые в то время были определяющими? Любая попытка разъяснения, так или иначе, будет содержать множество допущений и всякого рода уклонений от проблем, а это, в свою очередь, неизбежно сказывается на качестве выводов и гипотез. В целом, ситуация вполне стандартная. Ни один добросовестный ученый не скажет, что его выводы ухватывают реальность именно такой, какая она есть на самом деле. Когда же мы изучаем тексты, посвященные аффекту, необходимо понимать, что даже небольшой изъян в описании может уничтожить сам объект исследования. Он либо исчезнет, либо получит новые качества, которых «на самом деле» у него нет².

В-третьих, есть ряд вопросов, связанных с историей. Была ли проблема аффекта столь же значима для философов, как, например, теория врожденных идей и полемика о вторичных качествах? Вполне возможно, что мы имеем дело с второстепенным вопросом, разработка которого не вызвала особого интереса и, следовательно, проводилась индивидуально, без проверки научным сообществом. В случае положительного ответа мы рискуем столкнуться с целым рядом автономных, слабо соотносящихся друг с другом теорий, у которых нет или почти нет точек пере-

¹ Например: Зорин Андрей. Поход в бордель в январе 1840 года // НЛЮ. 2008. № 92. С. 211–236.

² Фуко Мишель. Рождение клиники. М., 2010. С. 8–23.

сечения. Что касается обратного аргумента, тот тут как нельзя лучше подойдет ссылка на общее для всех авторов знакомство с латынью. Не решая всех затруднения, она, на наш взгляд, существенно упрощает проблему, дает возможность говорить об общих контекстах и, следовательно, определенной унификации оптики и средств выражения.

Следующая, уже четвертая, сложность, с которой нам следует разобраться, связана с особенностями русского перевода. Известно, что в трактатах Юма термин аффект не употребляется, и вместо него используется словосочетание «strong passion»¹. Переводчик с английского на русский перевел как «аффект». Насколько это правильно? Юм не мог не знать о работах Спинозы, особенно об «Этике», в которой целых три главы посвящены проблемам аффекта и, тем не менее, когда сам взялся за разработку схожей темы, ввел новые термин и, что важно, никак не объяснил свой шаг. Ошибка переводчика вполне способна создать у незадачливого русского читателя иллюзию существования целого дискурса, с полемикой, критикой и прочей инфраструктурой. Если гранты философии не соотносили свои разработки друг с другом и, вообще, вели себя так, как будто они говорят о разных вещах, то не следует ли из этого вывод о ложности самой постановки вопроса? Якобы, нет, и никогда не было большой философской темы под общим названием «аффект», а были отдельные, описательные по большей части, упоминания о состояниях, когда разум не может дать себе отчета в своих действиях. Причем, упоминания эти, за исключением Спинозы и Юма, носили характер эскизов и самых туманных набросков, без особых претензий на универсальность выводов и продолжений для общих представлений о человеке.

Состояние аффекта — общая сфера интересов для обоих мыслителей, которая на тот момент еще не стала настолько институализированной, чтобы быть четко поделенной между отдельными авторами и школой. Мнения высказываются, теории производились, но прямых стычек с агрессивными выяснениями того, кто же на самом деле прав и чья концепция ближе к реальности, не происходило. Отсюда отсутствие жесткости в определениях и общая атмосфера легкости. Возможно, переводчик пользовался более позд-

ней, то есть уже кантовской традицией именования сильных бессознательных переживаний указанным термином. Именно оно вошло в современные словари по психологии, и потому подмена произошла незамеченной, как нечто само собой разумеющееся.

В-пятых, даже если бы мы ограничивались сличением и поиском логического следования одних высказываний из других, все равно пришлось бы выбирать из нескольких десятков пар. В случае с аффектом, их было несколько, причем при наложении друг на друга они могли не совпадать: например, в одном был сделан упор на естественность, а в другом — на неподконтрольность сознанию. Как быть в таком случае? Выводить общее? А если параллельных определений не один-два, а дюжина? А если некоторые из них больше чем одно предложение и цепочка получается чересчур длинной? И, главное, где гарантии того, что получившееся гибридное определение удовлетворило бы его автора?

Наметив основные сложности, связанные с изучением аффекта, далее мы перейдем к краткому обзору новейших теорий, посредством которых они могут быть сняты или, по крайней мере, переведены в менее опасное состояние, позволяющее приступить к непосредственной работе с текстом.

В двадцатом веке в поле гуманитарных наук появился целый ряд философов, утверждающих невозможность авторства как такового². По их мнению, ни один ученый не может обоснованно утверждать, что вот эта мысль принадлежит, например, Канту, а вот та — Юму. Сам подход, при котором идеи жестко закрепляются за конкретным человеком, был объявлен непродуктивной. По мнению новых теоретиков гуманитарного знания, достижения обоих мыслителей являются следствиями организации социального взаимодействия внутри одной или нескольких групп интеллектуалов, к которым они принадлежали. Имеется в виду круг близких и дальних

² Их список может быть очень внушительным, поскольку идея зависимости интеллекта от уровня социального развития общества имеет невероятно широкое хождение, вплоть до озвучивания кинематографическими героями, как, например, в «Les Invasions barbares» 2003 года. Краткий перечень основных работ выглядит так: Мишель Фуко «Слова и вещи»; Пьер Бурдьё «Политическая онтология Мартина Хайдеггера»; Рэндалл Коллинз «Социология философии»; Никлас Луман «Общество общества»; Юрген Хабермас «Моральное сознание и коммуникативное действие».

¹ Юм Д. Сочинения в 2-х т. Т. 2. М., 1996. С. 484.

знакомых, места и сценарии встреч, экономика обмена новыми идеями, специфические для каждой группы правила различения свой/чужой, а также характер и продуктивность сложившейся иерархии. Считается, что все это вместе и порождает ту или концепцию, и что человек, озвучивший её раньше других, имеет преимущество во времени, но никак не в понимании. Грубо говоря, ему просто повезло стать первым. На его месте мог оказаться кто угодно другой из его коллег. Уникальна идея, а не тот, кому она пришла в голову. Следовательно, генеалогия конкретной философской системы следует выводить не из единичной истории мировоззренческого развития, а из сложных микроэкономических и микросоциальных процессов, породивших специфический режим давления среды. Важен не сам мыслитель, а порядок встреч и общений, внутри которого он смог сформироваться в качестве такового. В этой логике, если и есть граница между Кантом и Юмом, то она относится, в первую очередь, ко времени написания, то есть увязывается с датой публикации. Все дело в том, говорит Коллинз, что люди меняются вслед за своим окружением. Некоторые идут на опережения, некоторые отстают, но направление остается общим, вне зависимости от осознания роли. В работах наиболее успешных сторонников данной теории, таких как Дэвид Коллинз, Пьер Бурдьё и Юрген Хабермас, старая европейская фигура автономного творца либо ставится под сомнения, либо вовсе отрицается за ненужностью. По их мнению, ни один автор, вне зависимости от его компетенции и одаренности, не говорит от своего имени, так как на самом деле его голос есть голос научной и, шире, культурной общности, к которой он принадлежит. Оригинальный стиль мышления, а, следовательно, и выводы, и открытия, были произведены не им самим, а «умственным ландшафтом». Он не открывает, а выводит в речь видение своей группы. Отдельный человек, сам по себе, без отсылки к окружению, — есть продукт или, лучше, производная от общего интеллектуального климата. Появление чего-то радикально нового, выход за рамки среды, представляется настолько маловероятным, что даже не обсуждается. Нет социального воздействия — нет мышления, а, значит, и нет человек как самостоятельного источника идей.

Здесь мы видим наложение, осознанное или нет — не важно — тезиса философской антропологии о человеке, как о дисциплинарном существе.

Например, Арнольд Гелен¹ считал, что люди обладают недостаточной инстинктивной оснасткой, из чего следует необходимость обучения. Процесс усвоения знаний и подразумевает дисциплинарное воздействие со стороны Другого, на роль которого в данном случае становится общество. Опять же, возможности самовоздействия, адаптации на основании собственного видения, считается не только малопродуктивной, но и опасной, так как резко снижает шансы на приобретения необходимых компетенций.

Скорей всего, выводы, полученные, в рамках фундаментальных исследований о природе человека не могут быть применены при анализе сообществ ученых. Сказывается разница в масштабах обобщений, и связанная с ней низкая продуктивность выводов. Собственно, все, что можно сказать о коллективе исследователей, опираясь на тезис Гелена, уместается в одну фразу: они собрались для того, чтобы помочь друг другу выжить. Тем не менее, если просмотреть все возможные следствия, а затем прибавить к ним рассуждения Томаса Куна² о научной школе, то можно получить несколько нетривиальных выводов. Например о том, что ученые собираются вместе для того чтобы стать учеными. Имеется в виду не статус, хотя это и так, а профессиональные навыки. Получить опыт работы с материалом, с теми же текстами по философии, можно только в соответствующем сообществе и, что важно, нигде больше. Самовоспитание либо не даст никаких результатов, либо они будут существенно ниже необходимого уровня. Следующий ход, уже более значимый: создавая совместными усилиями школу мысли, ученые не управляют ей, а наоборот, сами находятся под ее опекой. Отсюда предположение о том, что каждое объединение ученых имеет в своем распоряжении определенный стиль мышления. Используя его в непосредственной научной деятельности, объединение получает возможность выявить определенное количество связей в мире. После постановки и реализации нескольких исследовательских проектов, на первые позиции выходит пара-тройка человек, раньше других усвоивших выработанные группой приемы. С позиции новой социологии знания, их мыш-

¹ Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии / Под ред. П. С. Гуревича. М., 1988. С. 152–201.

² Кун Томас. Структура научных революций. М., 2009.

ление ни в коем случае не является их личным изобретением. Они его получили, точно также как и язык, и идентичность и вообще все, что связано с социальной ролью. Даже если ученый укажет на годы напряженной работы — это ничего не изменит: культурный рост проходит внутри группы. Не ученый оттачивал свое видение, а видение делает его более доступным для себя. Поэтому, если раньше историки науки изучали биографии, то сегодня — локальной системы обмена идеями, внутри которой был сформирован тот или иной ученый.

На наш взгляд, одним из наиболее интересных критиков коммуникативной программы является доктор философских наук, профессор Александр Николаевич Павленко. Он не согласен с утверждением о том, что персонального авторства не существует и все зависит от уровня развития социальной организации. Наоборот, он уверен в научном потенциале старых европейских представлений об истоках творчества, разделяет мнение Канта о гении, и позитивно оценивает возможности классических теорий авторства. Свою аргументацию он строит на формальной логике, утверждая, что позиция того же Хабермаса ложна, так как содержит в себе целый ряд ошибок и противоречий¹. Влияние среды он предлагает учитывать, тщательно изучать, но ни в коем случае не сводить к нему всю активность человека. Даже самый зависимый, пусть и со слабыми способностями, он все равно где-то выйдет за рамки. Полного копирования никогда не происходит, а, следовательно, и социальность всегда персонифицирована. Отсюда и пространство для авторства как неповторимого сочетания качеств, единственного в своем роде.

В нашем анализе аффекта мы будем следовать именно этому представлению, и, поэтому никаких побочных изысканий в социальной хронологии той или иной идеи проводить не будем.

Отдельно следует упомянуть Рудольфа Отто и его опыт описать феномена «священного» используя инструментарий феноменологии Гуссерля. В начале двадцатых годов прошлого века идея эта имела вполне приличное количество сторонников. Достаточно вспомнить Мартина Хайдеггера и его замечания об аффекте в знаменитом «Бытии и времени». Тем не менее,

для нас важна работа Отто как наиболее показательная и однозначная. Автор никак не защищает от традиционного для теории Гуссерля обвинения в субъективизме и даже солипсизме, делая упор, как и всегда в подобных случаях, на пресловутую очевидность. Но есть ли она? Ответ, понятное дело, повисает в воздухе вместе с выводами, которые, надо сказать, пользовались в свое время весьма большим авторитетом в академических средах. Мы ни в коем случае не собираемся опровергать и уж тем более доказывать их правоту. Нам важно указать, что, во-первых, феноменологический инструментарий уже был применен в отношении аффекта, во-вторых, несмотря на относительно широкое признание, вывод Отто были и остаются сомнительными. Не больше, но и не меньше, чем у всех остальных. Другими словами, его попытка становится в один ряд с другими и виной тому — спорность выбранной методики. По крайней мере, в том ее виде, который имел хождение девяносто лет назад среди немецких теологов, получивших академическое образование в области философии.

Еще одна тема, которая пусть и не напрямую, пусть косвенно, но все же имеет отношение к аффекту. Речь идет о богословии и вообще, о дискурсе веры. Было ли заимствование? Рамки статьи не позволяют нам проводить обширное исследование с привлечением материалов, касающихся хронологии осмысления феномена в период средневековья. Отдавая должное восточной святоотеческой традиции, в особенности трактатам Григория Паламы и движению колливадов с их уникальным опытом описания предельных состояний сознания, а также католическому мистицизму в лице Игнатий Лойола, разбор подчеркнута религиозных представлений о содержании понятия «аффект» мы оставим в стороне.

Работа в пространстве теологии, как христианской, так и любой другой, требуют для себя специфических ограничений, связанных с особенностями теистического мировоззрения, и, кроме того, слишком далеко отстоят от нашей основной темы. Доказать знакомство того же Канта с трактатами, допустим, Иакова Пелопонесского будет очень затруднительно, если вообще возможно. К тому же хорошо известно, что по складу ума и во всем, что касается самых общих представлений о мире, Кант был человеком Просвещения. Он, как и Юм, и Локк скорее допускал религию, чем принимал в полном смысле слова, т.е. с обря-

¹ Павленко А. Н. Является ли коммуникативная программа обоснования знания универсальной? // Вопросы философии. 2009. № 11. С. 100–113.

дами, догматами и мистическими откровениями. Хотя, если вспомнить про жесткость их отношения к реальной жизни церкви, с ее тягой к экзальтации и сомнительным утверждениям, тезис можно и усилить: они были против той религии, которая говорит о Боге и загробной жизни, но за ту, которая способствует движению человечества к мировому господству разума. Поэтому, даже если бы в их руки и попало что-то из греческих трактатов о фаворском свете, вероятность их прочтения была бы минимальной.

Что касается католической литературы, в частности, изданий аббата Жана Поля Миня, то, скорее всего, отношение к ним мало чем отличалось от отношения к их греческим аналогам. Так или иначе, схоласты и мистики, используя язык Платона и Аристотеля, говорили противное духу Просвещения и, следовательно, должны были вызывать у философов резкое неприятие. Для автора «Религии в пределах только разума» отказ от дедуктивной и индуктивной логики в пользу некоего мистического «умного видения» есть преступление против достоинства человеческой природы. Зачем избавляться от сознания, когда его можно с успехом использовать в поисках истины? Кант, как и всякий образованный человек того времени, был уверен, что спокойное наблюдение даст несравнимо больше, чем «предельные переживания» с их содержательной невменяемостью и темными формулировками. Условно: зачем кликуша, когда есть возможность обратиться к ординарному профессору философии? С позиции европейского человека нового времени предпочтение первой второму свидетельствует не о свободном выборе, а о варварстве.

При желании, здесь можно разглядеть работу тезиса о божественной мощи человека, введенный в философский оборот Джованни Пико делла Мирандолом в его знаменитой «Речи о достоинстве человек». В наши задачи не входит анализ его идей, однако упомянуть о преемственности и, даже, культурной зависимости философа от мыслителей пятнадцатого века, стоит.

Хорошо известно «Письмо о просвещении», в котором Канту кратко формулирует суть нового, секулярного мира, в котором нет места сакральному, и все отдано в ведение разума¹. Для нас оно ценно в качестве иллюстрации укоренённости идеалов Возрождения в среде академических

философов во второй половине восемнадцатого века. Уже по одному этому можно судить о возможной негативной реакции на попытку реабилитации религиозного дискурса в рамках философии. Для Канта она была недопустима. Кроме того не следует забывать о его протестантском происхождении. Программа преобразования христианства, разработанная и приведенная в жизнь Мартином Лютером, в качестве одного из важнейших пунктов включала в себя борьбу с институтом монашества, а вместе с ним, и с разного рода практиками экстазов и, вообще, всем, что выходит за рамки здравого смысла среднего горожанина. Сам Лютер, как известно, будучи монахом, бросил монастырь, отказался от обетов и женился на бывшей монашке, что само по себе уже говорит об очень многом. Философ был воспитан в сильной антимистической традиции и не мог относиться положительно к книгам о непосредственном переживании божественного.

Вообще, все его попытки найти гносеологическую альтернативу просвещенному разуму закончились после подробного изучения работ Сведенборга. Как следует из его писем, он быстро разочаровался в способности человека видеть больше, чем это возможно для естественных средств познания и полностью отказался от дальнейших изысканий свидетельств о потустороннем. В своей знаменитой рецензии на восьмитомник «Тайны небесные», написанной в 1766 году и озаглавленной «Грёзы духовидца², Кант ясно говорит, что не видит смысла в подобной литературе, и называет ее чепухой и глупостью.

Подводя итоги, можно сказать, что комплекс проблем, связанных с изучением европейских представлений об аффекте является сложными, но преодолимым.

Во-первых, анализ аффективных переживаний имеет ряд специфических ограничений, главное из которых — невозможность получить достоверное описание. Аффект, и это нужно понимать четко, является состоянием, в котором у наблюдателя исчезает сама способность видеть себя со стороны. У исследователя, каким бы расторопным он ни был, есть «до», есть «после», и никогда «во время». Отсюда отношение к текстам: они равно удалены от предмета.

Во-вторых, соотнося между собой идеи, принадлежащие разным наблюдателям, нужно помнить, что в силу особенностей объекта,

¹ Кант Иммануил. Сочинения в 6-и томах. Т. 6. М., 1966. С. 23–47.

² Там же. С. 291–361.

они могут не совпадать и поэтому даже самые очевидные параллели на проверку оказываются иллюзией. В каком-то смысле, размышления об аффекте, не о внешней стороне, а о внутренней, о феноменологии сознания в момент, когда разум замер, сродни литературе. Разумеется, мы сильно упрощаем и между соображениями Канта-Юма общего много больше, чем между эстетскими метафорами Байрона-Гёте. Тем не менее, лакун, противоречий и многозначно-

стей, имеющих место быть, достаточно для того, чтоб поставить под сомнение любой вариант обобщения.

В-третьих, постоянная угроза недостоверности материала предполагает особый режим вывода, сходный с тем, что принят в многозначных логиках. Традиционно «да» или «нет» заменяется более обтекаемой формулой «может быть» с обязательной ссылкой на возможную вероятность неудачи.

Список литературы:

1. Бурдьё Пьер. Политическая онтология Мартина Хайдеггера / Пер. с фр. А. Бикбов, Т. Анисимова. М.: Праксис, 2003.
2. Жирар Рене. Козел отпущения / Пер. с фр. Г. Дашевский; предисл. А. Эткинда. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010.
3. Жирар Рене. Насилие и священное / Пер. с фр. Г. Дашевский. М.: Новое литературное обозрение, 2000.
4. Зорин Андрей. Поход в бордель в январе 1800 года // НЛЮ. 2008. № 92.
5. Кант И. Сочинения в 6-ти т. М.: Мысль, 1966. Т. 6.
6. Кожев Александр. Атеизм и другие работы / Пер. с фр. А. М. Руткевича и др. М.: Праксис, 2006.
7. Кожев Александр. Введение в чтение Гегеля и другие работы / Пер. с фр. М.: Наука, 2003.
8. Коллинз Рэндалл. Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения / Пер. с нем. Н. С. Розова. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002.
9. Кун Томас. Структура научных революций / Пер. с англ. И. Налетов. М.: АСТ, 2009.
10. Лакан Жак. Семинары. Книга 7. Этика психоанализа (1959–60) / Пер. с фр. А. Черноглазов. М.: Гнозис, Логос, 2006.
11. Луман Никлас. Общество общества. Том 1. Общество как социальная система. Медиа коммуникации. Эволюция / Пер. с нем. А. Антоновский, О. Никифоров, А. Глухов. М.: Логос, 2011.
12. Павленко А. Н. Является ли коммуникативная программа обоснования знания универсальной? // Вопросы философии. 2009. № 11.
13. Проблема человека в западной философии: Сб. пер. / Под ред. П. С. Гуревича. М., 1988.
14. Религиозные практики в современной России: Сборник статей / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. М.: Новое издательство, 2006. (Новые материалы и исследования по истории русской культуры. Вып. 3).
15. Сафрански Рюдигер. Мартин Хайдеггер: германский мастер и его время / Пер. с нем. М.: Молодая Гвардия, 2005.
16. Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века / Пер. с фр. М.: Мифрил, 1994.
17. Фуко Мишель. Рождение клиники / Пер. с фр. А. Тхостов. М.: Академический проект, 2010.
18. Фуко Мишель. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. М.: А-сэд, 2004.
19. Хабермас Юрген. Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. С. Шачин, Д. Скляднев; под ред. Б. Марков. М.: Наука, 2006.
20. Юм Д. Сочинения в 2-х т. Т. 2 / Пер. с англ. С. И. Церетели и др.; вступ. ст. А. Ф. Грязнова; примеч. И. С. Нарского. 2-е изд., дополн. и испр. М.: Мысль, 1996.
21. Le College de Sociologie: 1937–1939 / Сост. Д. Олье; пер. с фр. Ю. Бессонова. М.: Наука, 2004.

References (transliteration):

1. Burd'e P'er. Politicheskaya ontologiya Martina Khaideggera / Per. s fr. A. Bikbov, T. Anisimova. M.: Praksis, 2003.
2. Zhirar Rene. Kozel otpushcheniya / Per. s fr. G. Dashevskii; predisl. A. Etkinda. SPb.: Izd-vo Ivana Limbakha, 2010.

3. Zhirar Rene. Nasilie i svyashchennoe / Per. s fr. G. Dashevskii. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2000.
4. Zorin Andrei. Pokhod v bordel» v yanvare 1800 goda // NLO. 2008. № 92.
5. Kant I. Sochineniya v 6-ti t. M.: Mysl», 1966. T. 6.
6. Kozhev Aleksandr. Ateizm i drugie raboty / Per. s fr. A. M. Rutkevicha i dr. M.: Praxis, 2006.
7. Kozhev Aleksandr. Vvedenie v chtenie Gegelya i drugie raboty / Per. s fr. M.: Nauka, 2003.
8. Kollinz Rendall. Sotsiologiya filosofii. Global'naya teoriya intellektual'nogo izmeneniya / Per. s nem. N. S. Rozova. Novosibirsk: Sibirskii khronograf, 2002.
9. Kun Tomas. Struktura nauchnykh revolyutsii / Per. s angl. I. Naletov. M.: AST, 2009.
10. Lakan Zhak. Seminary. Kniga 7. Etika psikhooanaliza (1959–60) / Per. s fr. A. Chernoglazov. M.: Gnozis, Logos, 2006.
11. Luman Niklas. Obshchestvo obshchestva. Tom 1. Obshchestvo kak sotsial'naya sistema. Media kommunikatsii. Evolyutsiya / Per. s nem. A. Antonovskii, O. Nikiforov, A. Glukhov. M.: Logos, 2011.
12. Pavlenko A. N. Yavlyaetsya li kommunikativnaya programma obosnovaniya znaniya universal'noi? // Voprosy filosofii. 2009. № 11.
13. Problema cheloveka v zapadnoy filosofii: Sb. per. / Pod red. P. S. Gurevicha. M., 1988.
14. Religioznye praktiki v sovremennoi Rossii: Sbornik statei / Pod red. K. Russele, A. Agadzhanyana. M.: Novoe izdatel'stvo, 2006. (Novye materialy i issledovaniya po istorii russkoi kul'tury. Vyp. 3).
15. Safranski Ryudiger. Martin Khaidegger: germanskii master i ego vremya germanskii master i ego vremya / Per. s nem. M.: Molodaya Gvardiya, 2005.
16. Tanatografiya Erosa. Zhorzh Batai i frantsuzskaya mysl» serediny XX veka / Per. s fr. M.: Mifril, 1994.
17. Fuko Mishel». Rozhdenie kliniki / Per. s fr. A. Tkhostov. M.: Akademicheskii proekt, 2010.
18. Fuko Mishel». Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk / Per. s fr. M.: A-cad, 2004.
19. Khabermas Yurgen. Moral'noe soznanie i kommunikativnoe deistvie / Per. s nem. S. Shachin, D. Sklyadnev; pod red. B. Markov. M.: Nauka, 2006.
20. Yum D. Sochineniya v 2-h t. T. 2 / Per. s angl. S. I. Tsereteli i dr.; vstup. st. A. F. Gryaznova; primech. I. S. Narskogo. 2-e izd., dopoln. i ispr. M.: Mysl», 1996.
21. Le College de Sociologie: 1937–1939 / Sost. D. Ol'e; per. s fr. Yu. Bessonova. M.: Nauka, 2004.