

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего профессионального образования

«РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

ФИЛОСОФИЯ. КУЛЬТУРА. ИСТОРИЯ

Материалы межвузовской конференции
Москва, 12–13 декабря 2011 г.

Москва 2011

ББК 87я43
Ф51

Организационный комитет конференции:
А.Н. Круглов, д-р филос. наук, проф. (председатель)
А.А. Шиян, канд. филос. наук (ученый секретарь)

Члены организационного комитета:
А.И. Алешин, д-р филос. наук, проф.
М.А. Белоусов, канд. филос. наук
С.А. Коначева, д-р филос. наук
Т.А. Шиян, канд. филос. наук

Ф51 **Философия. Культура. История: Материалы**
межвузовской конференции. Москва, 12–13 декабря 2011 г. / Отв. ред.
А.Н. Круглов, Т.А. Шиян. М.: РГГУ, 2011. 225 с.
Сборник содержит материалы докладов участников межвузовской
конференции, посвященной проблемам связи философии, культуры и
истории, влиянию социально-культурологических аспектов на
развитие философских идей, особенностям философствования в
различные исторические периоды, философским подходам к
осмыслению истории и культуры.

ББК 87я43

Материалы публикуются в авторской редакции

ISBN 978-5-7281-1284-6

© Коллектив авторов, 2011
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2011

Предисловие

Статьи настоящего сборника подготовлены к межвузовской конференции «Философия. Культура. История», которая состоится 12–13 декабря 2011 г. в РГГУ.

Эта конференция является семнадцатой в числе конференций, организованных философским факультетом РГГУ и посвященных обсуждению различных общетеоретических и методологических проблем историко-философской науки:

- философская традиция, ее культурные и экзистенциальные измерения;
- история философии: методы исследования, концептуальные альтернативы, опыт преподавания;
- историко-философские исследования: методологические аспекты;
- историко-философская персоналия: методологические аспекты;
- историко-философская проблема: существо и типологическое разнообразие;
- история философии и история культуры;
- история философии: история или философия?
- история философии и герменевтика – I;
- история философии и социокультурный контекст;
- философия Канта и современность;
- взаимодействие традиций отечественной и западноевропейской философии;
- философская традиция как понятие и предмет историко-философской науки;
- история философии и герменевтика – II;
- неклассическая философская мысль: история и современность;
- национальное своеобразие в философии;
- язык философии: традиция и новации.

В центре внимания XVII конференции – социально-культурологические аспекты философии, их влияние на развитие философской проблематики, особенности философствования в различные исторические периоды, философские подходы к осмыслению истории и культуры.

Настоящие материалы издаются до начала работы конференции. По ходу работы докладчики, выступления которых будут включены в программу конференции, располагают от 5 до 7 минут, в течение которых они имеют возможность либо изложить основные тезисы своих сообщений, либо сделать необходимые дополнения и уточнения к тексту опубликованного доклада. Оставшееся время, отводимое по регламенту на каждый доклад (около 25 минут), будет посвящено его обсуждению и дискуссии. Обсуждение докладов, по каким-либо причинам не прочитанных на конференции, но представленных в ее печатных материалах, можно будет осуществить в рамках общей заключительной дискуссии в завершение работы конференции (при наличии времени).

Мы благодарим «Немецкий дом науки и инноваций» (DWIN) за помощь и содействие в организации конференции.

Оргкомитет

**О критике В. С. Соловьевым и П. И. Новгородцевым «экономизма»
и социально-философского учения К. Маркса (*)**

В замысел статьи входит рассмотрение ряда особенностей и характера критики «экономизма» и марксистского учения, наиболее ярко представлявшего это движение, а также исторических изменений в акцентах этой критики и неожиданных сближений в ряде отношений с идеями критикуемых учений. Разумеется, в рамках отдельной статьи неизбежны большие ограничения в выборе значительных лиц, посвятивших себя освещению этой задачи. В данном случае он ограничен двумя выдающимися представителями отечественной философской мысли В. С. Соловьевым и П. И. Новгородцевым. Такой выбор, разумеется, на совести автора статьи, и он с готовностью примет критику, касающуюся этого выбора.

Вместе с тем, он был мотивирован не только общей значительностью их фигур, но и остротой их внимания к существу самой этой темы. Основным, таким образом, является рассмотрение характерных для русской религиозно-философской мысли оценок и интерпретаций феномена социалистического движения и философии К. Маркса.

Отмечу, что рассмотрение темы осуществлялось указанными мыслителями в ее тесной сопряженности с определением будущих исторических судеб России и концептуальных решений проблемы «Россия–Запад».

По настоящему остро тема будущего России в сопоставлении с перспективой, что ждет Запад в его ближайшем историческом будущем, была поставлена еще младшими славянофилами. Здесь, правда, тема возможного социалистического будущего Европы не была сколько-нибудь значительно акцентирована, а потому обстоятельно не обсуждалась. Тем не менее, четко фиксировалась антикапиталистическая настроенность, не принимавшая в качестве сколько-нибудь желаемого исхода, отвечающего христианским (православным) требованиям, того порядка хозяйственных связей и межчеловеческих отношений, которые утверждались в Западной Европе. Не развивая за неимением места этот частный сюжет, относящийся к нашей теме, все же отмечу значительную близость оценки, наступившей в Европе новой капиталистической эры в статьях Маркса во «Французско-немецких ежегодниках» (в частности, «Еврейскому вопросу») и в статьях, к примеру, К. Аксакова (в особенности, «О современном человеке»), обличающих наступающие времена в весьма сходных тонах и оценках. Разумеется, та и другая критика имела различную мотивацию, но они равно отвергали такие реальности нового общественного строя как далеко зашедшую автономность индивидов и форм культуры прежнего традиционного общества, впечатляющее «овнешнение» человеческих связей, господство эгоистических установок, разложение родового начала и т. п.

В настоящей статье в центре внимания те метаморфозы в критике указанных направлений, которые принадлежат Соловьеву и Новгородцеву. Я отдаю отчет в том, что эти имена, имеющие отношение к нашей теме, далеко не представляют отечественную религиозно-философскую традицию в ее, так сказать, полном виде, но, как мне представляется, они вполне репрезентативны для освещения наиболее характерных тенденций этой критики и развития наиболее

важных аспектов темы, вынесенной в заголовок данной статьи.

Тема господства «экономизма» в европейской жизни отчетливо была обозначена еще И. В. Киреевским. «Одно осталось серьезное для человека – это промышленность, ибо для него уцелела одна действительность бытия: его физическая личность. Промышленность управляет миром без веры и поэзии. Она в наше время соединяет и разъединяет людей, она определяет Отечество, она обозначает сословия, она лежит в основании государственных устройств, она движет народами, она объявляет войну, заключает мир, изменяет нравы, дает направление наукам, характер – образованности; ей поклоняются, ей строят храмы, она действительное божество, в которое верят нелицемерно и которому повинуются» (1, 227).

Хотя в 40-е гг. часть российской общественности была знакома с некоторыми идеями Маркса, но их автор в ее сознании выступал лишь как один из многих представителей социалистического движения, постепенно захватывающего Европу.

В блистательных чтениях о Богочеловечестве Соловьева в самой первой его лекции была сделана заявка ответа на вопрос: в чем же заключается правда наиболее популярных ныне течений современности – социализма и позитивизма. Не касаясь позитивизма, обратимся к той оценке, да и к самому пониманию социализма, которое разделялось Соловьевым в это время. «Как социализм, так и позитивизм не стоят к религии в прямом отношении, ни отрицательном, ни положительном; они хотят занять пустое место, оставленное религией в жизни и знании современного цивилизованного человечества. С этой точки зрения они и должны быть оцениваемыми.

И, во-первых, я не буду опровергать социализм. Обыкновенно он опровергается теми, которые боятся его правды. Но мы держимся таких начал, для которых социализм не страшен. Итак, мы можем свободно говорить о правде социализма. И, прежде всего, он оправдывается исторически, как необходимое следствие, как последнее слово предшествующего ему западного исторического развития» (4, 7).

Спустя некоторое время в своем знаменитом «Оправдании добра» Соловьев несколько меняет свою оценку «правды социализма». Теперь он полагает, что несостоятельность либеральной политической экономии заключается в принципиальном отделении хозяйственной области от области нравственной. В противоположность ей несостоятельность всякого социализма состоит в неправомерном смешении или ложном единстве этих двух различных областей человеческой деятельности. Здесь же Соловьев отчетливо выражает свою принципиально антилиберальную позицию, касающуюся организации экономической жизни при капитализме. «Как свободная игра химических процессов может происходить только в трупе, а в живом теле эти процессы связаны и определены целями органическими, так точно свободная игра экономических факторов и законов возможна только в обществе мертвом и разлагающемся, а в живом и имеющем будущность хозяйственные элементы связаны и определены целями нравственными, и провозглашать здесь *laissez faire, laissez passer* – значить говорить обществу: умри и разлагайся» (5, 408).

Можно с полным правом утверждать, что решение указанной дилеммы, со-

гласно которой «правда» социализма производна от зла капитализма и несет на себе его следы, как раз и составляет основное содержание в развитии темы критики «экономизма» и учения Маркса в последующих поколениях русских религиозных философов. Несмотря на перемены, происходившие с течением времени, общественные катаклизмы и изменения в трактовках темы «критика «экономизма» и учения Маркса о социализме», налицо глубокая преемственность в наиболее важных моментах этой критической позиции, свойственной русской религиозной философии.

Итак, уже в ранней своей работе «Чтения о Богочеловечестве» тема социализма – одна из двух ведущих тем времени, согласно мнению Соловьева. Религия отныне не есть безусловное начало и средоточие всего сущего, она «есть вещь очень жалкая – собственно говоря, религии как господствующего начала, как центра духовного тяготения нет совсем, а есть вместо этого так называемая религиозность как личное настроение, личный вкус: одни имеют этот вкус, другие нет, как одни любят музыку, другие – нет» (4, 7).

Такого рода разлад был чем-то несомненным и свидетельствовал о стремлении организовать человечество вне **безусловных** религиозных начал и утвердиться в сфере интересов, имеющих временный и конечный интерес. В практической области – это социализм, а в теоретической – позитивизм. Они, как бы заняли то пустое место, которое оставлено религией. «С этой точки зрения они и должны быть оцениваемы» (4, 7).

Соловьев не ставил перед собой задачи начисто отвергнуть социализм. Он был убежден в наличии того, что им поименовано «правдой социализма». Фактически то, что провозглашалось Французской революцией как права человека, было отменой прежнего божественного права. Теперь эти права сводились к свободе и равенству, которые примиряются в братстве. Но реализация того, что было провозглашено, не состоялась. И вот социализм является попыткой претворить в реальность то, что не удалось осуществить. Но он, по убеждению Соловьева, будучи силой исторически оправданной и имеющей будущее на Западе, «не хочет быть только исторической силой, иметь только условное оправдание, он хочет быть высшей нравственной силой, имеет притязание на осуществление безусловной правды в области общественных отношений. Но тут социализм неизбежно, роковым образом вступает в противоречие с самим собою, и несостоятельность его становится очевидною» (4, 9–10), поскольку его цель – равномерность материального благосостояния. Однако такого рода справедливость есть своего рода своекорыстие, поскольку она тождественна с выгодой для рабочего класса.

«И действительно, социализм, во всяком случае, прав, восставая против существующей общественной неправды, – но где корень этой неправды? Очевидно, в том, что общественный строй основывается на эгоизме отдельных лиц, откуда происходит их соревнование, их борьба, вражда и все общественное зло» (4, 11). Если же последовательно развивать эту мысль, то, согласно Соловьеву, «социализм своим требованием общественной правды и невозможностью осуществить ее на конечных природных основаниях логически приводит к признанию необходимости безусловного начала в жизни, то есть к признанию религии» (4, 13). Только она способна осуществить свободу, равен-

ство и братство.

Соловьев развивает мысль, согласно которой западная цивилизация завершает отпадение человеческих природных сил от божественного начала и устремлена основать здание вселенской культуры на собственных началах. Но ожидающее на этом пути ее самоотрицание должно привести к свободному воссоединению с божественным началом. Правда, для реализации такой задачи понадобится действие другой исторической силы.

В «Оправдании добра» тема неизбежного крушения капитализма и социализма развивается в русле той мысли, что экономические отношения и здесь, и там не связаны как должно с началом добра и нравственно не организованы.

Создается впечатление того, что суть дела не в институтах и традиционных фигурах буржуазной экономики, а в отсутствии исключительно нравственного характера мотивации, движущей совокупные дела человеческого хозяйствования. Но это, с его точки зрения, предполагает строгое и последовательное отрицание какой-либо самостоятельности экономической деятельности. Поскольку такая независимость дает о себе знать реально, постольку она и становится объектом самой разнообразной критики. Прежде всего, лишена всякого смысла вера в существование каких-то экономических законов. «Так как подчинение материальных интересов и отношений в человеческом обществе каким-то особым, от себя действующим экономическим законам есть лишь **вымысел плохой метафизики** [Выделение мое. – А. А.], не имеющий и тени основания в действительности, то в силе остается общее требование разума и совести, чтобы и эта область подчинялась высшему нравственному началу, чтобы и в хозяйственной своей жизни общество было организованным осуществлением добра» (5, 412). Свободная игра экономических факторов и законам, о которых повествовали классики политической экономии, он уподобляет «свободной игре» химических процессов в трупе». Пытаясь представить читателю альтернативную установку, Соловьев предлагает ряд практик (жесткое регулирование цен, административное вмешательство в хозяйственную деятельность по нравственным соображениям), что невольно сближает его позицию с социалистической. Приверженцы социализма не отвергали существование законов экономики, но полагали, что они могут быть «поставлены» на службу человеку.

Здесь следует заметить близость в определенных отношениях позиций Соловьева и Маркса. Как тот, так и другой рассматривали самостоятельность экономической деятельности, ее фактическую не подконтрольность обществу как то, что либо является ошибочным суждением (Соловьев), либо своего рода патологией общественного организма (Маркс). И для того, и для другого настоятельна задача либо подчинить экономическую деятельность нравственным началам, либо поставить под контроль воли и разума человека, лишив ее самостоятельности и стихийности. Вариант Маркса, – рациональный контроль в обмене веществом и энергией между обществом и природой, имеющий целью саморазвитие личности. У Соловьева, – это доминантная установка на подчинение хозяйственной деятельности в интересах добра. В определенном отношении различие позиций не столь существенно, поскольку главным в них является лишение экономической деятельности (мнимой или действительной) независимости от человека. Здесь следует лишь заметить, что Соловьев был плохо зна-

ком с утопическим проектом Маркса во всем его объеме, сближая его взгляды со всем кругом известных тогда европейских социалистов (от Сен-Симона до Прудона), но хорошо предвидел, во что этот проект способен вылиться на практике. Поэтому вполне возможному упреку в адрес русского философа, который был бы оправданным в чисто теоретическом и академическом смысле, вряд ли стоит придавать значительный вес.

Так, в частности, в утопии Маркса только в буржуазном обществе все определяется «экономической деятельностью». Будущее же, позволит поставить под свой полный контроль и тем самым лишить ее подлинно самостоятельного значения. На место «политической экономии» приходит «управление вещами, а не людьми», что, предполагая рациональный характер такого управления, вместе с тем лишало его всякого политического значения, а вместе с тем и ее прежнего «научного» статуса, всегда предполагающего независимость предмета изучения от прихотливых намерений человека. Поэтому убеждение Соловьева, что дело плутократии будет проведено социализмом с большей последовательностью, на самом деле, оказалось справедливым (и то, лишь отчасти) лишь постольку, поскольку его можно отнести к опытам практического воплощения марксистской утопии, но оно совершенно не отвечало теоретическим (утопическим) замыслам его творцов. Те два условия, «при которых общественные отношения в области материального труда становятся нравственными» (5, 426), в несколько другой редакции провозглашались как раз марксистской утопией. При этом трактовки этих условий, конечно, были резко разделены друг от друга противоположностью оценок и понимания природы трансцендентного.

Здесь, к сожалению, не место для освещения других вопросов главы «Оправдания добра»: о земле, о собственности, о труде, о капитале и заработной плате, о торговле и финансовых спекуляциях и пр. Ясно одно, что решение этих и многих других социально-экономических проблем для Соловьева было возможно лишь при безусловном примате этического и религиозного начала. Если социализм возможен (а этого Соловьевым не отрицал), то он продолжит дело капитализма. Если же социалистическое движение сумеет дорасти до признания безусловного значения религиозного начала, а вместе с ним и последовательно подчинит хозяйственную деятельность делу нравственного добра, то в этом случае человечеству удастся добиться той степени реализации справедливости, которая в его силах.

В творческой деятельности П. И. Новгородцева, ученика и во многих отношениях последователя Соловьева, основные линии критики социализма и его марксистской версии очень близки взглядам учителя. Но вместе с тем налицо и некоторые новые моменты, а также лучшее знание учения Маркса, что придает этой критике несколько отличный вид.

Новгородцев проделал определенную эволюцию в своих философских воззрениях. В центре его внимания, как выдающегося отечественного правоведа, были не только проблемы истории и теории философии права, но и, возможно, ключевая проблема социальной философии – проблема социального идеала. На ранних этапах своего творчества он занимал позицию, близкую западничеству, о чем свидетельствовал его доклад 1901 г., посвященный памяти Соловьева. «Критика его [Соловьева – А. А.] была беспощадна. Славянофильство было по-

гребено. Позднейшие историки несомненно к этому моменту будут относить литературную смерть этой доктрины. Для нашего поколения она не более как архаизм, которым можно интересоваться со стороны исторической» (2, 290). Но впоследствии он постепенно изменил им в сторону позиций близких славянофильским. В статье «О своеобразных элементах русской философии права» (изданной в «*Philosophie und Recht*», II. Jahrg. Heft 2. 1922–1923 гг.), Новгородцев, имея в виду старый спор западников и славянофилов, пишет следующее: «Первый момент состоит в постепенном углублении и одухотворении славянофильской идеологии, а второй – в последовавшем крахе того западного идеала, который образовывал почву русского западничества» (2, 372).

При рассмотрении той критики, которую он дал социализму и учению Маркса, важно отметить, что она в решающей степени была обусловлена тем смысловым контекстом, который сам Новгородцев определял как кризис правосознания. В мою задачу не входит всесторонний анализ этого диагноза современного состояния. Это переживание кризиса правосознания было определено, с одной стороны, текущими событиями в жизни европейских стран, а также России, а с другой – свидетельствовало о крахе того утопического образа европейского либерализма, который ранее разделялся самим Новгородским. Здесь, за неимением места, эту не только личностную ситуацию Новгородского, но и солидарной с ним части европейски настроенной российской интеллигенции, я не буду специально рассматривать.

Основной интерес настоящей статьи – оценка и критика религиозно-философским крылом отечественных мыслителей начала XX в. – учения Маркса и социализма. Мы коснемся ее лишь в той части, которая принципиально важна для развития темы настоящей статьи.

Начнем с тех идей Соловьева, которым Новгородцев, безусловно, следует. Это сознание того, что о рукотворном идеальном и справедливом обществе не следует и мечтать. Таким образом, как же может быть поставлена проблема социального идеала, избегающая ловушек, питаемых верой в возможность осуществления человеком «земного рая»?

Таков основной вектор поисков Новгородцева в его основной итоговой работе «Об общественном идеале», вышедшей в свет в окончательном виде в Берлине в 1922 г. Для него неприемлем любой вариант ее решения, предполагающий исключительно ту или иную историческую эпоху. Вопрос ставится принципиально с ощущением конца времен. Но поскольку рассматривать такого рода перспективу отказывается и сам автор, то вполне естественно, не изменяя идее «реальности» бытия абсолютного идеала, возможность его реализации в земных условиях исключается. Как в таком случае меняется наша установка, не желающая оставить идею социальной справедливости и социального идеала, и вместе с тем принять его лишь в трансцендентном значении, следовательно, на условиях, когда религиозное начало в его подлинности, а не в тех или иных его подделках, станет безусловным началом самой общественной жизни?

Крушение веры в совершенное правовое государство отнюдь не означало возможность признания тех или иных уже обозначившихся политико-правовых альтернатив. «Крушение веры в совершенное правовое государство есть только крушение утопии, с отпадением которой остается, однако, в полной силе на-

стоящее историческое призвание правового государства в его практических стремлениях и реальных достижениях» (3, 17–18). К этой общей формуле определения перспективы развития человеческого общества, предполагающей действенный возврат в его существование и функционирование религиозного начала, Новгородцев не смог прибавить чего-либо существенного. Поэтому его основной заботой как раз и стала критика тех альтернатив правового государства, которые приобрели к тому времени реальную силу – это социализм и анархизм.

Нетрудно понять, что решающий довод в пользу утопичности любых «рукотворных» проектов, порывающих с религиозным началом в его подлинности, остается тем же, что уже высказан в адрес вполне светской версии правового государства. Однако популярность такого рода альтернатив достаточно велика, а потому их критическому анализу Новгородцев отводит весьма значительное место.

Следует отметить, что Новгородцев обстоятельно знаком с трудами Маркса и Энгельса. Вполне понятно, что все публикации классиков марксизма, вышедшие после его смерти, были ему неизвестны. Но и то, что было им прочитано и продумано, вполне достаточно для его понимания и общей оценки смысла марксовской утопии.

Свой обзор я хочу начать с тех пунктов, которые не просто разделяли обоих мыслителей, но которые должны быть учтены в качестве, не позволяющем простое сравнение их позиций.

Маркс, (по крайней мере, от времени написания «Немецкой идеологии») отказывался от того, чтобы принять применительно к себе статус философа. Поэтому все обвинения в его адрес, имеющие характер уличения его во вневременности того или иного решения, свойственного метафизической философии, не могут быть признаны основательными. Подобно нашему отечественному мыслителю Н. Ф. Федорову, для которого само звание «философ» было тождественным, по смыслу, «быть недоумком», Маркс расценивал любые метафизические суждения изначально ложными («философ, отчужденный образ отчужденного мира»). Поэтому та категоричность, которую несла с собой марксова концепция хода мировой истории, имела не столько метафизический (и в этом смысле не абсолютный) смысл, но ту категоричность, которую отличало только догматическое знание. Увы, это случилось много позже, а потому справедливо отвергая утопию Маркса, Новгородцев не был вполне корректен в ее аттестации в качестве псевдорелигиозной доктрины. Такой характер, правда, она обрела на практике позже, в пору «практических» успехов социализма на мировой арене.

Для самого Новгородцева эта сложность теоретического характера устранилась мыслью о замене конечного совершенства началом бесконечного совершенствования. «Такая замена, снимая печать абсолютизма с временных исторических идеалов, в то же время обращает мысль к подлинным законам и задачам исторического развития» (3, 221). У основателей марксизма на сей счет были припасены принципы диалектики, которые не чуждались и начала Абсолютного.

Главная забота Новгородцева в его общей стратегической критике утопизма современного правосознания во всех его разновидностях заключалась в том, чтобы крушение утопий правового государства не лишило жизненного смысла тех начал, которые были заключены в социализме и анархизме.

Так мы снова встречаемся с роковыми для отечественной истории колебаниями в выборе исторического пути, когда сохраняется желание сохранить то, что уже Соловьевым названо «правдой» того или иного направления мысли или идейного движения.

Наряду с идеей централизации и обобществления жизни, свойственной социализму, остается и идея свободы и самобытности личности. И Новгородцев полагал, что тщетно было бы думать, что одна из этих идей способна вытеснить другую из сознания человечества. Признание им за марксизмом славы великой и классической доктрины, имеющей огромное историческое значение, отнюдь не означало возможности говорить о его незыблемости. Это – удел очень преданных поклонников. И философия, и социология, и экономическое учение Маркса, – все это стало предметом действенной критики.

Ни одно из социалистических построений, которое выступало с твердыми обещаниями и пророчествами, не смогло облечь их в форму бесспорных научных истин. Именно это и обусловило общественное восприятие этого учения, по крайней мере, у части общественности в качестве утопии земного рая и, вместе с тем, с сознанием своего бесконечного превосходства над иными общественными концепциями. И действительно, «у Маркса социализм есть не часть, а все: он стремится стать здесь всеобъемлющим основанием для всех проявлений жизни и мысли. Это целое миросозерцание, которое хочет быть новым исповеданием человека, заменить ему старую религию, заменить все, во что он верил и чем жил» (3, 240).

Новгородцев убежден в том, что когда мы имеем дело с такого рода феноменом, то это ведет к неустранимому смешению проблемы общественной с религиозной. Ведь в этом случае «вся сущность жизни полагается в некоторые внешние условия; в гармонии общественного устройства ищется всецелое удовлетворение человека. И мы знаем, что каждая система, отправляющаяся от подобных начал, в суровом испытании жизни должна потерпеть крушение. Этим объясняется кризис марксизма. Он хотел быть всем и должен был стать частью. Войдя в русло общего движения, он должен был сбросить с себя пышные покровы единоспасающей догмы и сохранить за собою более скромную, хотя все же почетную роль организующей общественной силы» (3, 256).

Поэтому основные усилия Новгородцева были направлены на изображение этой неизбежности крушения марксизма как утопии земного рая, на его невольные притязания такой полноты, которая способна всецело вытеснить религию. По мысли Новгородцева, подлинной мыслью Маркса была мысль о спасении личности в слиянии с родом, с обществом. Только в этом случае человек способен познать свои силы как силы общественные и не отделять общественной силы от себя в виде отчужденной от него политической силы. Только это и может быть свидетельством свершения человеческой эмансипации. И когда Энгельс говорил, что богоотступничество нашего времени и есть именно боговдохновенность, не значило ли это, что отношения человеческие, общественные тут обоготворяются, объявляются самодовлеющими и абсолютными.

Эти стремления, по мысли Энгельса, выраженные в статье, написанной по поводу взглядов Карлейля, были призваны побороть «бессодержательность, внутреннюю пустоту, духовную смерть и несправедность эпохи» (3, 267). Он

полагал, что такого рода борьбой можно добиться большего успеха в борьбе с религией. «Мы хотим преодолеть атеизм, каким его изображает Карлейль, но преодолеть его так, чтобы возратить человеку то содержание, которое он потерял благодаря религии [...] Мы хотим все, что возвещает себя сверхъестественным, сверхчеловеческим, устранить с пути и таким образом удалить неправдливость, ибо корнем всякой неправды и лжи является претензия человеческого и естественного хотеть быть сверхчеловеческим и сверхъестественным. Вот почему раз и навсегда мы объявили войну религии и религиозным представлениям» (3, 246). Согласно Новгородцеву, историческое значение учения Маркса состоит именно в том, что он довел притязания социализма до последнего предела. Оно максимально сблизило его с религиозным мирозерцанием, в котором присутствует и весть о народе богоносце, призванном быть «солью земли» и «светом миру», естественно, без веры в Бога трансцендентного, но искупаемой верой в возможность божественного совершенства, имманентного миру и человеку.

Как не сказать, что все эти взгляды насквозь проникнуты верой в разум истории, в гармонию ее развития, в совершенство ее путей и целей. Этические и метафизические предпосылки незаметно вторгаются в позитивную теорию эволюции и превращают ее в морально-философское учение о неизменном прогрессе, совершающемся в истории. Подчеркнутое стремление видеть в истории «внутренние имманентные законы», подобные неотвратимым законам природы и действующие с железной необходимостью, между прочим, приводят Маркса к воззрению, что психические свойства людей, их воля, их характер, проявляясь в истории в рамках строгой объективной закономерности, не оказывают решающего влияния на слагающиеся отношения.

Подвергая критике социальную утопию Маркса, Новгородцев не ставит под сомнение тот теоретико-экономический фундамент этого учения, который был представлен «Капиталом». «Основные линии экономического развития утверждаются здесь на прочном научном фундаменте; многовековая эволюция экономических явлений смыкается единой целью научной закономерности. Однако, если бы Маркс ограничился только установлением известных тенденций экономического развития, его воззрения остались бы весьма ценным, но все же специальным достоянием политической экономии. Историческое значение его трудов заключается именно в том, что его доктрина выходит далеко за пределы экономической теории и превращается в истолкование смысла истории и смысла человеческой жизни» (3, 284). По поводу этого заключения Новгородцева следует заметить, что даже для его времени эта оценка «Капитала» была чрезвычайно завышенной.

Утопический и реалистический элементы этого учения, столь прочно спаянные верующим энтузиазмом Маркса, перед лицом исторической реальности расходились друг с другом. Утопическая вера, меркнущая в свете наблюдений над неотвратимым и естественным ходом реальных событий, вынуждена была искать для себя какой-либо иной поддержки, менее реалистической, а изучение реального хода событий, не вдохновляемое прежней верой, обращалось против ее утопических указаний.

Точно такая же картина наблюдалась в отношении таких составляющих

учения Маркса как фатализм и прагматизм, сочетание которых могло быть обеспечено лишь силою первоначальной веры. Ведь за каждым из них скрывались две плохо совместимые стратегии. «Социализм реформистский уничтожает марксизм как утопию, как веру, как миросозерцание, превращая его в один из методов усовершенствования общественной жизни. Социализм революционный наносит непоправимый удар реалистической основе марксизма, которая поистине составляет его силу и славу» (3, 254).

Новгородцев склонен сближать реформистский социализм рабочего класса с тем, что признается, по его мнению, практикой всех культурных государств и что согласуется с общими требованиями либерализма. При этом отсекаются радикально-революционные установки марксизма. От утопической мечты о заоблачном совершенстве мысль переходит на почву реальной политики; от фатализма – к требованию вмешательства в ход истории.

Мы подошли здесь к весьма существенному пункту, точное разъяснение которого имеет первостепенное значение для понимания всей дальнейшей судьбы рецепции марксизма в России. Отношение марксизма к государству сложно и двойственно. И здесь утопия абсолютного совершенства подсказывала одни выводы, а эволюционная теория совершенно другие. Более подробное рассмотрение этого пункта Новгородцевым поможет яснее осветить как тактические колебания корифеев марксизма, так и неизбежность последующего распада этой доктрины на два враждебных и резко противоположных направлений (3, 316). Этот важный пункт марксистской доктрины подвергается справедливой критике Новгородцева.

Если государство обособлено от общества в виде самостоятельной силы и противостоящей ему, то, согласно марксизму, такое отношение должно быть преодолено за счет включения государства в общество, что предполагает такое обобществление личной жизни, «когда для правильного хода жизни уже не нужно будет какой-то стоящей над человеком политической силы» (3, 271).

Этот тезис вызывает полное и обоснованное неприятие со стороны Новгородцева. Отмечая чисто спекулятивное отвержение идеи правового государства, которое мы находим в данном случае у Маркса, он справедливо оспаривает его мысль, что только эгоизм частного произвола является основой его существования. Между тем именно правовому государству оказалось в силах разбить старые публично-правовые связи, основанные на привилегиях. Поэтому совершенно неоправданно допущение Маркса, что у правового государства не было возможности установить новые публично-правовые ограничения частного произвола, и уже не в виде привилегий, а на почве общего и единого для всех права. «Великий успех объединения публично-правовой власти, который так хорошо характеризует Маркс, открывает возможность нового правообразования и в сфере публично-правового регулирования частной жизни. После того как современное государство, пусть даже в первых и слабых попытках, вступило на путь социальных реформ и подвергло критике неприкосновенные права собственности, нет нужды доказывать, насколько Маркс был неправ в своем приговоре над перспективами политической эмансипации». Да, действительно, политическая революция относится к гражданскому обществу, к миру потребностей, труда, частных интересов и частного права как к основе своего существо-

вания, как к естественному своему базису. Но лишено основания то, что «политическая революция разлагает гражданскую жизнь на ее составные части, не совершая революции в отношении к самим этим частям, не подвергая их критике». Право личности на индивидуальное творчество и самореализацию как раз и является его основой, а само «правовое государство стремится быть свободным государством, оно утверждается на признании прав свободы» (3, 284). Новгородцев напоминает, что следует помнить, что в самом понятии права содержится начало ограничения свободы, и размер этого ограничения может весьма существенно меняться. Важно помнить, что государство, уничтожив противоречие между общественной и частной жизнью и осуществив полное слияние общего с частным, покончило бы тем самым со свободой личности. Правда, Новгородцев, принимая самую возможность возвышения над противоречием частных интересов, полагал, что государство не подавляет свободы, а лишь подчиняет ее высшей цели, вытекающей из связи лиц, входящих в общение. «Отсюда вытекает двоякое определение идеи правового государства; с одной стороны, это – организация общей связи входящих в него лиц, с другой стороны, это – система свободы. Отсюда же с неизбежностью следует противопоставление государства и общества как выражение свободы и разнообразия частной жизни, не подавляемое и не поглощаемое единством общей государственной цели. И наоборот, поглощение государства обществом представляет собою высшую мечту социализма как системы безусловного обобществления, отрицающей индивидуальную свободу, творческое разнообразие индивидуального труда и индивидуальной жизни, самобытность частных интересов и стремлений. Государство здесь действительно исчезает, но вместе с ним исчезает и личность: она отрекается от самой себя и становится родовым существом» (3, 287). То, что Маркс называл безусловной человеческой эмансипацией, оборачивается безусловным подчинением человека обществу.

Заметим, что вывод Новгородского о том, что в философии марксизма нет места подлинной идее личности, все же не обладал полнотой истины. Другое дело, что на уровне теоретической утопии эта идея вполне могла быть прокламирована, но в практике социалистических экспериментов она терпит свое поражение. То, что вполне выразимо в теоретической формуле, сплошь и рядом не поддается своему практическому воплощению.

Как мы видим, социалистический идеал Маркса строился за пределами правового государства в сугубом значении этого замысла. «Но это значит также, что он переносится и за пределы свободы». (3, 292). Тем самым, по мнению Маркса, вмешательство (а точнее сказать, самое бытие такого института как государство) становится излишним. На место управления лицами становится распоряжение вещами и технические операции, позволяющие функционировать процессам производства. Но в таком случае, общественный порядок приобретает характер безличного автоматического процесса, что не отвечает прокламации пафоса марксизма об органическом единстве («нераздельном и неслиянном») личности и общества.

Совершенно справедливо Новгородцев замечает, что если государство есть лишь выражение непримиримости классовых противоречий, несовершенства и анархии современного экономического строя, то никакой нужды в его существ-

вовании в будущем совершенном строе не будет. «Это костыли хромого, которые он бросает, когда исцеляется от болезни ног. Человек здоровый не нуждается в искусственных опорах: он совершает свои движения естественно и непринужденно, в силу бессознательных навыков, основанных на законах механики» (3, 314).

Такой была логика утопической мысли, создававшая представление о безгосударственном и метаюридическом состоянии. Она делала ставку на чудо, могущее обернуться экономически совершенным обществом. Это одновременно позволяет понять тот накал страстей и резкой критики, столь характерные для Маркса и его сторонников в их нападках на идею демократии, принципиально отвергающей классовую природу государства. Социалистический идеал Маркса строился за пределами правового государства в том сугубом значении этого замысла, что он переносился за пределы и государства, и права, поскольку вмешательство государства в общественные отношения делается излишним, а потому прекращается. Исчезает управление лицами, и на его место становится распоряжение вещами и процессами производства. В этом разъяснении важно то, что не только государственное принуждение, но и государственное вмешательство вообще и всякое управление лицами Энгельс считал в идеальном строе обреченным на исчезновение. Вопрос о том, как без управления лицами осуществляется идеальный порядок, предполагает единственный ответ: общественный порядок превращается здесь в безличный автоматический процесс, в объективно закрепленный рациональный строй. Он и уясняет нам, в каком смысле надо понимать отрицание права и государства в социалистическом учении Маркса.

Государство, согласно Марксу, должно быть поглощено обществом. С этой точки зрения идеал свободного государства представлялся Марксу простым недоразумением: это верование «вульгарной демократии, которая видит в демократической республике тысячелетнее царствие и не имеет никакого предчувствия о том, что именно в этой последней государственной форме борьба будет окончательно разыграна» (3, 345).

Прежние толкования марксизма предполагали, что в конечном замысле он утверждал государственное начало, полностью закрепощающую личность и ведущую к казарменному однообразию жизни. В этом полагали самое существо марксистского идеала. Но оставалось непонятным, каким образом этот идеал крепостного и казарменного социализма Маркс и Энгельс могли называть «царством свободы» и связывать с ним представление о «всестороннем развитии личности». Здесь Новгородцев вступает в полемику с Кельзеном, автором работы, в которой обосновывалась идея, что между экономической и политической теориями марксизма существует противоречие: экономическое учение его ведет к коллективистской и централистической организации хозяйства, а, следовательно, и занимающихся хозяйством людей, между тем как политическая доктрина явно стремится к анархическо-индивидуалистическому идеалу. Возражая Кельзену, Новгородцев указывал еще на одну скрытую предпосылку марксистской утопии: веру в то, что отмирание государства происходит потому, что члены общества проникаются до конца нормой совершенной жизни. Они становятся воплощенным рациональным порядком, который не знает принуждения, вла-

сти, но именно потому, что нет и личной воли, и индивидуальной свободы.

Завершая рассмотрение критики Новгородцевым концепции социализма в ее марксистской версии, отметим его убеждение в том, что «принцип достойного человеческого существования есть начало либеральное, а не социалистическое, и в марксизме это начало не развивается, а затемняется» (3, 515). Вместе с тем, он не отказывает в признании за марксизмом значение той идейной грани, после которой прежний образ правового государства уже невозможен и возникает настоятельная необходимость в радикальном изменении наших взглядов на задачи политики, на сущность права, на принципы равенства и свободы.

Марксизм, согласно его убеждениям умер в качестве нового мирозерцания и нового учения о жизни, он умер и должен был умереть, подобно всякой утопии земного рая. Но это не означает того, что вместе с его смертью «могла умереть та неоспоримая правда его, которая на протяжении веков составляла живое ядро социалистических построений и которую Марксу дано было почувствовать, понять и выразить с небывалой яркостью и силой» (3, 552).

Примечания

(*) Статья подготовлена при финансовой поддержке программы фундаментальных исследований проекта «Вечное и преходящее в культурном наследии России» в рамках программы фундаментальных исследований президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России» (рук. акад. РАН А. А. Гусейнов, д. филос. н. С. А. Никольский).

Литература

1. *Киреевский И. В., Киреевский П. В.* Полное собрание сочинений в 4-х тт. Калуга, 2006. Т. 1.
2. *Новгородцев П. И.* Сочинения. М.: Раритет, 1995.
3. *Новгородцев П. И.* Об общественном идеале. М.: Правда, 1991.
4. *Соловьев В. С.* Сочинения в 2-х тт. М.: Правда, 1989. Т. 2.
5. *Соловьев В. С.* Сочинения в 2-х тт. М.: Мысль, 1988. Т. 2.

Д. А. Бахтурин (Москва, РГГУ)

Современная философия науки и неформальная логика в советской философии 60-х гг. XX века

1. Введение

Томас Кун в «Дополнении 1969 г.» к работе «Структура научных революций» (3, 229–249) так конкретизирует введенное им понятие «парадигмы».

а) Парадигма – то, чему привержено данное научное сообщество (научное сообщество при этом определяется неким внешним способом, например, через общую научную специальность, определенную школу, членство в профессиональных сообществах, чтение профессиональных журналов, списки цитирования, и т. д.).

б) Парадигма, или «дисциплинарная матрица», – некая организованность, более общая, нежели теория или система теорий, включающая в себя «символические обобщения» (например, так называемые законы природы), «метафизические части» («общепризнанные предписания», «категориальные модели»), ценности, и некоторые образцы удачно осуществленных научных исследований (парадигмы в смысле с).

с) Парадигма – как «общепризнанный образец», «отношение подобия», усвоив которое, «ученые решают головоломки, моделируя их на прежних решениях головоломок» (3, 245), а студент находит «с помощью или без помощи своего инструктора способ уподоблять задачу тем, с которыми он уже встречался», и овладевает «способом видения, проверенным временем и разрешенным научной группой» (3, 245).

Попытка применения указанных определений для анализа так называемых «логических дискуссий» на философском факультете МГУ наталкивается на значительные сложности. «Социологическое» определение (а) указывает на необходимость выделения круга участников. Ограничим их круг следующими фамилиями: А. А. Зиновьев, Э. В. Ильенков, М. К. Мамардашвили, Г. П. Щедровицкий; все это – выпускники философского факультета МГУ примерно одного периода (нач. 50-х гг.) и участники упомянутых дискуссий, однако оснований говорить об их принадлежности к одной парадигме (в смысле б и с) это обстоятельство не позволяет. «Дисциплинарная матрица» (б) предполагает, говоря современным языком, наличие разработанной системы научного предмета, который – по отношению к теме данного исследования – не сформировался «естественно-исторически», а варианты его «искусственного» построения как раз и анализируются в настоящей работе. Несколько большую эвристичность, как кажется, содержит вариант (с): парадигма как общепризнанный образец. В те годы в методологии наук (что часто тогда отождествлялось с логикой) таковым являлся «Капитал» Маркса. Но, как известно, «Капитал» есть образец применения методологии, некоторой «логики», описания же самой «логики «Капитала» Маркс не оставил. Даже если двинуться глубже и предположить, что в «Капитале» Марксом реализована «диалектическая логика» или «восхождение от абстрактного к конкретному» – само значение этих словосочетаний, содержащийся в них «образец» еще должен быть каким-то образом воссоздан из упомянутой работы.

Рассмотрим в качестве средства анализа более позднюю концепцию «исследовательских программ» И. Лакатоса (4), возникшую, во многом, на базе критики концепции научных революций Куна. В ядро его представлений о генезисе науки положена «последовательность теорий», сменяющих друг друга таким образом, что в целом обеспечивается «прогрессивный сдвиг проблемы». Переход от одной теории к другой осуществляется до некоторой степени рационально, при этом отказа от существующей теории не происходит (какими бы недостатками она не обладала) до тех пор, пока не появится новая теория, имеющая добавочное содержание по сравнению с предшествующей. Таким образом, научная деятельность есть конкуренция исследовательских программ, каждая из которых устроена как «отрицательная эвристика» («жесткое ядро», по отношению к которому запрещено применять *modus tollens*, плюс «защитный пояс» поддерживающих его гипотез), и «положительная эвристика», указывающая, какие пути исследования надо избирать и как по ним идти. В отличие от амбивалентного «образца» Куна (с), Лакатос определяет универсальную структуру, которая, в зависимости от наполнения, может дать основания для сопоставления – выделения общего и особенного в различных подходах.

Анализ эмпирического материала показывает, что несомненным «жестким

ядром» всех исследовательских программ неформальной логики в советской философии 60-х был «метод восхождения от абстрактного к конкретному».

2. Метод восхождения от абстрактного к конкретному

Анализ текстов показывает, что интерпретации метода восхождения от абстрактного к конкретному у разных представителей неформальной логики практически совпадают.

Зиновьев описывал метод так: «Построение знаний с использованием перехода от абстрактного к конкретному знанию имеет место в науках, основывающихся на наблюдении и эксперименте и рассматривающих свой предмет как сложную изменчивую систему связей большого числа предметов. [...] В истории науки исследование новых, ранее не изученных или вновь возникших связей, учет которых оказывается важным для теории изучаемого предмета, выступает как конкретизация (если этот учет не ведет к перестройке основ уже построенной теории или к замене ее новой) [...] целые этапы в развитии теории могут быть оценены с точки зрения их взаимоотношения как абстрактное и конкретное знания. [...] Процесс построения абстрактного знания и выяснение путей построения конкретного сравнительно с ним знания в ходе научного исследования называется переходом или восхождением от абстрактного к конкретному знанию (или просто конкретизацией)» (1, 184).

По версии Ильенкова: «Последовательное мысленное воспроизведение конкретного [...] совершается как процесс «восхождения от абстрактного к конкретному», т. е. как процесс логического соединения (синтеза) частных определений в совокупную, общую теоретическую картину действительности, как движение мысли от частного к общему» (2, 192). Согласно его формулировке, в ходе анализа выделяется «такая частность, которая одновременно есть всеобщее условие существования всех остальных частностей, фиксируемых в других категориях. Это – такое особенное, вся особенность которого заключается как раз в том, что оно есть всеобщее, абстрактное, т. е. неразвитое, простое, «клеточное» образование, развивающееся в силу имманентно присущих ему противоречий в другие, более сложные и развитые образования» (2, 193).

Для Мамардашвили – «Диалектический метод в целом представляет собой правила анализа и синтеза сложных систем связей, являющиеся средством раскрытия необходимых внутренних связей органического целого со всей совокупностью его сторон. Путем восхождения от абстрактного к конкретному выделяются и прослеживаются отдельные связи между различными элементами целого и синтезируются в картину целого, где каждый элемент занимает определенное место. Выделенные особо связи между отдельными элементами рассматриваются в то же время в той связи, в какой они выступают в целом, а целое фиксируется в плане тех свойств, которые выявлены при рассмотрении связей отдельных элементов, то есть каждый шаг движения исследования представляет собой единство анализа и синтеза в самом широком смысле этих терминов» (5, 48).

Наконец, Щедровицкий писал: «главное в методе восхождения от абстрактного к конкретному состоит в зависимости каждой следующей познавательной процедуры от характера и результатов предыдущей и в обусловленной этим обратной зависимости (но уже как бы другого уровня) каждой предыдущей процедуры и ее

результата от всех последующих [...] Эта вторая процедура должна быть такой, чтобы посредством нее мы могли бы выделить в объекте X не какую-то произвольную «сторону» В, независимую от ранее выделенной «стороны» А, а совершенно особую специфическую «сторону», которая, с одной стороны, будет снижать в себе, как говорил Гегель, исходную «сторону» А, а с другой стороны, содержать такие свойства и признаки, которых не было, не могло быть в А» (6, 285).

Анализ текстов с разработками метода восхождения от абстрактного к конкретному показывает, что общность интерпретации метода сопровождается различными «поддерживающими гипотезами». В целом, это наблюдение совпадает с концепцией Лакатоса, выделявшего, наряду с «жестким ядром», «положительные» и «отрицательные» эвристики. Наибольшую значимость в проанализированных текстах имеют представления об абстрактном и конкретном, а также их соотношении, при этом достаточно резко выделяются две противоположные позиции. Проанализируем их подробнее.

3. Абстрактное и конкретное. Кант

Говоря о соотношении абстрактного и конкретного, Зиновьев фокусируется на их взаимной относительности: «Оценка знания как абстрактного и конкретного относительна: знание оценивается как абстрактное или конкретное только по отношению к другому знанию. Если же знание взято вне такого отношения, то оно просто оценивается как истинное (с той или иной степенью приближения или вероятности) при данных условиях, в данной ситуации» (1, 184).

Щедровицкий говорит то же самое, только несколькими иными словами: «В ряду характеристик объекта X, полученных путем восхождения – (А), (АВ), (АВС), (АВСД) и т. д., каждая характеристика определяется как «абстрактная» относительно всех последующих и как «конкретная» относительно всех предыдущих» (6, 285).

Комментируя «кантианскую» трактовку, Ильенков пишет следующее: «Про отдельное понятие, рассматриваемое вне связи его с другими понятиями, вне его употребления, как выражается Кант, нелепо спрашивать – абстрактно оно или конкретно. «Выражения **абстрактный** и **конкретный** относятся не столько к понятиям самим по себе – ибо всякое понятие есть абстрактное понятие – сколько лишь к их **употреблению** [Все выделения во внутренней цитате – Ильенкова. – Д. Б.]. А это употребление опять-таки может иметь различные степени – соответственно тому, как понятие трактуется: то более, то менее абстрактно или конкретно т. е. то больше, то меньше отбрасывается от него или соединяется с ним определений», – говорит он в своей «Логике». [...] синтез, соединение определений в составе понятия (т. е. конкретность понятия) не может, естественно, ориентироваться просто на чувственно-данное эмпирическое многообразие явлений. Чтобы претендовать на теоретическое значение, этот синтез должен опираться на другой принцип – на способность соединить определения «априори», независимо от эмпирического опыта. Тем самым «конкретность» понятия (т. е. то единство во многообразии, единство различных определений, которое обладает всеобщим и необходимым значением) объясняется и выводится Кантом из природы человеческого сознания, которое якобы обладает изначальным единством – трансцендентальным единством апперцепции. Это последнее и есть истинное основание конкретности понятия. К вещам «в себе», к

чувственно-данной конкретности конкретность понятия тем самым никакого прочного отношения не имеет» (2, 198).

4. Абстрактное и конкретное. Гегель и Маркс

Позиция самого Ильенкова отличается от «кантианской». Последовательно разворачивая линию от Гегеля к Марксу, он пишет: «Гегель также исходил из того, что абстрактно всякое понятие, – если понимать под абстрактностью тот факт, что понятие никогда не выражает в своих определениях всю полноту чувственно-созерцаемой действительности [...] Он прекрасно понимал, что определения понятия всегда заключают в себе выражение некоторого общего, – уже потому, что понятие всегда осуществляется через слово, а слово всегда абстрактно, всегда выражает нечто общее и не может выразить абсолютно единичного, неповторимого. Поэтому абстрактно мыслит всякий, и тем абстрактнее, чем беднее определениями те понятия, которыми он пользуется. Мыслить абстрактно – это вовсе не достоинство, а, наоборот, недостаток. Вся хитрость в том, чтобы мыслить конкретно, чтобы выражать через абстракции конкретную, специфичную природу вещей, не просто сходство, не просто общее между различными вещами. [...] Идеализм гегелевской концепции абстрактного и конкретного заключается в том, что способность к синтезу абстрактных определений толкуется им как изначальное свойство мышления, как дар божий, а не как выраженная в сознании всеобщая связь реальной, объективной, не зависимой от какого бы то ни было мышления чувственно-предметной действительности. Конкретное в итоге толкуется им как продукт мышления» (2,198).

Проанализировав Гегеля, Ильенков указывает на тот сдвиг, который произведен был Марксом и Энгельсом. «Конкретное, если придерживаться определения К. Маркса [...] это прежде всего единство во многообразии, т. е. объективно-реальное множество взаимодействующих «вещей» [...] К. Маркс и Ф. Энгельс, решительно отбросив идеализм в философии, увидели в мышлении и языке «только **проявления** действительной жизни», а в определениях понятий – словесно зафиксированные определения действительности. Но под действительностью здесь понималась [...] организованная в себе самой конкретность, т. е. закономерно расчлененная система отношений людей к природе [...] Проблема отношения абстрактного к конкретному тем самым перестала [...] быть проблемой отношения словесно выраженной абстракции к единичной, чувственно-данной вещи» (2,199). И, далее «В виде словесного оборота, изображающего «конкретное» как нечто подчиненное «абстрактному» и даже как его продукт (а в этом и лежит корень всей гегелевской мистификации проблемы всеобщего, особенного и единичного), выражается на самом деле не что иное, как тот совершенно реальный факт, что каждое единичное явление (вещь, событие и т. д.) всегда рождается, существует в своей определенности, а затем погибает в лоне того или иного конкретного целого, внутри той или иной закономерно развивающейся системы единичных вещей. «Власть» или определяющее действие закона (а реальность всеобщего в природе и в обществе и есть закон) по отношению к каждой единичной вещи, определяющее значение целого по отношению к своим частям, как раз и воспринимается как власть «абстрактного» над «конкретным». [...] К. Маркс разоблачил эту мистификацию тем, что показал реальность «конкретного» не в виде единичной, изолированной вещи, а в

образе целой, развившейся и развивающейся системы взаимодействующих вещей, закономерно расчлененного целого, «тотальности». При таком понимании исчезает всякая мистификация» (2, 199). С целью противопоставления «кантианской» трактовке Ильенков пишет: «Диалектика абстрактного и конкретного в понятии здесь совершенно точно выражает объективную диалектику развития одних фактических (исторически определенных) отношений между людьми – в другие фактические же отношения, опосредствованные вещами. Поэтому все движение мысли от абстрактного к конкретному является вместе с тем совершенно строгим движением мысли по фактам, переходом от рассмотрения одного факта к рассмотрению другого, а не движением «от понятия к понятию». Эту особенность метода Маркса классики марксизма постоянно были вынуждены подчеркивать в спорах против кантианских интерпретаций логики „Капитала“» (2, 200).

Итак, позиции участников выделенного «сообщества» разошлись: с одной стороны, данное абстрактное соотносится только с другим, более или менее абстрактным (знания – со знаниями же), с другой стороны – абстрактное соотносится с конкретным, с действительностью. Поддерживающие гипотезы оказались существенно различными, и «восхождение», оставаясь тем же самым как метод, в сопряжении с противоположными «положительными эвристиками», выводит на совершенно различные «исследовательские программы».

5. Резюме, гипотезы и возможные направления дальнейшего исследования

В ходе настоящего исследования в работах по неформальной логике 60-х гг. были выявлены два типа «программ»: условно назовем их «кантианская» и «гегельянская», при этом в «ядре» каждой из программ лежит однообразная трактовка метода «восхождения от абстрактного к конкретному». Крайними представителями программ были Зиновьев и Ильенков; Мамардашвили и Шедровицкий занимали промежуточные позиции.

Формально, обе программы были «марксистскими», что обусловлено типом используемого материала, а также социально-историческими обстоятельствами. Фактическую роль представлений Маркса в указанных программах необходимо проанализировать отдельно. При этом, представляется вероятным, что в «Капитале» Маркса, как теоретическом труде, раскрывающем «понятие буржуазных производственных отношений», могла быть реализована только «кантианская» исследовательская программа.

По итогам работы можно выдвинуть гипотезу, что основные концепции методологии исследовательских программ Лакатоса – «добавочного содержания», «эмпирического базиса», «теоретически нагруженных наблюдений», «прогрессивного и регрессивного сдвига проблем», «жесткого ядра и эвристик» – опираются на подходы «кантианской программы» и могут быть выражены ее средствами.

По итогам работы можно выдвинуть гипотезу, что «тройственная» трактовка «парадигмы» Куном есть версия применения «гегельянской» программы к сфере науки, при этом сам термин «парадигма» используется как попытка синтеза разнородных форм существования научной деятельности (чего сам Кун, судя по формулировкам, не понял).

С точки зрения восхождения от абстрактного к конкретному, в данной работе проделан только первый, предварительный шаг, называемый в некоторых работах «нисхождение», т. е. поиск и выделение базовых абстракций. Дальней-

шее исследование неформальной логики (в дискуссиях на философском факультете МГУ в 60-х гг. XX в.) целесообразно вести по следующим направлениям: а) произвести «восходящее» исследование «кантианской» и «гегельянской» программ; б) провести опыт взаимной реконструкции программ (представления одной программы средствами другой и наоборот); в) произвести трехуровневое «парадигматическое» описание развития логики периода 20–60-х гг. XX в. как «нормальной науки», с выявлением «аномалий» и «головоломок», различением формальной и неформальной логик; г) рассмотреть альтернативные средства анализа «дискуссий по логике на философском факультете МГУ в 60-е годы XX века»; д) выявить специфику программы Мамардашвили, в том числе с учетом его последующей концепции «превращенных форм»; е) выявить специфику «программы» Щедровицкого содержательно-генетической логики и последующей истории Московского Методологического Кружка (ММК); ж) произвести опыт применения «кантианской» и «гегельянской» программ в качестве средств анализа отдельных современных философских концепций, в том числе работ Куна и Лакатоса.

Литература

1. *Зиновьев А. А.* «О логической природе восхождения от абстрактного к конкретному // Философская Энциклопедия в 5-ти т. / Под ред. *Ф. В. Константинова*. Т. 1. М., 1960.
2. *Ильенков Э. В.* Понимание абстрактного и конкретного в диалектике и формальной логике // Диалектика и логика. Формы мышления. М., 1962.
3. *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1977.
4. *Лакатос И.* Фальсификация и методология исследовательских программ. // Избранные произведения по философии и методологии науки. М., 2008.
5. *Мамардашвили М. К.* Процессы анализа и синтеза // Вопросы философии. 1958. № 2.
6. *Щедровицкий Г. П.* Общая идея восхождения от абстрактного к конкретному // *Щедровицкий Г. П.* Избранные труды. М., 1995.

М. А. Белоусов (Москва, РГГУ)

Феноменология и наука о человеческой природе.

К гуссерлевской интерпретации Юма

В «Кризисе европейских наук» Гуссерль характеризует философию Юма как поворотный момент в противостоянии (*Gegensatz*) физикалистского объективизма и трансцендентального субъективизма, которое, согласно основателю феноменологии, определяет собой облик всей философии нового времени (4, 93). Эта характеристика не представляет собой только лишь признание исторической значимости юмовской философии. Гуссерль стремится продемонстрировать сущностное сходство набросанного Юмом в «Трактате о человеческой природе» проекта науки о человеке как фундамента всех других наук с феноменологическим исследованием сознания.

Философия Юма постоянно находилась в центре гуссерлевских историко-философских штудий. О значимости «юмовских штудий» для гуссерлевского феноменологического проекта можно судить по тому, что Гуссерль говорит в письме к А. Мецгеру: «Я научился у Юма несравненно большему, чем у Канта,

к которому я испытывал глубочайшую антипатию и который, собственно говоря (если я правильно сужу), совершенно на меня не повлиял» (5, 6). Такая оценка Гуссерлем места феноменологии в философской традиции представляется, на первый взгляд, достаточно парадоксальной, особенно если учесть, что сделана она была уже после так называемого «трансцендентального поворота», традиционно маркируемого написанием и выходом в свет I т. «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии». Ниже мы попытаемся реконструировать основные моменты гуссерлевской интерпретации философии Юма, а также наметить проблемное поле, в котором возможно пересечение и «взаимодополнение» юмовской «науки о природе человека» и феноменологии сознания.

Гуссерлевская интерпретация Юма разворачивается всецело в ориентации на «Трактат о человеческой природе» (1). Именно «Трактат» Гуссерль считает самым важным и наиболее радикальным сочинением Юма, уже содержащим в себе предпосылки собственно феноменологического анализа сознания. По сравнению с «Трактатом» «Исследование о человеческом разумении» оцениваются Гуссерлем уже как «существенный упадок» (*arge Abschwächung*) (4, 91). Он сожалеет о том, что «Трактат» так и не попал в поле зрения Канта, и указывает, что «Юм, как его понимает Кант, не есть действительный Юм» (4, 99).

В то время как Кант усматривает главное значение философии Юма в проблематизации возможности синтетических суждений *a priori*, гуссерлевское понимание Юма движется в совершенно другом направлении. Главное значение «Трактата» Гуссерль видит в последовательном доведении до крайних следствий «имманентного натурализма», который получил свое обоснование в доктринах Локка и Беркли. Этот натурализм предполагает не столько описание объективности как она есть «в себе» (т. е. в ее независимости от сознания), сколько тематизацию ее данности в сознании посредством «идей», «перцепций» и т. д. Главная новация Юма, по Гуссерлю заключается в универсализации и радикализации так понятого натурализма, т. е., по существу, в превращении последнего в метод философии. Именно имманентный натурализм наносит решающий удар по власти объективизма в философии: «Посредством возрождения и радикализации фундаментальной картезианской проблемы у Беркли и Юма «догматический» объективизм, согласно нашим критическим размышлениям, был глубочайшим образом поколеблен, [причем] не только воодушевлявший современников [Юма] математический объективизм, который, собственно говоря, приписывал самому миру математически-рациональное в-себе (*An-sich*), но объективизм вообще, господствовавший на протяжении тысячелетий» (4, 93).

Радикализация имманентного натурализма у Юма выражается в придании науке о человеческой природе статуса основополагающей, т. е. такой, которая призвана фундировать все другие науки. В качестве таковой наука о человеческой природе у Юма есть, как полагает Гуссерль, универсальная психология, посредством которой не только обосновываются все другие науки, но и проясняется любой тип объективности. В «Первой философии» Гуссерль пишет: «Его (т. е. Юма) уникальное значение в истории философии заключается, прежде всего, в том, что в теориях и критических размышлениях Беркли он усматривает прорыв психологии нового типа (*einer neuartigen Psychologie*) и видит в ней основополагающую науку (*Grundwissenschaft*) для всех других наук; далее, в

том, что он, отталкиваясь от проделанной Беркли и отчасти (в видоизмененной форме) Локком работы, стремится дать систематическую разработку этой науки, а именно разработку в смысле имманентного натурализма, доведенного до его предельных следствий» (2, 155). Тем самым Юм становится родоначальником психологизма нового типа, основывающего все науки на психологии, однако не на обычной, а «чисто имманентной и одновременно сенсуалистической психологии» (2, 155).

Борьба с психологизмом и натурализмом, как известно, является одним из главных мотивов гуссерлевской философской работы, начиная с «Логических исследований». Каким же образом «радикальный психологизм» Юма может быть одним из предвестников феноменологии? К тому же знаменитый лозунг «К самим вещам!» как будто склоняет к тому, чтобы понять феноменологию как вид объективизма. Лозунг «К самим вещам!» тогда должен был бы означать требование возврата к самим вещам, как они есть «в себе» (разумеется, не в смысле кантовских «вещей в себе»), не только независимо от каких бы то ни было теорий, но и (прежде всего), независимо от сознания и субъективности. В этом, тем не менее, заключается как раз та наивная позиция, которую Гуссерль стремится преодолеть.

Если следовать Гуссерлю, задача феноменологии – описание смыслопридающей, конституирующей деятельности сознания, остающейся всегда скрытой в естественной установке, и, вместе с тем, только и делающей возможной данность любого типа предметности. Для любой предметности может быть, как полагал Гуссерль, указан способ ее конституирования в сознании, при этом вопрос о реальности и «в-себе-бытии» этой предметности для феноменологического описания оказывается принципиально irrelevantным. Принцип интенциональности лежит в основе гуссерлевской программы преодоления психологизма: сознание есть всегда сознание чего-то (предмета), поэтому предмет не может быть сведен к совокупности «содержаний сознания». Иначе говоря, сознание как интенциональное переживание по своей сущности направлено на предмет, а не на комплекс ощущений. Однако тотальная редукция предмета к совокупности чувственных содержаний уже содержит в себе возможность поворота к феноменологии сознания, поскольку благодаря такой редукции самопонятность, которая свойственна данности «объективного мира» в естественной установке, оказывается сведенной на нет и поставленной под вопрос.

Именно такая редукция и происходит, с точки зрения Гуссерля, в юмовской философии. В гуссерлевском понимании решающим оказывается, опять-таки, универсальный методический характер этой редукции. Вместо того, чтобы полагать данность объективного мира чем-то само собой разумеющимся, Юм последовательно ищет для любого типа предметности условия ее генезиса в сознании, или механизмы, которые заставляют нас принимать связанные в некоторый комплекс по законам ассоциации или сходства чувственные содержания за нечто объективное, существующее само по себе независимо от сознания. По радикализму развитого им метода Юм, по Гуссерлю, намного превосходит Беркли. Беркли, считает Гуссерль, видел, что чувственные данные ассоциируются и образуют комплексы, и что эти комплексы и есть вещи, единство которых есть привычно фиксируемая взаимопринадлежность (*Zusammengehörigkeit*)

различных чувственных данных, однако он еще не поставил и не прояснил решающий вопрос: «Каким образом приходим мы к тому, чтобы в этом комплексе при смене его элементов видеть ту же самую, то изменившуюся, то неизменную, вещь, и далее: каким образом приходим мы к тому, чтобы приписывать ей независимое от актуального восприятия или невосприятия (*Nichtwahrnehmung*) существование?» (2, 174). Единство вещи у Беркли не получает удовлетворительного прояснения, и именно это единство представляет собой главную проблему философии Юма. Параллельно проблеме единства вещи разворачивается проблема единства личности. В понимании Гуссерля Юм и здесь оказывается радикальнее Беркли, поскольку он редуцирует к связке перцепций не только вещи, но и личность, еще предполагавшуюся Беркли в качестве чего-то единого и тождественного.

Радикальная психология «Трактата», ставящая своей задачей прояснение генезиса единства вещи и личности в сознании, и в соответствии со своим методом не предполагающая ничего, кроме событий (*Vorkommnisse*) в сфере перцепций, интерпретируется поэтому в «Первой философии» как «первый систематический и универсальный набросок конкретной конститутивной проблематики, первая конкретная и чисто имманентная теория познания» (2, 157). Эта психология не берет за свой отправной пункт существование объективного мира, так или иначе обуславливающего сознание, она исходит только из очевидно данной сферы самого сознания, что влечет за собой, соответственно, запрет (в рамках философского рассуждения) на апелляцию к «самим» (то есть существующим независимо от сознания) вещам и их свойствам. Правильно поставить вопрос о той или иной вещи означает тогда поставить вопрос о том, благодаря какой «деятельности» сознания обеспечивается данность вещи или вера в ее существование. Сам Юм говорит в «Трактате» о философской постановке вопроса: «Мы вполне можем спрашивать “Какие причины побуждают (*induce*) нас верить в существование тела?”, но бесполезно спрашивать “Существует ли тело или нет?”» (1, 187). В гуссерлевской интерпретации это равнозначно усмотрению того обстоятельства, что «жизнь сознания есть свершающая (*leistendes*) жизнь, которая – хорошо ли, плохо ли – вершит (*leistet*) смысл бытия, создает его уже как чувственно созерцающая, и тем более – как научная жизнь» (4, 92). Декарту, с философии которого, согласно Гуссерлю, начинается поворот в сторону трансцендентального субъективизма, была еще совершенно чужда мысль о том, что различные миры есть лишь *cogitatum* различных *cogitationes*. Последняя получает свою первое конкретное обоснование в философии Юма.

Но не является ли разработанная в «Трактате» «конститутивная психология», в свою очередь, наукой о чем-то объективном и реальном, не есть ли она наука о человеческой природе? Очевидно, в соответствии с проводимым самим Юмом различием между фактами и отношениями идей наука о человеческой природе должна быть наукой о фактическом, реальном существовании, поскольку она не имеет дело с количеством и числом. Гуссерль, между тем, отвечает на обозначенный выше вопрос прямо противоположным образом. Пафос его интерпретации Юма заключается как раз в том, чтобы показать, что юмовская психология вовсе не является психологией в обычном смысле, то есть в смысле науки о душе или психическом. Психология в обычном смысле рас-

смаатривает психическое как объект среди других объектов, как нечто, встроенное в порядок объективного пространственно-временного мира, и пытается прояснить, каким образом последний репрезентируется в психическом или же воздействует на него. Она, таким образом, принимает существование объективного мира за нечто само собой разумеющееся, и исследует психическое в качестве составной части этого мира. В «Трактате» же, с точки зрения Гуссерля, существование мира не только не предполагается, но и редуцируется до уровня фикции. Психология в смысле Юма не есть, поэтому, наука об особом рода предметности: «Наука, которая доказывает, что весь мир, включая людей, человеческие души, личности, сообщества и т.п. суть не что иное, как фикции, не может быть наукой о человеческой душе в обычном смысле, не может быть наукой, предполагающей эмпирическую действительность (*Erfahrungswirklichkeit*) человека» (2, 157). Наука о человеческой природе в том виде, в каком она изложена в «Трактате» есть, если следовать Гуссерлю, не объективная наука о психическом, а прообраз универсальной феноменологической онтологии, реконструирующей смысл и содержание любой предметности посредством дескриптивного анализа интенциональных актов сознания.

И все же для Гуссерля обрисованный в «Трактате» проект науки о человеческой природе остается видом натурализма. Натуралистический характер юмовской психологии обнаруживает себя в овеществлении сознания и упущении из виду феномена интенциональности, а также в том, что она подменяет «созерцание сущности» эмпирическими констатациями, и ставит себя тем самым под вопрос в качестве предельной и фундирующей все другие науки.

Овеществление сознания представляет собой подмену смысловых различий между переживаниями различиями реальными, когда критерием различия переживаний становится некоторый вещественный признак, например, большая или меньшая интенсивность. Такого рода овеществление сознания, по Гуссерлю, происходит у Юма, когда он в качестве критерия различия впечатлений (*impressions*) и идей вводит исключительно степень силы и живости, с которой они воздействуют на сознание (2, 162). В гуссерлевской феноменологии различие между различными актами сознания истолковывается исключительно как смысловое различие. С феноменологической точки зрения различие между восприятием и памятью, или восприятием и образом не может быть лишь различием в степени интенсивности. Например, образное сознание не может быть понято как нечто всего лишь менее живое и интенсивное, чем восприятие; об образе может речь идти лишь там, где чему бы то ни было, придается значение, или смысл, образа. Гуссерль пытается, поэтому показать, что интенциональные акты различаются не как вещи, а исключительно как различные способы придания значения. На этом основании в феноменологии проводится радикальное различие сознания и природы: сознание есть система смысловых связей, связей между актами придания значения, и потому оно полностью отлично от природы (реальных связей, связей между вещами).

Гуссерль проводит аналогию между натуралистическим, эмпирическим подходом к сознанию и атомистически-механистическим пониманием природы в естествознании. «Физическая природа, — пишет он — мыслится как пространственно-временная совместность (*Zusammen*) для себя сущих атомов, объеди-

няемая лишь посредством единства природной закономерности (*Naturgesetzlichkeit*), однозначно регулирующей все происходящее в сфере физического, все движения атомов. Подобным же образом натуралистическая интерпретация сознания расчленяет сознание на атомы (*Bewusstseinsatome*), на предельные вещественные элементы, регулируемые чисто вещественными законами сосуществования и последовательности» (2, 158). В философии Юма такими предельными элементами являются простые идеи (или простые впечатления, ведь все идеи, по Юму, производны от впечатлений), соединяемые посредством законов ассоциации, привычки и другими законами подобного рода. Юм не видит свойства интенциональности, придающего всем «впечатлениям» и ощущениям смысловое, а не просто внешнее, механическое единство ассоциации.

Наконец, в силу своего эмпирического характера юмовский анализ сознания оказывается, считает Гуссерль, столь же наивным, как и объективные науки и обыденный опыт (2, 171). Ведь если устанавливаемые посредством этого анализа в сфере сознания законы (например, закон ассоциации и т. п.) устанавливаются индуктивно и эмпирически, то они по своему характеру ничуть не отличаются от законов, совершенно неправомерно (по Юму) приписываемых нами объектам мира (например, закона причинности). Тогда лишается смысла сама идея науки об абсолютных данностях сознания, и мы имеем дело в сфере сознания с теми же субстанциализируемыми фикциями, что и в обыденном опыте. Результатом юмовской философии становится поэтому абсолютный скептицизм и полное банкротство всякого познания (*der absolute Bankrott aller Erkenntnis*) (2, 181).

Гуссерлевская интерпретация Юма и гуссерлевская феноменология в целом сориентированы на идею преодоления субъективизма, но не посредством объективизма, а посредством еще более радикального, трансцендентального субъективизма. Фундамент для построения этого радикального субъективизма закладывает именно набросанная в «Трактате» наука о человеческой природе. В «Идеях» Гуссерль утверждает, что Юм вступает на почву феноменологии, но с завязанными (эмпиризмом и психологизмом) глазами (3, 133). Почти во всех проведенных Юмом анализах в скрытом виде присутствуют феноменологические взаимосвязи, за натуралистически искаженными – скрываются подлинные проблемы (2, 181). Редукция последнего слоя натурализма, а именно натурализма в сфере субъективности, позволяет «транспонировать» науку о человеческой природе в трансцендентальную феноменологию.

Сколь бы своеобразной ни казалась гуссерлевская интерпретация Юма, наличие общего для феноменологии и науки о человеческой природе проблемного поля очевидно. Одна из ключевых проблем, которая стоит и перед Юмом, и перед Гуссерлем, есть проблема соотношения философской рефлексии, тематизирующей «глубинную» жизнь сознания, и обыденного опыта, ничего не знающего об этой жизни и принимающего результаты «работы» сознания за нечто просто данное и само собой разумеющееся. Общая для феноменологии и науки о человеческой природе проблема, однако, заключается также и в том, насколько рефлексия способна тематизировать свои собственные предпосылки и не впадать в наивность «второго порядка», а именно психологическую или же «трансцендентальную» наивность.

То, что Гуссерль считает «фикционализмом» Юма, также играет большую

роль в феноменологии сознания. В «Идеях» трансцендентальные феномены характеризуются в качестве «ирреальных» (3, 6), а фикция истолковывается как источник познания вечных истин. Ирреальность и фиктивность феноменов (в первую очередь – нозматических коррелятов интенциональных актов) означает, что они не имеют пространственно-временной локализации, не существуют как вещи, соответственно, не имеют вещественных свойств или признаков. Фикция в феноменологическом анализе приобретает тем самым исключительно положительное значение и полностью отлична от фикции в смысле иллюзии.

Гуссерлевскую феноменологию и юмовскую науку о человеческой природе сближает также допущение самостоятельной сферы чувственных данных. Но если у Юма всякое единство чувственных данных имеет лишь внешний характер, и попытки субстанциализировать это единство и приписать ему независимое от составляющих его элементов существование ведут к иллюзиям и ошибкам, то для Гуссерля любое сознание предметно, соответственно, заключает в себе предметную интерпретацию ощущений. И все же и у Гуссерля сфера ощущений явно или неявно предполагается в качестве чего-то, предшествующего предметной интерпретации. Более того, Гуссерль считает ее наиболее глубинным, имманентным слоем сознания, в известном смысле предшествующим соприкосновению сознания с предметностью. Гуссерль, на наш взгляд, сам не избежал натурализма, в котором он упрекает Юма. О натурализме в сфере сознания и субъективности можно говорить уже тогда, когда допускается нечто вроде сокровенной, имманентной сферы, никак не соприкасающейся с предметностью. Имманентная сфера чувственных данных является как фундаментом человеческой природы в смысле Юма, так и предельным и не устраненным посредством редукции «природным» слоем трансцендентального сознания в феноменологии Эдмунда Гуссерля.

Литература

1. *Hume D.* A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental method of Reasoning into Moral Subjects. Oxford, 1960.
2. *Husserl E.* Erste Philosophie. Erster Teil. Kritische Ideengeschichte. Husserliana. Vol. VII. Haag, 1956.
3. *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einfuehrung in die reine Phaenomenologie. Husserliana. Vol. III. Haag, 1976.
4. *Husserl E.* Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie Ein Einleitung in die Phaenomenologische Philosophie. Husserliana. Vol. VI. Haag, 1976.
5. *Mall R. A.* Experience and Reason. The Phenomenology of Husserl and its Relation to Hume's philosophy. The Hague (Haag): Martinus Nijhoff, 1973.

Е. Н. Блинов (Франция, Университет Тулузы 2)

Панполитизм «Тысячи плато» Делеза и Гваттари:

микрoполитика, сегментарность, ретерриторизация

Новаторская диалогия Делеза и Гваттари «Капитализм и шизофрения» представляет собой радикальную попытку пересмотра методов анализа глобальных трансформаций, оказавшую существенное влияние на формирование политиче-

ской теории, развившейся под влиянием постструктурализма. Девятая глава второго тома – «Микрополитика и сегментарность» (или – в терминологии авторов – «плато») представляет собой редкий для их совместной работы пример артикулированного методологического анализа. Это своего рода «рассуждение о методе» в рамках разрабатываемого ими проекта, который можно обозначить как современную версию «социофизикализма», восходящего к Спинозе, Юму и Ницше. Под этим термином мы подразумеваем тип исследований, использующий для анализа социальных отношений модель, заимствованную из естественных наук. Так в «Капитализме и шизофрении» вводятся понятие «молекулярного уровня» политического анализа, который позволяет рассматривать социальные формации как «квази-структуры» ризоматического типа, осуществляющие «канализацию» или «кодирование» разнородных потоков (финансовых, торговых, информационных), направляя их к определенным «центрам власти». Существенным отличием «Тысячи плато» от «Анти-Эдипа» является преодоление намечавшегося аксиологического дуализма между «молекулярным» и «молярным» уровнями, представляя их как «взаимодополняющие планы» (*plans complémentaires*). Данная процедура необходима для корректного переключения регистров микро- и макро-истории, которое, по мнению авторов, и составляет главную задачу исторического исследования. Исключительная важность анализа девятого плато заключается в том, что она утверждает политический характер любых типов социального взаимодействия. Согласно одному из главных тезисов ТП: «Все является политическим, но одновременно макро и микрополитическим» (1, 260). Таким образом, мы имеем дело не просто с политической философией, но, в некотором смысле, с утверждением «панполитизма». Именно этот принцип является определяющим для исследований в самых различных областях: от психоанализа до лингвистики и философии кино.

В своем докладе мы проанализируем наиболее значимые аспекты принципов микрополитики как новой «науки и методе» или, как предпочитали называть ее сами авторы, «ризоматической» или «номадической» науки по контрасту с наукой «королевской» или «укорененной». Делез и Гваттари предлагают типологию сегментарности, которая делает возможным плюралистическое описание социального пространства. Понятие сегментарности заимствовано ими из политической антропологии, которая активно развивалась в семидесятые годы и в значительной степени дополняла классические исследования Леви-Стросса. В работах Жоржа Баланье и Пьера Кластра объектом исследования стало политическое устройство «примитивных сообществ», которое не укладывалось в рамках классовой теории или институционального анализа. Проект Делеза и Гваттари представляет своего рода инверсию структурного метода Леви-Стросса, который для анализа «первобытного мышления» использовал категории западной философии, тогда как авторы «Тысячи плато» видели свою задачу в описании «подвижных сегментов» (*segmentarité souple*) современного социума в терминах доисторических сообществ. Новейшие работы одного из ведущих исследователей индо-американских сообществ Эдуардо Вивейроса де Кастро продемонстрировали плодотворность данного подхода. Выход на молекулярный уровень политического исследования позволяет произвести различие между линиями / потоками и сегментами / квантами и ввести понятие «центров

власти». В этой перспективе государство с его «идеологическими аппаратами» является не более чем «резонансным центром» отношений власти. Именно перманентный динамический процесс «перекодировки» территории закладывает основы принципиально нового представления о социуме и позволяет создать новый «образ» политический мысли.

Литература

1. Deleuze G., Guattari F. Mille Plateaux. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.
2. Levi-Strauss C. La pensée sauvage. Paris: Plon, 1962.
3. Balandier G. Anthropologie politique. Paris: P.U.F., 1967.
4. Clastres P. La société contre l'état. Paris: Les Éditions de Minuit, 1974.
5. Viveiros de Castro E. Métaphysiques cannibales. Paris: P.U.F., 2009.
6. Sibertin-Blanc G. Deleuze et l'Anti-Oedipe – La production du désir. Paris: P.U.F., 2010.

А. С. Боброва (Москва, РГГУ)

Время неформальной логики

1. В статье неформальная логика представлена как современное лекарство от всевозможных манипуляторных технологий, в силу чего после общей характеристики (первый раздел) высказываются предположения о причинах ее становления (второй раздел), а также о ее роли в современной науке и образовании (третий раздел).

В кон. XX в. на Западе активно начинает развиваться новая логическая теория, которую ее авторы называют «неформальной логикой», логикой общения. К первым работам относят статьи Ральфа Джонсона и Энтони Блэра (80-е гг. XX в., но в ряде западных университетов курсы с подобным названием появляются десятилетием ранее). Термин «неформальная логика» (*informal logic*) говорит о том, что новая теория каким-то образом соотносится с формальной логикой, традиционно занимающейся изучением различных форм и приемов познавательной деятельности.

Начнем с того, что XX в. справедливо называют «золотым веком» логики, веком стремительного развития символической логики, зародившейся на рубеже XIX – XX вв. в результате проникновения в традиционную формальную логику методов математики. Ученым поначалу казалось, что они смогут реализовать мечту Лейбница об алгебраизации всего человеческого знания путем построения универсального «философского исчисления», позволяющего решить даже самые сложные проблемы посредством простых арифметических операций.

В изучении высказываний и форм рассуждений символическая логика действительно достигла выдающихся результатов, хотя с мечтой Лейбница пришлось расстаться довольно рано (было доказаны известные сегодня теоремы об ограниченности формализмов). Тем не менее, за прошедшее столетие круг вопросов, попадающих под юрисдикцию математической логики (*), существенно расширился. В сферу ее интересов попали недедуктивные (или амплиативные) рассуждения, которые-то как раз и преобладают как в научном, так и в нашем повседневном общении. Она заметно обогатилась за счет многочисленных неклассических теорий, изучающих, например, вопросы многозначности, интен-

сиональности и др. При этом развитие логики, по меткому замечанию Хинтики, привело к мысли, что мы можем думать обо всех человеческих когнитивных операциях в терминах манипулирования символами подходящей системы представления (6).

Если рассматривать вектор развития от традиционной формальной логики к логике символической, то приходится констатировать, что развитие символической логики привело к тому, что она со своими сложными методами исследования (формализованные искусственные языки, исчисления и др.) и ориентацией на антипсихологизм, можно сказать, потеряла связь с жизнью. Она намеренно оставила за бортом логику человеческого общения, в которой корректность рассуждений зависит не только от формы и содержания, но и от контекста. Вот тут-то и появляется поле работ для новой теории, коей становится неформальная логика, обращающая внимание на нюансы нашей «обыденной логики». Сторонники символической логики непременно заметят, что проблематика неформальной логики во многом надуманна. Ряд вопросов этой теории, по их мнению, возможно, найдет когда-то свое решение в рамках математической логики, а некоторые вопросы – и вовсе необходимо отбросить, поскольку они выходят за пределы логики, традиционно понимаемой в качестве науки, изучающей формы и приемы познавательной деятельности.

Что тут можно возразить? Относительно первой части – действительно, символическая логика, возможно, сможет предложить какие-нибудь свои решения тех или иных вопросов, но нельзя отрицать, что теоретическое осмысление неформальной логикой проблем может позитивно отразиться на поиске символической логикой таких решений. Кроме этого, неформальная логика, которая смотрит на логику несколько шире (тут мы уже касаемся второй половины вышеуказанных замечаний), может открыть для символической логики новые территории для исследований. Это лишь одна из особенностей неформальной логики, так как я бы не стала отводить этой теории лишь роль пропедевтики. Даже если и предположить (что само по себе довольно смело), что символическая логика предложит свои решения на все вопросы неформальной логики, не думаю, что это уничтожит неформальную логику (по крайней мере, в ближайшем будущем не вижу оснований для подобных сценариев). Дело в том, что символический аппарат современной логики сделал ее недоступной для понимания большинства людей, а потребность в подобных знаниях осталась. Не случайно, толчком или поводом для становления неформальной логики ее основатели называют вопрос, который регулярно задавался им со стороны студентов некоторых западных университетов: как знание логики предикатов может помочь в реальности, каково практическое применение логики?

Итак, в чем же состоит «неформальность» логики? Основной отличительной чертой этой теории, безусловно, является отказ от аппарата символической логики и обращение к анализу реальных рассуждений из самых разных областей знания и повседневной жизни. Неформальная логика ориентирована, в первую очередь, на практику. Ее лозунгом вполне мог бы стать лозунг: «Возврат к действительности». Сторонники этой теории, что весьма привычно для логики, занимаются анализом рассуждений. Однако в ходе этого анализа они не склон-

ны жестко отделять форму конструкции от ее содержания, отмечая, что такое размежевание удастся далеко не всегда, а если и удастся, то далеко не всегда дает желаемый результат – продуктивный анализ рассуждений.

Как мы видим, в своей основе положения неформальной логики нельзя назвать кардинально новыми. Отношение к логике как к дисциплине, изучающей должные формы и приемы мыслительной деятельности, анализирующей и оценивающей корректность этих форм и приемов, существовало и ранее (**). Ярким примером может служить трактовка логики философами школы Пор-Рояля, смотревшими на нее как на инструмент, с помощью которого мы бы могли «обнаружить и уяснить погрешность или ошибку в действиях нашего ума» (1, 25). В силу этого А. Арно и Н. Николь ставили умение грамотно анализировать обыденные рассуждения выше знаний, предоставляемых теоретическими науками: «люди родились не для того, чтобы измерять линии, исследовать отношение углов, изучать различные виды движения материи. Жизнь людей слишком коротка, время слишком дорого, чтобы заниматься столь малыми объектами» (5, 329). Такая позиция объясняет, почему эти философы полагали, что изучение логики помогает людям быть справедливыми во всех своих делах и словах.

Ориентированность неформальной логики на практику в существенной мере влияет на ее жизнеспособность, хотя практикой она явно не ограничивается. В рамках неформальной логики вполне продуктивно обсуждается и целый ряд теоретических вопросов, о чем речь пойдет ниже. Также последующие два раздела работы отвечают соответственно на вопросы: почему неформальная логика получает свое официальное рождение именно в кон. XX в., каков сегодня ее статус и значение как логической теории?

2. Говорить о том, появление неформальной логики было обусловлено исключительно многочисленными вопросами со стороны студентов о практическом значении изучаемой ими науки, наверное, немного поверхностно. Не случайно, этот студенческий вопрос в первой части статьи оценивался мною лишь как повод. Смею предположить, что рождение неформальной логики – ответ на запрос современного общества, общества динамичных решений; общества, ориентированного на практический результат; общества, в котором одним из главных козырей является информация.

Можно смело утверждать, что информация и знания играют сегодня важнейшую роль в мире. Каждый день на людей обрушиваются довольно внушительные по своему объему потоки информации, которые необходимо обрабатывать: анализировать, оценивать, классифицировать, просто понимать, наконец. Как известно, именно подобные процессы испокон веков изучались логикой. Но как уже упоминалось, сегодня эта наука, обремененная громоздким символическим аппаратом, далеко отошла от реальной жизни. Ее теоретические достижения в полной мере могут быть оценены лишь немногочисленной группой профессионалов. А потому она вряд ли может удовлетворить запрос общества: предложить концепцию работы с «жизненными» конструкциями. По этой самой причине возникла потребность в альтернативной теории, идеи которой могли бы быть доступны большему числу желающих. Такой теорией и становится неформальная логика.

Неформальная логика, аналогично тому, как это было в Древней Греции,

появляется как защитная реакция на софизмы (***), которые сегодня мимикрировали под всевозможные манипуляторные техники. Возрастание, начиная со второй пол. XX в., роли информации в обществе дало для расцвета софистики благодатную почву. Манипуляторные техники в наши дни множатся со стремительной скоростью: всевозможные виды рекламы, политические баталии и т.д. Задача для конкретного человека (члена общества), пользующегося подобными махинациями, – оказаться самым хитрым, получить наибольшую выгоду. Это естественное желание людей, которое, однако, далеко не всегда ведет к общественному порядку. А наличие порядка является жизненно необходимым для общества в целом. Противовесом сложившейся ситуации может стать неформальная логика. Она нацелена на изучение реальных способов рассуждений, взятых вне зависимости от мнения конкретного человека. Будучи логикой, она обладает характеристикой нормативности (должности), то есть задает правила рассуждений. И в этом смысле, именно неформальная логика может удовлетворить запрос общества – находить правильные логические структуры, прививать их членам общества, а также обучать этих членов навыкам рационального анализа, критического мышления.

Думаю, что подобное обучение не только повышает общий уровень логической грамотности каждого отдельно взятого индивида, но, как следствие, повышает общий уровень логической грамотности общества в целом, что чрезвычайно важно. Но такой поворот дела способствует переходу общества на новый уровень развития, это еще один шаг к идеальному обществу, где главной силой является сила законов. Движение в этом направлении намечается все в том же XX в., когда изменяется роль законов. Сегодня, как совершенно правильно замечает Е. Н. Лисанюк, законодатель не может предусмотреть все возможные ситуации и изменения в общественной и экономической жизни, поэтому при создании законов он вынужден использовать наиболее общие формулировки законов, которые в дальнейшем подлежат истолкованию в процессе правоприменения. В результате, в обществе возникает острая необходимость в разработке теории аргументации (4), которая-то во многом опирает на логику (я бы не стала отождествлять неформальную логику с теорией аргументации, что встречается в ряде работ по этой теме).

Нелишне будет обратить внимание на то, что неформальная логика (в том виде, как мы ее знаем) появляется именно в западных странах. В азиатском регионе такое представить сложно (хотя не стану утверждать, что невозможно). Расскажу лишь один случай из собственной преподавательской практики во Вьетнаме. Спрашиваю студента (весьма успешного), что он думает относительно какой-то ситуации. В ответ получаю стандартное «не знаю». На встречный вопрос: «Как Вы дУмаете?» – студент дает развернутый и при этом аналогичный по смыслу первому новый ответ: «Я не знаю, господин учитель, потому что вы нам еще не сказали, как думать».

Что происходит в России? Россия занимает в данном вопросе срединную позицию, которую вряд ли можно было бы назвать «золотой». На сегодняшний день неформальная логика сделала весьма скромную карьеру. Интерес к этому течению вполне предсказуемо появляется в 90-х гг. прошлого века. (Именно в этот период выходит монография (2), в которой делаются попытки практиче-

ской ориентации учебников по логике.) Сегодня же необходимо продолжать двигаться в этом направлении, если мы видим своей целью построение информационного общества равных прав и возможностей. Не секрет, что любой диктат сверху уничтожает в обществе всякую потребность мыслить критически, рассуждать самостоятельно, заменяя последнее слепым подчинением. Но это утверждение работает и в обратную сторону: умение критически мыслить, самостоятельно рассуждать – надежная прививка от подобного диктата.

3. Обратимся к проблеме статуса и значения неформальной логики как логической теории. Как ее оценивают сами логики? Однозначного решения по этому вопросу на сегодняшний день не существует. Эта теория имеет как своих сторонников, так и противников, обвиняющих ее в детскости. Споры вокруг неформальной логики не утихают. Тем не менее, было бы некорректно не замечать того факта, что неформальная логика играет существенную роль в процессе обучения студентов навыкам анализа рассуждений и критического мышления.

Однако именно эти навыки призваны развивать курсы философии и логики, традиционно читаемые в ВУЗах (прежде всего речь идет о гуманитарных специальностях). Не забирает ли неформальная логика хлеб у этих дисциплин? Не является ли она простым дуближом? Неужели курсы неформальной логики более продуктивны? На оба вопроса я бы ответила одинаково: «Не думаю». Традиционное образование – более основательное и фундаментальное. Людям, прошедшим такую школу, неформальная логика, может быть, и покажется простым развлечением. Но основательная подготовка требует времени и существенных денежных вложений, а на это современное общество не всегда готово пойти. В это же самое время курсы по неформальной логике могут оказаться полезными для студентов, образование которых не предполагает серьезного философского обучения, но от которых общество ждет навыков критического восприятия реальности. Качество подготовки, безусловно, будет отличаться, но отличаются и требования со стороны общества к разным типам образования. Здесь уместна аналогия между выпускниками-бакалаврами и выпускниками-магистрами.

Таким образом, если неформальная логика может сыграть позитивную роль в обучении и воспитании, то уже уместно говорить о ее необходимости. Ведь не стоит забывать, что обучение критическому мышлению является одной из основных педагогических функций философии (а неформальная логика, будучи все-таки логикой с элементами эпистемологии, является ее частью).

Немаловажно, что кроме практической, в данном случае можно говорить еще и о теоретической значимости неформальной логики. Во-первых, своим появлением она вновь заставляет нас размышлять над практической значимостью логики в обыденной жизни. Кроме этого, она может внести свой вклад и в изучение природы логических рассуждений, предложив, например, свой анализ рассуждений, концептуализированных в терминах теории игр. О самой возможности такого представления рассуждений пишет, как известно, Хинтиikka, замечая, что «в любой игре (в теоретическом смысле этого слова) можно различать определяющие правила, специфицирующие, какие «ходы» можно делать в данной игре, и стратегические правила, или принципы, облегчающие достижение целей „игроков“» (6). Любое рассуждение, полагает Хинтиikka, можно рассмат-

ривать с позиции этих двух видов правил: правил определяющих и правил стратегических. Изучение рассуждений с обеих позиций поможет нам их лучше понять, посмотреть на них с разных сторон. Следуя рассуждениям Хинтички, понятно, что в настоящее время при изучении рассуждений акцент делается на правилах первого вида. Именно ими оперирует сегодня традиционная символическая логика. А как быть с правилами стратегическими, правилами, управляющими мысленным экспериментом логика? На рассуждения с высоты этих правил, думаю, имело бы как раз смысл посмотреть в рамках неформальной логики (в силу ее ориентации на практику).

Итак, в настоящей статье сделана попытка показать, что неформальная логика – течение весьма своевременное. Она «жизненна», ориентирована на практику, лишена сложного для понимания символического аппарата. Все это делает ее привлекательной для широкой аудитории, что дает лишнюю возможность для обогащения этой теории извне. Ее идеи актуальны и интересны, а потому предполагают дальнейшую проработку. Неформальная логика вполне может превратиться в столь необходимый сегодня инструмент анализа, проверки и реконструкции (4) обыденных рассуждений. Практическая ориентация неформальной логики не только не лишает ее теоретической ценности, но даже наоборот подталкивает к таким теоретическим размышлениям, что и было схематично представлено мною в настоящей работе.

Примечания

(*) Термины «символическая логика» и «математическая логика» мною используются как синонимы.

(**) Обстоятельное представление об исторических предпосылках возникновения неформальной логики можно найти в (2).

(***) По одной из версий, логика как наука возникает как противовес идеям школы софистов: Человеку Протагора, являвшемуся мерой всех вещей, логика противопоставляет ценность объективной истины, к которой можно прийти в результате правильных рассуждений. «Следуя мне, меньше думайте о Сократе, а больше об истине», – говорит Сократ в сочинении «Федон».

Литература

1. Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить. М., 1991.
2. Грифцова И. Н. Логика как теоретическая и практическая дисциплина. К вопросу о соотношении формальной и неформальной логики. М., 1998.
3. Дёмина Л. А. Идеи неформальной логики и теория аргументации // http://anthropology.ru/ru/texts/demina_la/modphil02_28.html (дата доступа: 31.08.2011).
4. Лисанюк Е. Н. Аргументация в нормативных контекстах: подходы и проблемы // [Электронный ресурс]: http://anthropology.ru/ru/texts/lisanyuk/educomm_11.html (дата доступа: 31.08.2011).
5. Маковельский А. О. История логики. Жуковский – Москва, 2004.
6. Хинтиikka Я. Философские исследования: проблемы и перспективы // [Электронный ресурс]: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=348&Itemid=52 (дата доступа: 31.09.2011).

7. Paglieri F., Woods J. Enthymemes: From Reconstruction to Understanding // Argumentation. №25. 2011.

Ю. Е. Бойд (Бохум, Рурский Университет)

Эстетика мрачных настроений конца XX века

Общепринято полагать, что эпоха модерна была принесена «темными дьявольскими мельницами индустриализации» (11, 61), которые отметили разрыв с предыдущими социальными формами, начиная с XVI в. в Европе. Не углубляясь в общеизвестный дискурс постмодерна, я бы хотела четыре века спустя навести фокус на специфический вкус эстетичности, пропитанной вернувшейся сущностной мрачностью, и отвести центральную роль темному настроению современной визуальности, как основному тональному ключу и в психологическом, и в интеллектуальном плане. Эта мрачность в анатомии эстетики затрагивает кризис идентичности, новою географию сгенерированного тела, общественную, культурную и историческую травму, эпидемию ностальгии и т. д., но мой интерес, в данном случае, относится к самому радикальному образу, верному спутнику XX в. и его соотношения с искусством. Речь идет, в частности, о тандеме высокой моды и смерти. Мода в широком смысле обозначает аппарат, или логику, который распространяется на обширный круг социальных арен. Адам Смит, который придал моде центральную роль в своей антропологии и социальной психологии, придерживался мнения, что мода относится, в первую очередь, к тем сферам, в которых вкус является основополагающим. Я хотела бы поставить акцент именно на вкусе моды и на моде вкуса в оценке и интерпретации духа времени, выраженном в инсценировке показа мод как модуса репрезентации.

В иерархии академической значимости за модой закрепилось клише поверхностности, лишенной субстанции, которая фигурирует, как бессодержательный антитезис к внутренним содержаниям. Такое понимание упускает вклад высокой моды кон. XX в. в канон искусства, то, что она не только демонстрирует, но и остро комментирует социо-политическую реальность. Особенно показ мод, как форма перформативного искусства, фундаментально модифицировал фиктивное время и пространство, и, репрезентируя пик эфемерности, сумел, как никакая другая артистичная форма, отразить и выразить *Zeitgeist* модерна и постмодерна кон. XX – нач. XXI вв.

Эстетические категории вкуса и красоты претерпели в течение XX в. существенную трансформацию. Как писал Теодор Адорно в 1969 г.: «Стало совершенно очевидно, что в искусстве нет более ничего очевидного, ни в его внутренней жизни, ни в его отношении к слову; не очевидно даже само его право на существование» (3, 9). Фундаментальная относительность постмодерна повлекла за собой распад традиционного разделения «высокого» и популярного искусства, точно так же, как и представления о красоте и эстетичности в целом. Центром эстетической мысли всегда было учение о Возвышенном, которое традиционно отличают от Красивого и Прекрасного. При всем изобилии трудов об этой проблематике разработка этой темы приняла новый, совершенно иной поворот в труде «Философское исследование о происхождении наших идей Возвышенного и Прекрасного» (1756–1759) Эдмунда Бёрка. В противопоставление

его представлению о Прекрасном, Бёрк анти-традиционно вложил в корень Возвышенного негативно очерченные свойства как мрачность, лишение, пустота, одиночество, безмолвие, боль: «Все, что каким-либо образом устроено так, что возбуждает идеи неудовольствия и опасности, другими словами, связано с предметами, внушающими ужас или подобие ужаса, является источником Возвышенного, то есть вызывает самую сильную эмоцию, которую душа способна испытывать» (1,71). Бёрк был первым, кто провел исключительно эстетическое исследование на основе физиологической теории, противопоставляя удовольствие боли как противоположные полюса эстетических категорий, извлекая Прекрасное из удовольствия и Возвышенное из боли. И то и другое, впрочем, подразумевает отстранённость и незаинтересованность, которые глубинно их связывают: точно так же, как Прекрасное доставляет удовольствие вне желания им владеть или извлекать какую-либо пользу, Возвышенное внушает ужас перед чем-то, что не представляет собственно нам личной опасности. Бёрк несомненно стал праотцом традиции, которая нашла многократное эхо в эстетике XX в., включая и культовую фигуру модерна Шарля Бодлера.

И Прекрасное, и Возвышенное, по Бёрку, идеально воплощено в высокой моде 80–90-х гг. – декады, маниакально насыщенные макабрической эстетикой, как на поприще музыки, так и в широком диапазоне изобразительного искусства: в кино, живописи, фотографии и т.д. Здесь стоит упомянуть творчество М. Мэнсона, Д. Боуи, Ф. Сигизмонди, Д. Галас, Г. Хельнвайна, А. Полужкина и многих других, в основе работ которых лежит темная эстетика, пронизанная голым, экзистенциальным страхом, ужасом, трупными тонами, крайними искажениями форм, демоническим эротизмом, притягивающая недобром и стремящаяся возродить эпоху золотого века гротеска, но, увы, уже не способная его найти или воссоздать. Табу разбиты, границы размыты и, тем самым, разрушено его жизненное пространство. Высокоразвитая культура гротеска осталась в прошлом XX в. и ее отчаянная реанимация плавной и невольной вылилась в новую эстетическую струю мрачной, аморфной эфемерности и гедонистического отношения к моменту «сейчас». Высокая мода, как истинное дитя своего времени, оказалась на удивление органичной и многоликой ареной для выражения именно этого момента.

За целым рядом произведенных кино- и фото-съемок, также как и за показами мод, укрепились мотивы декадентства и смерти, особенно в контексте женственности и юности. Как писал Э. А. По: «Смерть красивой женщины это, бесспорно, самая поэтичная тема в мире» (8, 113). Болезненная и патологическая ассоциация женщины со смертью возникла в искусстве и литературе XIX столетия. Возрождение восковых, бледных и изящных женщин уходила корнями в Викторианский культ смерти. Этот нарратив проиллюстрирован в фотокампании «Озеро», основанной на характере Офелии из «Гамлета» Шекспира и изображающей идеализированное утопление молодой девушки под названием «Озеро: слишком много воды в Тебе, бедная Офелия». Также, в кампании Изи-ма Каору «Элиза Фукасава носит Джона Гальяно» модель представлена в виде трупа на освещенной светом кинокамер съёмочной площадке в покинутом Японском китчевом парке аттракционов. Все эти продукты соотносят высокую моду с насилием и инсценировка «красивой смерти» несет элементы юности,

т. е. заката жизни в самом зените. Этот имидж повлиял на самопонимание поколений рок-н-ролла и панка 60–70-х гг., живших под лозунгом «Живи быстро, люби сильно, умирай молодым». Этот девиз восходит к классике «черного» (*noir*, нуар) кинематографа, фильму «Стучись в любую дверь» (1959 г.), в котором герой произносит «Живи быстро, умри молодым, оставь красивый труп». Эта фраза стала входным паролем в «Клуб 27», который стал известен общественности после смерти Курта Кобейна в 1994 г., на пике славы. Клуб центрирован вокруг пяти влиятельных рок-музыкантов, умерших в возрасте 27 лет: Л. Джонса, Дж. Хендрикса, Дж. Джоплин, Д. Моррисона и К. Кобейна. Их стиль жизни ассоциируется с употреблением тяжелых наркотиков, которые не только имели целью покончить с жизнью, но были своего рода выражением их философии жизни и заявлением об отношении к окружающей их реальности. Стиль смерти (т. к. смерть была именно стилизована как своеобразная практика себя, как инсценировка своего ухода) решительно повлиял на построение определенной ауры, её мифологизацию и закрепление в истории. Таким образом, сфера эстетики перешагнула порог смерти, оставив за спиной еще одно табу и приблизившись ближе к нерву этики. Русский фотограф А. Полушкин в корне отвергает табу и абсолютные парадигмы, понимая красоту исключительно в зависимости от угла зрения: «Есть геометрическая красота. Есть красота хаоса. Красота зарождения и красота распада. Красота эмоциональных проявлений и красота трупa. Красота любимой девушки и красота чужой жены. Красота напряжения и красота расслабления» (2).

«Производство смерти» имеет также недвусмысленный сексуальный подтекст, как, например, имидж смертельно бледных женщин Ф. Триси, с сильным, выразительным макияжем, кроваво-алыми губами, скелетообразным сложением, талиями, загнанными в корсет с черными врезающимися в кожу шнуровками (6, 133). XX в. переосмыслил внесенный XIX в. омраченный концепт красоты, инфицированной страхом, ужасом и смертью, и обратил негативность коннотаций в излучение темной и таинственной сексапильности. Женщина как персонифицированная смерть фигурировала уже у Бодлера в поэме «Пляска смерти» – как танцующий скелет, а также появилась в «Путешествии в Вечность» Гранвиля как проститутка, скрывающая свое лицо смерти за маской. В кон. XX в. такой образ женского вернулся в более радикальных формах выражения. Беньямин, практически, отождествил моду со смертью: «Мода никогда не была ничем другим, кроме как пародией яркого трупa, провокацией смерти со стороны женщины и горьким шепотом, пронизывающий диалог с тлением. [...] По этой причине она так часто меняется; как только смерть щекотнет, она уже становится другой, новой» (4, 111). В своем шоу весной 2001 г. Виктор и Рольф возродили на подиуме мир смертельных теней: помимо того, что вся коллекция была выполнена в исключительно черных тонах, тела моделей были полностью покрыты черной пудрой; они, шагая по ослепительно белому подиуму, воплощали лишенные тела тени в пустом пространстве. Эта своеобразная интерпретация истории Петера Шлемиля по Шамиссо, который продал свою тень дьяволу в обмен за богатство, возрождает тень и празднует ее независимость от тела.

Особого мастерства в балансировании на грани между жизнью и смертью

достиг, на мой взгляд, один из самых талантливых деятелей подиума кон. XX – нач. XXI в. – Александр Маккуин, который, по иронии судьбы, покончил жизнь самоубийством в 2010 г. Он и его поколение дизайнеров заново изобрели показ мод, возведя его в ранг перформативного искусства и в радикально расширив масштаб его креативного потенциала. Поняв ценность эффектных шоковых спектаклей, показы мод высокого класса в 90-е гг. имели тенденцию к подчеркнутой агрессии, насилию, разрушению, гротеску, иными словами – репрезентации мод по стопам современного искусства, центрированного вокруг венских акционистов 1960–70-х гг.

В его коллекции Весна – Зима 1999/2000 Маккуин буквально воспроизвел Дебора, который писал: «спектакль в целом это конкретная инверсия жизни, автономное движение не-живых» (5, 2). Маккуин заменил живых моделей манекенами с прозрачными плексигласовыми головами, манекены появлялись и исчезали через практически невидимые люки, устроенные в полу подиума, и «демонстрировали» одежду, вращаясь на деревянных дисках, прежде чем опять погрузиться в подземную бездну. В конце шоу сам творец Маккуин, наполовину импресарио, наполовину кукловод появился из-под земли, словно Мефистофель, для символического поклона и снова растворился в темноте (6, 89).

Призрачное представление Маккуина тематизирует потерю и потерянности субъекта на фоне роскоши одежд и отсутствие лица как отпечатка индивидуальности. Стекланные куклы были эффектны в том числе и потому, что неживая совершенство олицетворяла страхи и желания современной, технологически прогрессивной Гаттаки (*). Л. Тикнер подчеркнула: «Технология несет в себе двойную призрачную угрозу: люди могут стать «протезными богами» или просто звеньями в механизме модерна» (10, 191). Эта пугающая автономность товара идеально воплощает товарный фетишизм (в смысле Маркса), возникающий в результате отчуждения всего человеческого в жутком оживлении продуктов рынка.

Эту тему Маккуин развил более утонченно в своей предыдущей коллекции Весны – Лета 1998 г. под названием «Между». Пресса была рассажена вокруг огромного зеркального помещения и вынуждена рассматривать свое отражение на протяжении двух часов в ожидании начала шоу. Когда абсурдность и чувство дискомфорта в зале достигла апогея, зеркальное помещение осветилось изнутри и предстало перед публикой как герметически закрытый микроорганизм; стены помещения были сделаны из специального отражающего наблюдательно-го стекла, благодаря которому зрители могли смотреть вовнутрь освещенного помещения и видеть моделей, но модели не могли видеть зрителей, сидящих снаружи, их взгляд был ограничен собственными отражениями в зеркалах. Исключительно женские модели были представлены в изолированном, недостижимом пространстве; манекенщицы подчеркнуто любовались собственными отражениями, как бы вступая с ними в единственно возможный диалог. Этот психотический нарциссизм на грани садомазохизма играл в купе с самой одеждой, которая со временем становилась более и более экстремальной, как, например, ансамбль хищных птиц вокруг плеч, либо трехмерный замок-паз вместо ожерелья. Вся эта постановка напоминала викторианский сумасшедший дом, в котором сходят с ума от зеркальных отражений, но имела также и

сексуальный подтекст, поскольку намекала своей формальной структурой на пип-шоу, где зритель оставаясь невидимым, наблюдает за чужим интимным удовольствием. Кульминацией шоу послужил финальный элемент, когда зеркальные стены в центре подиума с дребезгом рухнули и открыли взору обнаженную фигуру фетиш-писательницы Мишель Оллей, лежащую на диване, сделанном из огромных коровьих рогов, среди осколков и летающих мотыльков. Эта сцена была точной цитатой фотографии «Санаторий» Дж. П. Виткина, на котором женщина рубенсовского телосложения была соединена дыхательной трубкой с чучелом обезьяны.

Это представление можно рассматривать, как некую аллгорию современной эстетики, в нескольких отношениях. Главным образом, речь идет о постоянной игре с двойственностью стандартов на грани красоты и отвращения, разумности и безумия, самоотчуждения и шизоидного самонаслаждения, осознания «самости» и «иного». Эта амбивалентность, прежде всего, создается матрешкообразной структурой шоу, которая подразумевает спиральную иерархию взглядов и значений. Архитектура взгляда в данной зеркальной пирамиде явно отображает ступени познания и, таким образом, уподобляет взгляд структуре власти и разум – механизму суждения и наказания. Во-вторых, Маккуин переводит на язык моды такие канонические нарративы, как отчуждение, беззаконие, одиночество, социальная фрагментация и изоляция, которые французский теоретик Ф. Джеймсон постулирует, как характерно постмодернистские. Разрушение концепта выражения как такового Джеймсон демонстрирует на основе картины Мунка «Крик», подразумевающей разделение метафизики «внутри» и «снаружи». Деконструкция выражения вытекает из «бессловесной боли внутри монады и момента, в котором «эмоция» проецируется наружу и экстернализируется как жест или крик, как отчаянная коммуникация и внешняя драматизация внутреннего чувства» (7, 11). Постановка Маккуина аналогично стирает грань между «внутри» и «снаружи», субъектом и объектом, имитируя потерю в гиперреальности. Момент неживого также витает в этой инсценировке, как неотъемлемая часть жизни. В этом шоу смерть была преподнесена, в первую очередь, как эмоциональная агония индивидуума, но также, более наглядно, как психологически вытесненная уродливость, как гнилая сердцевина современного человека, запрятанная им глубоко внутри и притворно замаскированная красивой, гладкой, успешной зеркальной поверхностью. Маккуин усиливает эту трещину и наслаждается эффектом.

Как показывают вышеприведенные примеры, через всю мрачную эстетику кон. XX в. красной нитью тянется сочетание со смертью, как радикальной кульминацией, творческим катарсисом, последней точкой всего эстетического. Эта идея искусно обыграна в кинокартине «Таксидермия» Д. Пальфи, в которой рассказывается история профессионального таксидермиста Лаёска с несложившейся жизнью, полностью посвятившего себя набиванию чучел, т.е. иллюзорной жизни после смерти. Эти мотивы нарастают, когда Лаёска делает чучело из своего отца, который из-за чудовищного размера и веса был не в состоянии покинуть свое кресло и был съеден своими собственными кошками. Однако, этот жуткий пассаж многократно превосходится в финале, когда Лаёска бук-

важно впрягает себя самого в операционный механизм и начинает процесс таксидермии собственного тела, завершая «авто-операцию» самообезглавливанием и оставляя себя миру в форме препарированного тела. В конце фильма показано, как оба тела – его собственное и тело его отца – выставлены в Музейном квартале в Вене.

Этот фильм изображает и признает смерть как шедевр искусства, совершенно высвобождая ее из смиренной рубашки моральных инстанций. Более того, смерть, в данном случае, носит характер, хоть и сугубо не стандартного, но самоубийства, которое всегда осуждалось религией. Все эти границы преодолены и, кажется, флирт со смертью в ареале искусства не сталкивается больше ни с какими табу, эстетика полностью эмансипировалась от этики. Заканчивая, я бы хотела обратить особое внимание именно на этот момент, скорее под знаком вопроса для дискуссии.

О. Уальд писал «эстетика выше этики» и эта дуэль до сих пор актуальна. В поиске последних табу мы неизбежно наталкиваемся на этот, пожалуй, один из самых интересных и спорных конфликтов. После трагедии 11-го сентября 2001 г. в общественность просочились такие комментарии, как, например, высказывание немецкого композитора К. Штокхаузена: «То, что там случилось [...] это самое великое произведение искусства, которое когда-либо было сделано» (9). Подобный восторг высказал и знаменитый английский артист Д. Херст, добавив, что картина взрыва была «визуально ошеломляющая», «революционизировавшая визуальный язык в целом» (9). Проф. Майнер при Иллинойском ун-те провел даже параллель с двумя типами Возвышенного (по Канту) – Ужасающим и Великолепным. Ужасающее рождается от сокрушительной мощи и скорости пропеллеров, несущих беспомощных, незнающих пассажиров, и от чудовищно потерянных жизней. Великолепное исходит из величественности самолетов и поразительной, колоссальной архитектуры Близнецов (9).

Надо заметить, что все эти комментарии не затрагивали нормативное измерение, не одобряли и не осуждали произошедшего. Они вращались исключительно на уровне эстетического суждения, ибо не имели прямого, личностного отношения к событию, т. е. присутствовала именно та отстраненность (по Бёрку), о которой я упомянула вначале. Тем не менее, ни один из этих комментариев не прошел незамеченным, все они имели скандальные последствия. Итак, мы сталкиваемся с феноменом: в конечном итоге, эстетические восприятия и опыты, или, скорее, общественные высказывания о них, загнаны в большей или меньшей степени в политический корсет, в зависимости от актуальной эмоциональной чувствительности и объема политического значения темы. Где границы эстетического, этического, политического? Возможны ли они и желательны ли?

Примечания

(*) «Гаттака» – антиутопическая драма режиссёра Эндрю Никкола 1997 г.

Литература

1. Бёрк Э. Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного. М., 1979.

2. Кулида О. Андрей Полушкин: Красота распада // R.I.P. № 6 (апрель/май 2006). [электронный ресурс]: <http://www.ripmagazine.ru/articles/polushkin.html> (дата обращения: 30.09.2011).
3. Adorno T. W. *Gesammelte Schriften*. Bd. 7: *Ästhetische Theorie*. 6. Auflage. Frankfurt a. M., 1996.
4. Benjamin W. *Das Passagen-Werk* // *Gesammelte Schriften*. Bd. V. 1. Frankfurt a. M., 1991.
5. Debord G. *Society of the Spectacle* / Trans. D. Nicholson-Smith. London: Zone Books, 1994.
6. Evans C. *Fashion at the Edge: Spectacle, Modernity and Deathliness*. Yale: Yale University Press, 2007.
7. Jameson F. *Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, North Carolina: Duke UP, 1991.
8. Kennedy J. G. Poe, «Ligeia» and the Problem of Dying Women // *New Essays on Poe's Major Tales* / Ed. by K. Silverman. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
9. The Demolition of the World Trade Center // *Radical art: an analytical anthology of radical art and meta-art* (Сайт департамента Истории искусства Institute of Artificial Art Amsterdam). [электронный ресурс]: <http://radicalart.info/destruction/ArtificialDisasters/WTC/index.html> (дата последнего обращения: 30.09.2011).
10. Tickner L. *Modern Lives and Modern Subjects*. New Haven – London: Yale University Press, 2000.
11. Wilson E. *Adorned in Dreams: Fashion and Modernity*. London: Virago, 1985.

Н. И. Булицина (Москва, РГГУ; Шанхай, ШУИЯ)

Синкретическое единство древнекитайской философии и культуры: философия – искусство

Роль философии в китайской культуре сопоставима лишь с ролью религии в других культурах. В древности, если человек и имел какое-либо образование, то это было именно философское образование. Несомненно, жизнь китайцев пронизана конфуцианством настолько, что это может подвести европейца к мысли о том, что оно является религией. Но религией конфуцианство может являться не в большей степени, чем платонизм или аристотелизм. Однако все же можно сказать, что «Каноны Древности» и последующие комментарии к ним – это некая Библия для китайцев. И необходимо отметить, что влияние этих древних текстов на китайцев сохраняется по сей день.

Актуальность обращения к данной теме, прежде всего, продиктована не иссекаемым интересом к китайской философии, столь отличной от европейской. Обладающая специфической практической характеристикой, китайская философия настолько пропитала собой всю китайскую культуру, что отголоски ее отчетливо слышны в многоликом китайском искусстве, литературе, науке, политике, языкознании и даже в обычной, повседневной жизни.

Задача настоящей работы заключается в анализе основных течений древнекитайской философской мысли и выявлении их влияния на традиционное китайское искусство, сохранившееся вплоть до сегодняшних дней.

Принято считать, что основные течения философской мысли – это конфуцианство и даосизм. Однако таковыми они стали только в процессе долгой эволюции, поскольку в V–III вв. до н. э. существовало большое число школ, соперничавших между собой. Этот период называют периодом «ста школ». Историки все же неоднократно совершали попытки классификации этих «сто школ». Согласно классификации историков Сыма Тяня и Сыма Цяня в «Ши цзи» («Исторические записки» I–II вв. до н. э.), на тот период существовало шесть основных школ. Ниже кратко изложены основные взгляды этих школ.

«Инь-ян цзя» (*yinyang jia*) – школа натурфилософов, в основе которой лежит два первопринципа *инь-ян*. Являясь основополагающей категорией китайской философии, эта пара выражает идею универсальной дуальности мира и представляет различные противоположные начала: женское – мужское, темное – светлое и т. д. Древние китайцы все космические явления объясняли именно как результат взаимодействия и комбинации *инь* – *ян*. Другой центральной концепцией данной школы является представление о цикличности взаимодействия у *син* (*wu xing* – пяти элементов). У *син* представляют собой основные параметры мироздания трактуются как «вода», «огонь», «металл», «дерево», «земля».

«Мин цзя» (*ming jia*) – «школа имен», представители которой отличались парадоксальными суждениями. Порой складывалось впечатление, что они специально вступали в спор со своим собеседником, при этом, всегда отрицая то, что другие утверждают, и утверждая то, что другие отрицают. Основная проблематика данной школы преимущественно включала в себя вопросы знания, а также форм, способов, закономерностей познания и мышления. Представители данной школы аккумулировали в своих учениях протологическую и семиотическую проблематику и были приверженцами представлений о знаковом релятивизме и словесной невыразимости истины.

«Мо цзя» (*mo jia*) – школа моистов, отличалась строгой дисциплиной и организацией. Пытаясь противостоять традиционным институтам, моисты выдвинули идею о «всеобщей любви и взаимной выгоде», которая предполагала гуманное (*ren* – *жэнь*) отношение друг к другу. Помимо этого они призывали к справедливости, к единому критерию нравственности, не зависимо от социального положения и степеней родства. Источником нравственных норм для моистов были «совершенномудрые» правители древности, которые следовали принципам *цзянь ай* (*jian ai* – всеобщей любви) и *цзянь ли* (*jian li* – всеобщей выгоды).

«Фа цзя» (*fa jia*) – легисты, являясь государственными деятелями, считали, что для достижения хорошего правления в государстве необходимо строгое соблюдение всех законов Поднебесной. Гарантом исполнения законов служит лишь система поощрений и наказаний. Тем самым, легисты пытались создать стройную модель деспотического государства. Все моральные принципы, о которых говорили представители других школ, необходимо было отбросить, так как красноречие и ум являются сподвижниками смуты, *ли* (*li* – благопристойность) и музыка – признаками разврата и распущенности, а гуманность и милосердие – источниками нарушений.

Школа «жу цзя» (*ru jia*), или конфуцианская школа, как уже принято ее называть, первым долгом считала передачу мыслей «совершенномудрых». Основ-

ное ее внимание было обращено к человеку, к проблемам его природы (врожденному) и приобретаемым качествам, к его положению в мире и должному поведению в обществе (*сяо (xiao)* – сыновья почтительность), к «судьбоносности» его существования, его стремлению стать *цзюнь цзы (junzi)* – благородным мужем) и пр. При этом, государство рассматривалось в семейно-родственных категориях, в которых правитель – «сын Неба» – являлся отцом и матерью для народа.

Основным в даосской школе «дао-дэ цзя» (*dao de jia*), или школе «О пути и благой силе», является учение о Дао (*dao*). Представители данной школы считали, что из Дао все рождается и в Дао все возвращается. Дао представляется в двух противоположных ипостасях. Первая – одинокое, отделенное от всего, спокойное, порождающее *у (wu)* – отсутствие; вторая – всеохватное, всепроникающее, действующее, порождающее *ю (you)* – наличие). В свою очередь, Дэ (*de* – благая сила) – это то, что человек берет из Дао и содержит в себе. Цель человека в жизни – обращение к своим корням, к своему истоку, возвращение в Дао. Достигнуть этого можно только через *у (wu)* – недеяние, позволяющее всей «тьме вещей» (*вань у – wan wu*) «естественно» (*цзы жань – ziran*) существовать в мире.

Все эти школы имели разные исторические судьбы и разное историческое значение. Некоторые просуществовали как самостоятельные школы сравнительно недолго, иные – вобрали в себя другие. Например, конфуцианская школа вобрала в себя натурфилософскую и легистскую школы; при этом она стала одним из основных направлений, которое просуществовало до нач. XX в.

Два основных философских течения: конфуцианство и даосизм, – представляют собой некоторое синкретическое единство, тесно переплетающееся и проявляющееся в многокрасочной китайской культуре. В итоге, древнекитайская философия, просачиваясь и соединяясь с китайской культурой, также образует абсолютно неразделимое единое целое.

Безусловно, время идет, и все меняется, ведь все в мире подвластно влиянию других культур, смене идеологий и т. д. Однако, несмотря ни на что, многие сферы китайской культуры остаются нетронутыми и по сей день.

В поисках следов древнекитайской философской мысли в китайской культуре, прежде всего, следует обратить свой взор к искусству, в частности, к архитектуре, живописи, театру и даже к боевым и кулинарным искусствам.

Истоки китайской архитектуры берут свое начало в «И цзине». Являясь частью общей культуры, архитектура, по сути, есть некоторое опредмеченное выражение символов и чисел «И цзина». Кроме этого, система *фэн шуй (fengshui)*, ветер – вода) учила, как следует располагать сооружения, чтобы поставить их под защиту положительных сил и уберечь от вредоносных. Соответственно, предпочтение отдавалось таким местам, где было уравновешено действие начал *инь* и *ян*, а также у *син* (пяти элементов). По мнению носителей традиции, именно при сбалансированности, гармонии архитектуры и окружающего мира достигалась цель благоприятного влияния так называемой «культурной среды» на человека и общество в целом. В современном мире, традиционная китайская архитектура, находящая свое продолжение в современных китайских парках и садах, представляет собой образ природы в целом, картину происходящих в ней сезонных изменений, заключенные в природе силы движения

и покоя в их гармоничном взаимодействии. Тем самым, цель человека, находящегося в саду, – слиться с природой, соединиться с ней в единое целое. В китайском саду структурную и смысловую основу составляют горы и водоемы, которые так же являются олицетворением главных начал мироздания *инь* и *ян*, представляющих собой женское и мужское начала, слабость и силу, тьму и свет, всегда взаимодополняющие друг друга.

В живописи активно проявляется дуалистический характер древнекитайской философской мысли: синкретичность взглядов конфуцианцев и даосов рождает единое целое, воплощающееся в живописи как гармония мира. В живописи постоянно присутствует ряд оппозиций: добро и зло, просвещение и невежество, темное и светлое и т. д. Согласно китайским текстам по эстетике живописи, характер истинного творчества заключается в *цзы жань* (естественности) и *у вэй* (недеянии). При этом, постоянно говорится о Дао, поскольку цель художника – постижение Дао живописи, а через «естественность» и «недеяние» только и можно достигнуть этой цели. Дао недоступно для воплощения в слове, а живопись явилась самым эффективным способом выражения Дао, так как она более, чем многие другие виды искусства, обладает способностью передавать состояние не через слово. Художники целенаправленно стремились к тому, чтобы, как можно полнее и многограннее, раскрыть в живописи смысл категории Дао. Каждое поколение художников непременно вносило определенные коррективы в интерпретацию Дао. И, что не менее важно, в живописи фактор индивидуального понимания Дао был значительно сильнее, чем в философии.

Традиционный китайский театр демонстрирует свою полную неотделимость от даосских и конфуцианских морально-этических ценностей и, тем самым, воспроизводит целостную структуру китайской культурной традиции в самом широком ее понимании. Театр выступает как инструмент в обличении низких и воспеании высоких нравственных качеств человека. Столь магическое искусство как театр позволяло актеру превращаться в носителя и проводника универсальных законов бытия. Именно по этим законам и строилась основа китайского театра. В частности, сцена, будучи квадратом, символизировала Землю, ориентированную по четырем сторонам света. Помимо этого, костюмы, сценические движения, танцы актеров насыщались смыслом, связанным с символикой традиционного ритуала. Что касается грима и облика актеров, то, в зависимости от их амплуа, менялся даже цвет маски, соответствующей злодею, «благородному мужу», «маленькому человеку» и т. д. Театральная эстетика строилась на дихотомии двух неразрывных начал: *сюй* (*ху* – пустота) и *ши* (*ши* – полнота, наполненность). Эти категории китайской философии выражают понятие абстрактной вместилища, в гносеологическом и онтологическом смысле. «Пустота» и «полнота» являются проявлением одного и того же Дао, действующего в двух реальностях, субстантивированных в общекосмической *ци* (*qi* – «пневме») дуальных силах *инь* – *ян*.

Боевые искусства, в широком смысле, рассматриваются как средство упорядочения отношений человека с окружающей его средой, другими людьми и гармонизации внутреннего мира. В боевых искусствах также используются понятия и доктрины древнекитайских философских течений, в частности, конфуцианства и даосизма. В различных школах некоторые учения могли доминировать, однако большинство школ сформировалось в синкретизме

ровать, однако большинство школ сформировалось в синкретизме философских учений. В частности, смысл у-шу состоит в постижении Дао. Если человек сможет приобщиться к Дао, то оно непременно воплотится в его поступках, мыслях, жизни. И именно боевые искусства стали одним из средств приобщения к Дао и его выражения. Парная категория *инь – ян* служит для классификации любых полярных качеств, состояний и действий; таких как: движение – покой, энергетические *сюй* (пустота) – *ши* (полнота), движения вперед – назад, и т. д. Кроме этого, в у-шу широко используется универсальная символика у *син* (пять элементов). Считающиеся одним из самых содержательных символов мироздания, у *син* соотносятся с вещами и явлениями всех родов, начиная с планет, и заканчивая составляющими человеческого организма.

Что касается искусства приготовления пищи, то китайцы давно превратили еду в подлинный культ и источник наслаждения. Еще в древнейшем каноне конфуцианства «Шу цзин» (Канон писаний) говорится о том, что пища – это *тянь* (*Tian* – Небо) для людей. Еда для китайцев – это ритуал, способный доставлять неповторимые удовольствия. Именно еда определяет телесное и духовное существо человека. В приготовлении пищи используется система пятеричных соответствий, берущее свое начало из у *син* (пяти элементов). Согласно ей осуществлялось приготовление пищи из пяти видов зерна, с использованием пяти видов специй и пр. Кроме этого, в основе кулинарного искусства лежит принцип сочетания, так называемой «главной» и «дополнительной» пищи. Именно смешивание разных компонентов в блюде служило наглядной иллюстрацией общей гармонии, так называемого баланса двух противоположностей *инь – ян*.

Согласно вышеизложенному, можно заключить, что философия является не просто составной частью китайской культуры. На примере китайского искусства отчетливо видно, что философия и культура представляют собой абсолютно неразделимое синкретическое единство. Древнекитайская философия является фундаментом традиционной китайской культуры. Ее можно сравнить с цементом, которым смазаны все кирпичики в культуре. Философия, насквозь пропитавшая всю традиционную китайскую культуру, смогла осуществить претворение своих идей в жизнь, сформировав образ мыслей китайцев, сохранившийся до сегодняшних дней, при этом, став для китайского народа не просто наукой, но и жизнью во всех ее проявлениях.

Литература

1. Конфуцианское «Четверокнижие» (Сы шу) // Под ред. Л. С. Переломова. М., 2004.
2. Лукьянов А. Е. Лао-цзы и Конфуций: Философия Дао. М., 2000.
3. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи) // Под ред. А. М. Карапетянц. М., 1996.
4. Guo Ruoxu. Tuhua jian wen zhi [Все, что я видел и слышал о живописи] // Shanghai, 1964.
5. Laozi. Dao De Jing. Beijing, 2004.
6. Yang Jinhua. Zhongguo yishu [Искусство Китая]. Shanghai, 2008.
7. Yi Jing. Guilin, 2004.

Что такое Антипросвещение?

Человеку, хотя бы отчасти искушенному знанием контекстов, в сумме давших собирательное название «неклассической философии», хорошо известно, что в самой основе неклассики скрывается обширный проект *Антипросвещения*. Иными словами, неклассическая философия ориентирована в первую очередь на опыт переосмысления идеалов Просвещения.

Как понимать задачи Антипросвещения? Ведь приставку «анти» можно толковать двояко. С одной стороны, в некоем руссоистском ключе ее можно толковать как своего рода призыв «назад к варварству!» С другой, она может означать провал операции по просвещению Запада и содержать в себе намек на то, что Просвещения так и не произошло. Скажем сразу, что критика программы Просвещения имеет вполне определенную метапозицию и критериальный набор установок, а именно место, с которого критикуется Просвещение, может быть охарактеризовано довольно четко. Это место, с которого говорят: Просвещение оказалось недостаточно просвещенно. Во многом Антипросвещение имеет диалектический отпечаток: Антипросвещением стало Просвещение Просвещения (по аналогии с «отрицанием отрицания», которое, не будучи возвратом в предшествующую точку, является перемещением на новый синтетический уровень, в результате «снятия»).

Тогда Антипросвещение – это, с одной стороны, плач по несостоявшемуся Просвещению, а с другой, бунт против свершившегося Просвещения, но обманувшего надежды и чаяния с ним связанные. Это констатация того, что Просвещение имеет еще и некоторую изнанку, теневую сторону, своего рода «условия дьявола» за мнимые дары. В самом радикальном своем исполнении Антипросвещение заявит: Просвещение в том виде, в котором оно задает курс развития западно-европейской цивилизации от Платона до наших дней, есть программа опасная и вредная, ибо последствия ее разрушительны, а перспективы пугающи. Тогда просветить Просвещение означает то же, что обнаружить и обнародовать все его тайны. В конце концов, люди имеют право знать, какова истинная цена их просвещенности – «права знать».

Но прежде, чем идти дальше, надо дать ответ на вопрос «что же такое Просвещение?» Лучший ответ дан Кантом: «Просвещение есть мужество пользоваться своим умом» (1, 127). Человек может считать себя достигшим «совершеннолетия», если однажды он отважился пользоваться собственным разумом без посторонней помощи (без помощи Другого, в терминах неклассической философии). В противном случае человек даже достигнув преклонного возраста, останется «несовершеннолетним». «Просвещение – это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине – это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. *Sapere aude!* – имей мужество пользоваться собственным умом! – таков, следовательно, девиз Просвещения» (1, 127).

Определение, данное Кантом, станет абсолютно каноническим, и не соглашаться с Просвещением будет во многом означать не что иное, как оспаривать эту формулировку.

Первые возражения неклассиков касаются уже этой, самой общей, преамбулы. По их мнению, идея «совершеннолетия разума», при всем ее благородстве, является попросту утопией. Разум не автономен по самой своей природе – для того, чтобы он вообще начал мыслить он должен пройти серию опосредований: опосредование языком, опосредование ценностями, наконец, опосредование отлучением самого Разума от Неразумия. Каждое из них заключает в себе массу того, что не относится напрямую к «чистому разуму» и его бесперебойному функционированию. Все эти опосредования заключают в себе некий смысловой балласт – вместе с формальными правилами, структурирующими работу разума, они несут некие скрытые содержания, от которых разум в силу самого механизма опосредования становится зависим. К примеру, язык, без которого разум не может мыслить, т.к. мышление для начала есть опыт беседы с самим собой, привносит ту семантику, которая свойственна каждому определенному языку. Поэтому, будучи носителем разных языков, разум функционирует по-разному. Так представители разных культур будут мыслить неодинаково. Это будет происходить не потому, что разум одних достиг совершеннолетия, а других – еще нет, а потому, что, обращаясь к разуму, мы обращаемся к культуре, его сконструировавшей, а это, если следовать Канту, есть нарушение принципа автономии мышления. В свою очередь, то, где пройдет граница между разумностью и безумностью, зависит не от самого разума, а от того, что будет признано нормой, а что – отклонением от нее. А это, во многом, есть вопрос статистический, т.е. отсылающий к крайне переменчивой и тенденциозной исследовательской практике. В этом смысле «собственный разум», по мнению неклассиков, предстает, своего рода, оксюмороном – разум никогда не бывает «собственным», он не принадлежит самому себе, т.к. источник его структуры не в нем самом. Одним словом, в неклассической интерпретации формула Канта должна была бы звучать по-другому: «Имей мужество признаться, что ты никогда не пользуешься своим умом».

Однако, в идее «собственного разума» сокрыта еще одна хитрость. Допустим, разум может опереться на самое себя, допустим также, что его автономия и суверенитет вполне достижимы. Что это несет для самого Просвещения? Довольно опасные последствия – разум, который служит только себе, есть нечто худшее, чем разум, прибегающий к помощи поводырей и советчиков. «Чистый разум» именно потому, что он чист от любых внешних привнесений, есть еще и пустой разум – он бессодержателен, в этом залог его непредвзятости, а также воспетой Просвещением критичности. Но разум, который пуст, похоже, еще и глуп – ведь будучи бессодержательным (например, ценностно-нейтральным), он вряд ли сможет оценить то содержание, которое мы в него заложим. На каком основании, если он и есть свое собственное основание, он отличит преступность истребления душевнобольных, поддержание жизни которых нерационально, от экономической целесообразности утилизации отходов, сохранение которых также нерационально? Справится ли разум с этой задачей, будучи «чистым» и самодостаточным разумом? И не тождественны ли понятия беспредпосы-

лочки и беспринципности, если речь идет о рации?

В конечном итоге, неклассика стремится показать: опора на «собственный разум» или невозможна, или чревата скатыванием в цинизм. Если применить эти рассуждения к тем конкретным историческим событиям, которые, как мы сказали, и вызвали недоверие к безгрешности Просвещения, то надо сказать, что в первую очередь, явление национал-социалистического помрачения требовало внятных объяснений. Строго говоря, желая получить хоть какие-то пояснения, мы вольны выбирать между двумя ответами. Или мы должны сказать: «мир был достаточно рационален, чтобы допустить нацизм» или: «мир был слишком иррационален, чтобы не допустить нацизм». Выбрать один ответ из этих двух, значит решить, является ли нацизм рациональной или иррациональной доктриной. Какой ответ выбирают неклассические философы? В подавляющем своем большинстве первый (хотя всегда готовы признать тождество обоих этих ответов). Значительная часть неклассических авторов готова подписаться под утверждением: «фашизм был апофеозом рации». Впрочем, если рациональность мало чем отличается от иррациональности, тем хуже. Но как бы мы ни силились найти признаки неразумности в идеях мирового господства, необходимости уничтожения бесполезных и вредных граждан или принятия во внимание расовых отличий – вряд ли нам это удастся. Все то, что составляло суть идеологии тоталитаризма и нацизма прекрасно укладывается в логические рамки и вовсе не выглядит безумием. Безумие, скорее, заключается в том, чтобы верить в тождество разумного и человеческого.

Из этого соображения следует важнейший для критики программы Просвещения вывод. Неклассике, которая как мы сказали, ставит перед собой цель просветить Просвещение, важно продемонстрировать – апелляция к таким связкам как «Просвещение-гуманизм – рациональность», «разумность – моральность – человеколюбие», «мужество пользоваться собственным разумом – мужество быть милосердным» и пр. наивна и опасна.

Как пишет Фуко: «Я думаю, что мы не должны поддаваться этому интеллектуальному и политическому шантажу – “быть за Просвещение или против него?”; нужно избегать исторической и моральной путаницы, смешивающей тему гуманизма и вопрос о Просвещении [...] Существовал гуманизм, выступавший как критика христианства или религии вообще; существовал христианский гуманизм, противопоставлявшийся аскетическому и гораздо более теоцентрическому гуманизму (каким он был в XVII веке). В XIX веке существовал гуманизм, настроенный недоверчиво, враждебно и критически по отношению к науке, и в то же время – другой гуманизм, который, напротив, связывал свои надежды с этой же самой наукой. Марксизм выступал как гуманизм, также как экзистенциализм и персонализм; было время, когда гуманистические ценности представлялись национал-социализмом, и когда сталинисты также заявляли, что они являются гуманистами. Из этого следует не то, что нужно отбросить все, что объявляло о себе как о гуманизме, но то, что сама по себе тематика гуманизма слишком уступчива, слишком разнородна, слишком неопределенна, чтобы служить осью рефлексии» (2, 143).

Если мы верим в то, что каждый раз прислушиваясь к голосу разума, слышим голос собственной совести, то мы просто искренне заблуждаемся. Разум не

дает никаких гарантий, и не существует никакого автоматически достигаемого морального просветления в случае регулярного обращения к собственному разуму. «Быть Просвещенным» включает в себя обязательную этическую составляющую, но «быть самым рациональным» и «быть самым нравственным», увы, не одно и то же. Подобные же связки, обещая нам мнимую простоту и ясность в выборе поступка, попросту снимают с нас всякую этическую ответственность за свои решения и действия.

На этом, впрочем, претензии неклассиков не заканчиваются. Еще одним выпадом против Просвещения является обвинение его в политической небеспристрастности или попросту в склонности к «политике двойных стандартов». Поставим простой вопрос – как согласуются идеалы Просвещения и реальная гражданская практика? Иначе говоря, что значит «быть просвещенным человеком», т. е. уметь пользоваться своим умом и «быть гражданином своего отечества», т. е. следовать законам государства? Римляне, давшие нам эйдетические образцы государственности и законности, говорили: «*Dura Lex sed Lex*». Беспрекословное следование Закону является важнейшей добродетелью человека и гражданина. Согласно ли с этим Просвещение или позиция просвещенного человека будет идти вразрез с его гражданским долгом? Для начала попробуем увидеть, имеется ли здесь некий конфликт. С одной стороны, Просвещение учит нас ничего не принимать на веру, не подчиняться авторитетам, ничего не бояться, что бы ни случилось прибегать к собственному разуму, всегда занимать критическую позицию и при необходимости бойкотировать то, с чем мы решительно не согласны. С другой стороны, человек, будучи гражданином и субъектом права, обязан не рассуждать и размышлять, а действовать в соответствии с законами своего государства. Как видим некоторый конфликт, или, по меньшей мере, несовпадение позиций налицо. Какая же из этих двух жизненных стратегий подойдет для просвещенного человека? Согласно Канту, во избежание противоречий и недоразумений надо разделять т. н. «частное применение разума» и «публичное применение разума». Частное применение разума требуется нам, когда мы, в качестве субъектов права и граждан своего государства исполняем свой обыденный гражданский долг и возложенные на нас обществом обязательства. Например, платим ли мы налоги, ходим на работу или голосуем на выборах, мы применяем свой разум в частном порядке. В случае же публичного применения разума, мы, в свободное от своих профессиональных и гражданских обязанностей время, можем использовать имеющееся у нас право голоса и свободы высказывания собственного мнения. Скажем, если я выхожу на улицу, чтобы поддержать митинг в защиту чьих-либо интересов, я применяю свой разум публичным образом. Тонкость этого различия в том, что на уровне частного применения разума человек, как бы он ни сочувствовал принципам Просвещения, не волен высказывать свое мнение, если оно идет вразрез с принятыми нормами. Будучи носителем частного разума, человек не должен ни словом, ни тем более действием, выражать свое несогласие с существующими порядками. «Частным применением разума я называю такое, которое осуществляется человеком на доверенном ему гражданском посту или службе. Для некоторых дел, затрагивающих интересы общества, необходим механизм, при помощи которого те или иные члены общества могли бы вести себя пассивно, чтобы правительст-

во было в состоянии посредством искусственного единодушия направлять их на осуществление общественных целей или, по крайней мере, удерживать их от уничтожения этих целей. Здесь, конечно, не дозволено рассуждать, здесь следует повиноваться» (1, 131). Но такие суровые ограничения могут заставить нас видеть в человеке Просвещения не свободную и автономную личность, а скорее раба. Кант дает нам понять, что это, конечно же, не так. В отличие от раба у человека Просвещения есть возможность публичного применения разума, благодаря которому он волен высказывать любое свое мнение и выражать любое свое отношение к властям.

Чтобы лучше понимать логику Канта, приведем пример, из которого будет ясна его мотивация в вопросе разделения разума на два типа применения. Допустим, мы не согласны с фискальной политикой нашего государства – налоги взимаются неоправданно и вместо того, чтобы пополнять общественную казну, расходуются на личные нужды чиновников. Что я должен делать в подобной ситуации? Ответ Канта гласит: продолжать платить налоги. Я не вправе бойкотировать действия властей по распределению налогового бремени, даже в том случае если они вызывают у меня острейшее негодование. Но я могу, и даже в каком-то смысле обязан, выразить свое мнение против злоупотреблений властей в любой публичной форме. Я могу ходить на митинги, писать обличительные статьи и провозглашать с трибун свое возмущение, но не вправе уклоняться от уплаты налогов, полагая, что таким образом могу выражать свой протест. Ход кантовских рассуждений вполне понятен – если каждый человек будет уклоняться от уплаты налогов только на основании своего несогласия с действующим законодательством, то общество довольно быстро придет к краху. Протестуя, мы не должны складывать с себя гражданские обязательства, т.к. во-первых, в результате этого могут пострадать невинные граждане, а во-вторых, наступит хаос столь 크омешный, что в нем уже нельзя будет навести никакого порядка.

Подобная логика вызывает ярость и раздражение у большинства представителей неклассической философии. Точка зрения Канта представляется им малодушной и угоднической властям демонстрацией лояльности к любым их действиям. Она также мыслится как своего рода символический знак глубокого лицемерия, печать которого стоит на всем Просвещении: «священнослужитель обязан читать свои проповеди ученикам, обучающимся закону божьему, и своим прихожанам согласно символу церкви, ибо он с таким условием и назначен. Но как ученый, он имеет полную свободу, и это даже его долг – сообщать публично все свои тщательно продуманные и благонамеренные мысли об ошибках в церковном символе и свои предложения о лучшем устройстве религиозных и церковных дел. В этом нет ничего такого, что могло бы мучить его совесть» (1, 135). Максима, которая предписывает нам «рассуждать только при условии беспрекословного подчинения», бросает тень на идеалы рациональности, заставляя нас подозревать, что разум есть только то, что служит сильнейшему. В частности, в своей работе «Что такое Просвещение?» Кант, будучи прусским подданным, откровенно одобряет политику тогдашнего короля Пруссии Фридриха Великого, которому, собственно и приписывается реплика, которую Кант готов объявить девизом Просвещения: «Рассуждайте сколько угодно и о чем

угодно, только повинуйтесь!» «В этом отношении наш век есть век просвещения, или век Фридриха. Однако только тот, кто, будучи сам просвещенным, не боится собственной тени, но вместе с тем содержит хорошо дисциплинированную и многочисленную армию для охраны общественного спокойствия, может сказать то, на что не отважится республика: рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!» (1, 136).

В конечном итоге неклассики скажут – Просвещение только просвещает нас в том, что Закон является бессмысленной машиной, которой надо беспрекословно подчиняться. Если воспользоваться терминологией Канта, то Закон попросту предстает ноуменальной силой, а его требования совпадают с ноуменальными моральными императивами. Иными словами, Закон не лежит в области эмпирического, мы не вправе вмешиваться в его работу, и, к примеру, делом выражать свой гражданский протест – бойкотировать неприемлемые действия властей и не подчиняться приказам, которые считаем преступными. Мы можем быть просвещенными гражданами, но только если безоговорочно принимаем условия существования императивов власти – «подчиняйся, просто потому, что надо подчиняться».

После таких искренних заявлений именитых классических философов о том, что с властью лучше не ссориться, неклассические философы заметно теряют в своем уважении к авторитету классики. Они не устают подчеркивать, что выражать свою гражданскую позицию надлежит любыми доступными средствами – от стихийных бунтов до спланированных переворотов.

Неклассическая философия, впрочем, не была бы философией, если бы не пыталась найти ответ на вопрос о том, почему проект Просвещения так умеренно революционен. Это, ни в коем случае не следует связывать с личными качествами упомянутых выше классических философов – недостаточной отвагой, незрелой гражданской позицией или корыстными интересами. Скорее причину надо искать в самом Просвещении. Следует проанализировать, какие задачи оно выполняло «на самом деле» и почему именно под его патронажем творились многочисленные безобразия XX столетия? Ответ на этот вопрос заключается в том, что Просвещение являлось и, в определенном смысле, является официальной идеологией власти. Просвещение есть дискурс самой власти, т. е. содержит в себе все необходимое для ее поддержания.

Во-первых, Просвещение несло в себе идею тотального контроля. Это совсем не удивительно, ибо в этом и состоит работа разума – все понимать, а понимать, значит контролировать. Во-вторых, Просвещение, пусть и неявно, делало ставку на трансцендентального субъекта – именно его разум принимался во внимание, когда речь шла о «мужестве пользоваться своим умом». Однако трансцендентальный субъект, по Канту, есть тот, кто отвечает западноевропейскому представлению о рации – представители других культур в такое представление плохо вписываются. В-третьих, Просвещение, как мы видели, давало иллюзию свободы выражения своего мнения, но никакой серьезной угрозы для власти не представляло.

Отсюда уже вполне отчетливо вытекает то, что получила Европа к середине XX в.:

1) тоталитаризм, как навязчивую идею всеобщего контроля и надзора;

- 2) такой антропологический принцип определения «человека», при котором добрая половина людей на земном шаре не может быть признана людьми;
- 3) лояльность к власти, т. е. ограничение разума в пределах одних только разговоров.

Литература

1. *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Собр. соч.: В 8 тт. / Под ред. *А. В. Гулыги*. Т. 8. М., 1994.
2. *Фуко М.* Что такое Просвещение? // Интеллектуалы и власть. Т. 1. М., 2002.

В. В. Горбатов (Москва, НИУ ВШЭ)

Борьба за метасемантику: двумерный подход

1. Естественный язык: «медиум» или «исчисление»?

В последней четверти XIX в., когда аристотелевская логика стремительно теряла почву под ногами, и на свет появлялись, провоцируя друг друга, разнообразные формы релятивизма, скептицизма и субъективизма, родилась радикально новая логическая наука, методологические и философские предпосылки которой до сих пор не исследованы до конца.

Одним из наиболее плодотворных инструментов в исследовании этого критического для европейской мысли периода стало предложенное ван Хейеноортом разделение двух идейно противоположных концепций логического: «логика как универсальный язык» и «логика как исчисление» (5). Первую он называет также «логицистской» и возводит к Г. Фреге; вторую характеризует как «алгебраическую» и связывает с именами Дж. Буля и Ч. С. Пирса. В своей работе франко-американский философ пришел к парадоксальному выводу: несмотря на то, что линия Фреге официально считается основной и преобладающей, на самом деле эта концепция увела логическую науку настолько далеко в сторону, что единственным выходом на сегодняшний день видится «радикальный разрыв с фреге-расселовским подходом к основаниям логики и возврат, или, по крайней мере, связь с до-фрегевской или не-фрегевской логикой» (5, 328).

Развивая идеи ван Хейеноорта, Мартин Куш (3) и Я. Хинтиikka (2), (6) отмечают, что спор этих двух концепций в первой половине XX века вышел далеко за пределы собственно логики и оказался теснейшим образом связан с более глубокой проблемой – проблемой соотношения языка, мира и мышления. «Более общо, и, пожалуй, более точно мы могли бы дать им другие названия: концепция языка как неустранимого посредника коммуникации (сокращенно: «язык как медиум») и концепция языка как исчисления», – пишет Хинтиikka (6, 716). Характерно, что представление о языке как универсальном посреднике, можно найти не только у Фреге, Витгенштейна, Тарского, Карнапа, Куайна или Хомского, но даже и у таких далеких от аналитической традиции мыслителей как Хайдеггер, Гадамер и Деррида.

«Согласно универсалистскому подходу, – пишет Хинтиikka (2, 47), – я не могу обсуждать в моем языке отношения, связывающие его с миром. Эти отношения составляют значения слов и других выражении моего языка. Их совокупность есть то, что известно в качестве семантики этого языка. Тем самым одним из наиболее важных следствий универсалистской позиции является невыразимость семантики». Важно подчеркнуть, что невыразимость отнюдь не

означает невозможность. Напротив, ничто так не способствовало развитию и усовершенствованию технического аппарата современной семантики, как убеждение в том, что этот аппарат представляет собой не только то, с помощью чего мы говорим о мире, но и, в пределе, он есть все то, что мы вообще можем о мире сказать. Благодаря работам Фреге, Витгенштейна, Тарского у нас есть прекрасная машина для систематического выведения значений лингвистических выражений из условий их истинности, и наоборот. Проблема в том, что, в конечном счете, семантика без метасемантики превращает нас в «семантиков без семантики», потому что мы до сих пор не знаем, как пустить эту машину в ход.

В обоснование тезиса о невыразимости семантики зачастую приводится, среди прочих (*), так называемый прагматический аргумент, на котором я хотел бы сейчас заострить внимание в силу его принципиальной важности для понимания последующих контрверзов. Согласно этому аргументу, мы не можем отделить себя от своих понятий, поскольку у нас нет возможности остановить нашу концептуальную практику без их утраты. Другими словами, невозможность рационального теоретизирования о семантике связана с динамической, процессуальной природой нашей языковой активности. Однако, замечает Хинтиikka, «не видно причины, почему понятия, которыми мы должны владеть, для того чтобы говорить о нашем языке, не могут также иметь подоплеку в человеческой активности» (2, 48). На самом деле, мы постоянно строим рациональные модели семантики тех или иных используемых нами фрагментов естественного языка, помногу раз в день попадая в ситуации интерпретационной неопределенности и успешно преодолевая их! Такая практика – практика сопоставления различных допустимых в конкретном контексте интерпретационных конструкций и рационального выбора между ними – свидетельствует о том, что у нас все-таки имеются, пусть и не всегда оформленные систематическим образом, но вполне разумные и работающие представления о базовых семантических отношениях нашего собственного языка.

2. Мир как объект и как условие языковой коммуникации

Один из главных тезисов данной статьи заключается в том, что преодоление универалистской парадигмы было и является насущной задачей не только логики как частной философской дисциплины, и даже не только аналитической философии, но любой рациональной философии, ставящий своей целью объяснение того, как соотносится мир с тем, что мы мыслим и говорим о нем (и в нем).

В качестве простого, но яркого примера можно привести эволюцию концепции неопрагматизма. Триумфальную славу этой концепции принесли пионерские и вдохновляющие работы Куайна – пожалуй, нигде более в философии XX в. мы не найдем столь радикального выражения идеи языка как универсального посредника: пока языка нет, ничего не может быть сказано; когда он есть, сказано может быть уже не все. Однако тезис о невыразимости семантики у Куайна простирается и еще дальше: речь идет не просто о недоопределенности семантического значения выражений языка его собственными концептуальными средствами, но о радикальной неопределенности значения вообще, о «непостижимости референции». Неопределенность перевода естественным образом выливается у него в онтологическую относительность: неуловимый гавагай заставляет признать, что никакой метафизической реальности помимо нашего языка и за его пределами, собственно, не существует (ибо все, что мы можем

сказать о последней, выводится из особенностей первого).

Но уже его ученик Дэвидсон приходит к парадоксальному выводу, что разрушительные для объективистской онтологии следствия куайновской семантической концепции невозможно вывести так, чтобы они были последовательными и одновременно непротиворечивыми. Он обвиняет своего учителя в приверженности «третьей догме» эмпиризма, согласно которой можно провести четкое различие между концептуальной схемой нашего языка и его эмпирическим содержанием. Не существует никаких непосредственных эмпирических данных, которые служили бы основанием знания и значения.

По мнению Дэвидсона, Куайн недооценил всю сложность связи между истиной и значением, не увидел онтологических обязательств в прагматических принципах интерпретации. В частности, принцип доверия (*charity*) – при интерпретации неизвестного нам языка, мы должны допускать, что его носители придерживаются во многом таких же представлений, что и мы, и эти представления в большинстве своем являются истинными, – Дэвидсон предлагает считать не просто удобной эвристической максимой, расширяющей возможности интерпретации, но фундаментальным ее условием. Это значит, что интерпретатор вынужден обеспечивать столько согласия с носителями другого языка, сколько нужно для придания смысла его собственным приписываниям и интерпретациям, и следовательно, именно общая картина мира создает общий язык, а не наоборот.

Какие же онтологические выводы можно сделать из принципа доверия, если относиться к нему в достаточной степени серьезно? По мнению Дэвидсона, эти выводы должны привести нас к построению метафизики нового типа: «если при построении теории истины требуется явная ссылка на говорящих и окружающие условия, то из предположения, что общие особенности языка отображают объективные особенности мира, мы должны заключить, что подходящая метафизика на центральное место поставит идею человека (говорящего), локализованного в обычном пространстве и времени» (1, 358).

Таким образом, преодоление универалистской концепции языка идет у Дэвидсона через переосмысление понятия «мира», который становится не только предельным референтом тотальности лингвистических выражений, но и местом интерпретационной встречи говорящего и его адресата – неустранимым локальным контекстом, в отсутствии которого событие понимания не могло бы в принципе состояться. Этот мир – мир успешно коммуницирующих агентов – остается единым, и в то же время выступает сразу в двух несовместимых ипостасях. Подобное самоудвоение-в-тождественности представляется мне общей логической схемой, с помощью которой можно отбросить парадигмы «язык как универсальный посредник» и освободить место для принципиально новой постановки вопросов о языке, значении и истине.

3. Двумерная семантика

В этой связи полезно будет обратиться к теоретическому аппарату так называемой «двумерной семантики» (*two-dimensionalism*, 2-димиенсионализм), который сложился еще в 80-х гг. прошлого века и приобрел особую популярность за последнее десятилетие. Этот аппарат широко используется сегодня в связи с дискуссиями о роли концептуального анализа в философии, о соотно-

шении понятий мыслимости и (метафизической) возможности, о редукционизме и априоризме. Но наиболее удачным приложением семантики подобного рода считается объяснение природы открытых Крипке «смешанных истин» – необходимых апостериорных и контингентных априорных суждений.

Технически 2-дименсионализм является разновидностью семантики возможных миров, где каждое из измерений задается в терминах возможных миров и отношений между ними. В отличие от карнаповской семантики, где экстенционалы выражений варьируются по мирам, а интенционалы остаются стабильными, двумерный подход допускает также варьирование интенционалов. Если интенционалы традиционно представляются как функции из множества возможных миров в множество экстенционалов, то теперь у нас появляются еще и функции из множества возможных миров в множество интенционалов.

На мой взгляд, двумерный подход следует понимать, прежде всего, как попытку компромисса между двумя идейно противоположными подходами к объяснению значения или содержания языковых единиц: один из них трактует значение выражения в терминах условий истинности высказываний, в которые данное выражение входит, другой – в терминах условий употребления данного выражения, что особенно важно при анализе феноменов когнитивной значимости и контекстной зависимости.

Действие двумерной семантики удобно иллюстрировать матрицами, в которых одно и то же множество миров представлено одновременно и в верхней горизонтали, и в левой вертикали. Возьмем типичный случай необходимого апостериори, утверждение «Геспер = Фосфор». В рамках одного и того же приписывания значений данным именам (одного контекста, или одной эпистемической перспективы – w_1) данное истинно во всех возможных мирах (вся горизонтальная строка). В то же время, если допустить варьирование контекстов (w_2 , w_3), то найдутся миры, где имена «Геспер» и «Фосфор» обозначают различные объекты – в этих строках будет повсюду значение «ложь».

		С-трактовка		
		w_1	w_2	w_3
А-трактовка	w_1	И	И	И
	w_2	Л	Л	Л
	w_3	Л	Л	Л

Миры в колонке слева (1-е измерение) обычно трактуются как эпистемические альтернативы, или контексты употребления (поскольку познание и коммуникация всегда осуществляются какими-то агентами, здесь можно говорить о субъект-центрированных мирах, или тройках <мир, агент, момент времени>). В верхней же строке (2-е измерение) миры берутся как онтологические альтернативы – способы, каким мир мог бы быть. Некоторые авторы предпочитают говорить, что левая колонка содержит миры, рассмотренные как актуальные (А), а верхняя строка – миры, рассмотренные как контрфактические (С). Соответственно, если диагональ рассматривать как особую разновидность интенционала – «первичный интенционал» (А-интенционал), инвариантный в рамках всей модели, – то горизонтальные строки можно трактовать как производные – «вторичные интенционалы» (С-интенционалы), полученные путем подстановки на место актуального мира его эпистемических или прагматических альтернатив.

Как правило, двумерный подход, – и в частности, одинаковость значений в диагонали 2D-матрицы, – связывается с априорностью, порождаемой использованием тех или иных категорий языковых выражений (индексикалы у Д. Каплана, описательные имена у Г. Эванса, выражения с оператором «актуально» у М. Дэвиса и Л. Хамберстоуна). Более поздние версии (Д. Чалмерс, Ф. Джексон, Д. Льюис и др.) отличаются тем, что распространяют понятие априорности на все виды выражений (поэтому данный подход еще называют «обобщенным 2-димиенсионализмом»).

Вот как, например, выглядит матрица контингентного априорного предложения «Я здесь», содержащего индексикалы:

		С-трактовка		
		w_1	w_2	w_3
А-трактовка	w_1	И	Л	Л
	w_2	Л	И	Л
	w_3	Л	Л	И

Нетрудно видеть, что в диагонали это утверждение стабильно принимает значение «истина», хотя значение индексикалов «я» и «здесь» может как угодно варьироваться в зависимости от выбора контекста (в данном случае – прежде всего субъекта, относительно которого центрированы эпистемические / прагматические альтернативы).

4. Почему дорога в ад вымощена первичными интенционалами

В литературе встречаются различные варианты деления двумерных семантик – на эпистемические и контекстные, узкие и обобщенные, гомогенные и гетерогенные и т. д. (4; 7; 8). Но наибольшую важность в рамках данной статьи представляет отстаиваемое Р. Столнейкером деление 2-димиенсионализма на «семантический» и «метасемантический». К сторонникам семантического подхода следует отнести в первую очередь Д. Каплана, а также, с некоторыми оговорками, большую часть приверженцев эпистемологической интерпретации – Д. Чалмерса (4), Ф. Джексона, Д. Льюиса и др.; «метасемантический» подход защищают Р. Столнейкер и Т. Болдуин (8).

Основное различие между этими двумя подходами заключается в том, что семантическая версия 2-димиенсионализма считает базовыми диагональные, или «первичные» интенционалы, а горизонтальные, или «вторичные» признает производными – как в семантическом, так и в эпистемическом отношении (**). На практике это будет означать, например, что сначала агент получает познавательный доступ к абстрактной пропозиции, а уже потом, в зависимости от имеющегося контекста, подставляет на место пробелов имена конкретных индивидов и мест. Таким образом, контекст вступает в игру уже после того, известны как общие контуры возможной интерпретации.

Метасемантический вариант 2-димиенсионализма, напротив, снабжает субъекта эпистемическим доступом лишь к предельно конкретным пропозициям, интерпретация которых с самого начала включает информацию о контексте употребления. Но при этом за субъектом остается возможность переинтерпретировать имеющуюся у него пропозицию, если коммуникативная ситуация свидетельствует о нарушении неких общих принципов логической прагматики – в частности, какой-либо из грайсовых максим. Таким образом, базовыми семан-

тическими значениями являются горизонтальные интенционалы, диагональные же представляют собой лишь *ad hoc* переинтерпретации, к которым мы прибегаем, когда стандартные горизонтальные интенционалы делают утверждения субъекта неинформативными (необходимо истинными или необходимо ложными). Они представляют собой лишь теоретическую абстракцию, производную от множества горизонтальных интенционалов, которые совместимы с частичной неосведомленностью субъекта о горизонтальных интенционалах используемых им выражений.

Переворачивая порядок объяснения, Столнейкер трансформирует метафизический вопрос «как необходимые предложения могут быть апостериорными?» в прагматический: «как получается, что необходимые предложения могут быть использованы для того, чтобы передавать контингентную информацию?» «Мой проект, – пишет он, – начался с допущения, что стандартная семантика [...], в сущности, верна – нужно было только согласовать этот факт с тем, что предложения, которые согласно этой семантике являются необходимыми, тем не менее, могут быть использованы для передачи контингентной информации. Диагонализация трактовалась как переинтерпретация – интерпретация, паразитирующая на стандартной интерпретации, которая, согласно моему предположению, дает правильные результаты относительно того, что выражается и передается в нормальных случаях» (7, 305).

Еще одним важным различием между «семантическим» и «метасемантическим» подходами является понимание интенциональности. Первый – располагает проблему интенциональности на уровне А-интенционалов, которые тогда трактуются как подлинные когнитивные значения выражений (правда, проявляющиеся по-разному в зависимости от контекста); второй – на уровне С-интенционалов, которые являются содержанием мысли и когнитивным значением выражений в нормальном случае, т. е. в ситуации, когда ни один из коммуникантов не заблуждается относительно обстоятельств коммуникации. Первый трактует диагональные интенционалы в интерналистском ключе – как нечто, детерминированное внутренними свойствами говорящего или мыслящего агента, и посему доступные ему *a priori*; в то время как второй объясняет эпистемический доступ к семантическому содержанию выражения экстерналистским образом – как вопрос наличия надлежащей каузальной связи между говорящим и тем предметом, о котором он говорит.

«Было бы прекрасно, – иронизирует Столнейкер, – если бы мы имели нейтральный язык с внутренним образом детерминированной семантикой – язык, который не требовал бы никаких фактуальных допущений для его интерпретации, но при этом мог бы дать полное описание действительного мира, и всех возможных миров. Было бы прекрасно, если бы существовало чистое эпистемическое пространство, к которому мы имели бы априорный доступ, и с помощью которого могли бы локализовать наши несогласия с тем, как должен выглядеть актуальный мир. Но я не думаю, что все это возможно. Единственный способ, как мы можем описать мир – это использовать материалы, которые актуальный мир предоставляет нам – вещи, свойства и отношения, которые мы в нем находим. [...] Семантические и фактуальные вопросы оказываются переплетены, и в этом заключается проблема» (7, 319).

Подводя итог, стоит отметить, что метасемантический 2-димиенсионализм является очевидным и закономерным выражением того антиуниверсалистского поворота в аналитической философии, которым ознаменовались последние десятилетия XX в. Данный подход, находясь общим в русле натурализации логической семантики, дает нам неплохой способ описания тех проблем, которые проистекают из смешения фактуальной и семантической информации, а также некоторые ресурсы для их решения.

Примечания

(*) Разбор и опровержение других аргументов в пользу универсализма – аргумента анализа и, в особенности, аргумента контекстной независимости, – можно найти в работах Я. Хинтикки, например, в (2).

(**) Резко критикуя «семантическую» версию двумерной семантики Столнейкер берет броский эпиграф к своей статье (8): «*Hell is paved with primary intensions*».

Литература

1. Дэвидсон Д. Метод истины в метафизике // Аналитическая философия: становление и развитие / Под ред. А. Ф. Грязнова. М., 1998.
2. Хинтикка Я. Проблема истины в современной философии // Вопросы философии. 1996, № 9.
3. Kusch M. Language as calculus vs. language as universal medium: a study in Husserl, Heidegger, and Gadamer. Dordrecht: Springer, 1989.
4. Chalmers D. Two-dimensional semantics // Lepore E., Smith B. (ed.) Oxford Handbook of the Philosophy of Language. Oxford: Oxford University Press, 2006.
5. Heijenoort, J. van. Logic as calculus and logic as language // Synthese. Vol. 17. 1967.
6. Hintikka J. Lingua Universalis vs. Calculus Ratiocinator. An ultimate presupposition of Twentieth-century philosophy. Dordrecht: Kluwer, 1997.
7. Stalnaker R. Assertion revisited. On the Interpretation of Two-Dimensional Modal Semantics // Philosophical Studies. Vol. 118. 2004.
8. Stalnaker R., Baldwin T. On Considering a Possible World as Actual // Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volumes. Vol. 75. 2001.

Ю. В. Горбатова (Москва, НИУ ВШЭ)

Зло и всемогущество

Мы должны признать, что бог или хочет удалить зло из мира и не может, или может и не хочет, или, наконец, и может и хочет. Если он хочет и не может, то это – бессилие, что противно природе бога. Если он может и не хочет, то это свидетельство злой воли, что не менее противно природе бога. Если он и хочет, и может, что является единственным из предположений, которое может быть применено к богу, то почему же в таком случае на земле существует зло?

Эпикур

В мире есть зло. В мире много зла. В мире много ужасающего зла. Это легко сказать, но за словами лежат события, к которым сложно относиться равно-

душно. Никто не смог выразить этого более ярко и выпукло, чем Ф. М. Достоевский устами Ивана Карамазова: «Я клоп и признаю со всем принижением, что ничего не могу понять, для чего все так устроено. [...] Не для того же я страдал, чтобы собой, злодействами и страданиями моими унавозить кому-то будущую гармонию. Я хочу видеть своими глазами, как лань ляжет подле льва и как зарезанный встанет и обнимется с убившим его. Я хочу быть тут, когда все вдруг узнают, для чего все так было. На этом желании зиждуются все религии на земле, а я верую. [...] Пока еще время, спешу оградить себя, а потому от высшей гармонии совершенно отказываюсь. Не стоит она слезинки хотя бы одного только того замученного ребенка, который бил себя кулачком в грудь и молился в зловонной конуре своей неискупленными слезками своими к «боженьке»! Не стоит, потому что слезки его остались неискупленными. Они должны быть искуплены, иначе не может быть и гармонии. Но чем, чем ты искупишь их? Разве это возможно? Неужто тем, что они будут отомщены? Но зачем мне их отмщение, зачем мне ад для мучителей, что тут ад может поправить, когда те уже замучены. И какая же гармония, если ад: я простить хочу и обнять хочу, я не хочу, чтобы страдали больше. И если страдания детей пошли на пополнение той суммы страданий, которая необходима была для покупки истины, то я утверждаю заранее, что вся истина не стоит такой цены».

Христианская религия должна уметь отвечать и на подобные вызовы. Атрибуты, приписываемые Богу (всеблагость, всемогущество, всезнание), ограничивают теологов при попытках объяснить, отчего же в мире все-таки есть зло. Поскольку Бог всемогущ, невозможно допустить наличие в мире двойственной Богу силы, которая была бы повинна во всех ужасах, которые происходят в мире (*). Итак, Бог есть и зло есть, а силы, на которую можно было бы переложить ответственность за это зло, нет. Таким образом, имеет место несовместимость двух положений дел: всемогущий и всеблагый Бог не должен допускать зло и, в то же самое время, зло все-таки имеет место.

Исторически сложились два решения указанной выше дилеммы. Атеисты полагают, что зло есть, а Бога нет. То, что зло есть – факт эмпирический, в то время как существование Бога никакими эмпирическими фактами не подтверждается. Верующие же полагают прямо противоположное – Бог есть, а зла нет. Нет в том смысле, что оно не имеет самостоятельного существования, но представляет собой только отсутствие, недостаток добра. Недостаток этот возникает вследствие грехопадения человека и проявления его слепой свободной воли. Свободная воля была дана человеку Богом, дабы он мог осознанно пребывать в Боге, однако вышло иначе. Теперь свободная воля – это не только дар, но и проклятие человека. И даже всемогущий и всеблагый Бог не может теперь предотвратить зло, творящееся в мире, хотя и не Он является его причиной.

В современной аналитической теологии в качестве стандартных объяснений, почему кто-либо не может предотвратить зла приводится следующий список аргументов:

- 1) Есть возможность предотвратить зло, но нет знания о том, что зло имеет место;
- 2) Есть знание о том, что зло имеет место, но нет возможности его предотвратить;

- 3) Есть знание о том, что зло имеет место и есть возможность его предотвратить, но нет осознания того факта, что такая возможность действительно есть;
- 4) Есть знание, возможность и осознание этой возможности, но осуществление этого зла приведет к добру.
- 5) Есть знание, возможность и осознание этой возможности, но предотвращение этого зла предотвратит так же и наступление добра, ценность которого превышает свершаемое зло (**).

Очевидно, что первые три утверждения применимы к человеку, но не применимы к Богу, поскольку посягают на его всемогущество (2) и всезнание (1 и 3). В связи с этим Нельсон Пайк вводит понятие «достаточного морального основания» (*sufficient moral reason*) – такое основание (и только оно) может служить объяснением не-предотвращения зла. Однако, по его мнению, для людей такие основания есть «только потому, что они ограничены. Из того, что есть достаточные моральные основания допустить страдания, следует наличие некоторого недостатка в силе или знаниях» (9, 188).

Пункты 4 и 5, казалось бы, как раз формулируют те достаточные моральные основания, которые позволяют Богу допускать зло. Однако, по мнению Джона Мэки и Генри МакКлоски, ничто не является для Бога достаточным моральным основанием, чтобы допускать страдания, ведь у него нет и не может быть никакого недостатка в силе или знании. Мэки полагает, что для всемогущего Бога не составило бы труда создать таких людей, которые всегда бы свободно выбирали только добро и никогда – зло. МакКлоски, напротив, уверен, что Богу, как существу всемогущему, стоило бы так продумать план сотворения мира, что в нем в принципе не было бы места страданиям. Оба они считают, что три существенных для теизма положения:

- А. Бог всемогущ;
- В. Бог всеблаг;
- С. Зло существует, –

являются несовместимыми по истинности: если любые два истинны, третье автоматически оказывается ложным. То есть, решить создавшуюся проблему можно либо «законными» способами, которые явно отвергают, но имплицитно продолжают принимать все три положения, либо «незаконными» способами, которые, напротив, явно принимают все три положения, хотя на деле отвергают, по крайней мере, одно из них (***).

Важно, что противоречие, которое надо решать, не является очевидным. Мэки отмечает: «Как бы то ни было, противоречие не возникает немедленно. Чтобы продемонстрировать его, нам потребуется несколько вспомогательных посылок или, возможно, несколько квази-логических правил, которые соединят термины «добро», «зло» и «всемогущий». Эти вспомогательные принципы таковы: добро всегда противостоит злу таким образом, что исключает зло настолько, насколько оно в силах; и для всемогущего существа нет никаких пределов его возможностям сделать что-либо» (6, 200–201).

Если понимать всемогущее существо таким образом, то есть полагать его всемогущество абсолютным, то, действительно, проблема зла встает в полный рост. Более того, вряд ли можно говорить о том, что при таком подходе она в

принципе может иметь решение. В конечном счете, сам Мэки признает, что решить проблему действительно можно только двумя способами: 1) ограничить всемогущество или 2) полагать Бога вне времени. Первый кажется ему недопустимым, а второй разочаровывает, поскольку тогда, с его точки зрения, теряется принципиальная возможность приписывать Богу хоть какие-то свойства, в том числе и всемогущество.

Алвин Плантинга, как известно, второй способ тоже не жалует. Идея, что Бог может находиться вне времени, кажется ему чрезвычайно странной, и он удивляется, что такая мысль вообще пришла в голову «средневековым» теологам. Он рассуждает следующим образом: «Жизнь Бога не имеет конца (и не имеет начала). Бог всегда существовал и всегда будет существовать. Кроме того, Его знание не имеет временных ограничений [...] Но добавлять к этому, что Он каким-то образом является еще и вневременным, находится каким-то образом вне времени – означает напрашиваться на множество ненужных трудностей. Ни в Библии, ни в священных текстах ничто не указывает на это чрезвычайно темное обстоятельство. В то же время многое, *prima facie*, указывает на обратное. Бог говорил с Авраамом и делал это, конечно, при жизни последнего. Бог создал Адама и Еву и сделал это, безусловно, до того, как создал, к примеру, Бертрана Рассела [...] Тогда, надо полагать, Бог действует во времени, действует в разные времена, и совершает одни действия перед тем, как совершает другие» (10, 45–46).

При этом идея ограничения понятия «всемогущий» Плантинге как раз близка. Удивительно, но, взяв за основу рассуждения выражение Мэки о том, что «добро всегда противостоит злу таким образом, что исключает зло настолько, насколько оно в силах», Плантинга отправляется в «обратный путь» и стремится перефразировать это выражение так, чтобы оно стало «необходимо истинным». В то время как сам Мэки убежден, что Бог является существом, на всемогущество которого нельзя накладывать никаких ограничений, иначе это уже не Бог, Плантинга последовательно движется в обратном направлении, переходя к все более и более мягким его формам. В итоге, он получает утверждение типа 5: «Доброе существо исключает любое зло *E*, о котором оно знает и которое может исключить, не приведя при этом к большему злу или не исключив этим доброе положение дел, которое перевесило бы по значимости *E*».

Но даже такая смягченная формулировка всемогущества не кажется Плантинге подходящей для Мэки, поскольку не позволяет продемонстрировать противоречивость утверждений *A*, *B* и *C*. Не совсем ясно, зачем Плантинга вообще смягчает исходный тезис Мэки. Ведь чем мягче формулировка, тем сложнее с ее помощью показать противоречивость какого-либо множества высказываний. Очевидно, Плантинга преследует цель продемонстрировать несостоятельность рассуждения Мэки. Но способ выбран нерелевантный.

Сходным образом, Эдвард Хмара попытался показать несостоятельность парадокса, сформулированного Мэки. Для этого Хмара, во-первых, дал строгое определение всемогуществу: «Всемогущее существо – это существо, которое обладает силой осуществить любую логически случайную ситуацию», – полагая, что ни логически необходимые, ни логически невозможные положения дел

не может осуществить никакое существо. Во-вторых, Хмара предлагает разделить вопрос о совместимости всемогущего существа и субъектов, наделенных свободной волей на два вопроса – основной и вспомогательный. Основной вопрос звучит так: может ли всемогущий Бог создать свободных агентов? Ответ, без сомнения, утвердительный. Вспомогательный вопрос звучит иначе: может ли всемогущий Бог манипулировать свободными агентами и навязывать им результаты их свободных действий? На этот вопрос нет однозначного ответа. Все зависит от того, что думает отвечающий о совместимости утверждений *F* и *D*: *F*. Некоторые человеческие поступки являются свободными.

D. Все, что происходит, является результатом предшествующих (каузальных) условий и, будучи ими задано, не может не произойти.

Одни полагают, что эти высказывания совместимы. Тогда ответ на вспомогательный вопрос будет утвердительным, поскольку факт того, что действие является свободным, не вступает в противоречие с тем, что оно может быть продиктовано каким-то всемогущим существом. Другие полагают, что высказывания *F* и *D* несовместимы. Тогда ответ на вспомогательный вопрос будет отрицательным, поскольку «человеческая деятельность может оказаться спорным моментом, ведь быть продиктованной чьей-то внешней волей не согласуется с тем, чтобы быть свободной. Таким образом, предполагаемый результат окажется логически невозможным, а значит, неспособность его осуществить ничего не говорит против всемогущества» (5, 47). То есть, каков бы ни был ответ на вспомогательный вопрос, всемогущее существо ничего не теряет в своем всемогуществе от того, что в мире есть зло. Решение Хмары, безусловно, изящно, однако имеет один существенный недостаток: он изменяет определение всемогущества, данное Джоном Мэки. То есть, совершает ту же подмену, что и Алвин Плантинга.

У Джона Мэки не было желания смягчать свой тезис. Наоборот, весь пафос выступления сводился к тому, что всемогущее существо должно быть в состоянии исключать любое зло. И никаких оговорок. Отсюда следует очевидный вывод: все доказательства, которые предлагаются оппонентами в пользу своего понимания проблемы зла и которые направлены против Мэки, бьют мимо цели. Поскольку сам Мэки категорически не согласен с тем, чтобы понятие всемогущества было каким-либо образом ограничено.

Что же можно сказать в качестве обобщающего вывода? «Проблема Мэки», назовем ее так, сходна с проблемой солипсизма: Мэки формулирует такое жесткое понятие всемогущества, что оппонировать ему становится практически невозможно. Как невозможно никакими внешними способами (а других, собственно, и нет) убедить солипсизма в наличии материального мира, так невозможно доказать Мэки, что Бог может быть одновременно всемогущим, всеблагим, всезнающим и допускать зло. Его позиция непробиваема для критики. Однако такие «монолитные» позиции, не допускающие, по сути, решения поставленной задачи, редко оказываются интересными сами по себе. Ведь если задача не имеет решения, то она не может считаться научной. Если позиция не допускает решения задачи, которая решается при ином подходе, то такая позиция так же не может быть расценена как научная в строгом смысле этого слова.

Английский философ Питер Гич, анализируя понятие всемогущества, ссылаясь на исследования этого вопроса Д. М. Э. МакТаггартом и Т. Гоббсом, пришел к заключению, что атрибут «всемогущий» появился у Бога только в средневековой схоластике, и означает ни что иное, как выражение дополнительных почестей в адрес Бога. Больше он ни для чего не нужен, крайне неэффективен, приводит к различным недоразумениям и в истинном христианстве является бесполезным. Сама суть христианской веры такова, что Бог никак не может оказаться способным делать все, что угодно. Бог с самого начала ограничен: в Послании к Евреям, например, Бог явно говорит, что **не может** нарушить данное Им Самим слово (****). Если же верить, что Бог может все, что не является логически противоречивым, значит, мы уже попались в ловушку: ведь нарушить слово вовсе не означает совершить что-то логически невозможное.

Идея о том, что всемогущий Бог не может совершить все, что угодно, конечно не принадлежит Гичу. Она так же стара, как история христианской философии. Достаточно напомнить, что Августин полагал Бога неспособным умереть или обмануться, Ансельм – неспособным лгать или сделать истину ложью, Фома Аквинский – неспособным двигаться, уставать, изменять (отменять) прошлое и т.д. Напротив, крайне мал список тех, кто полагал, что Бог действительно абсолютно всемогущ.

Гич подробно исследует вопрос о том, что конкретно понимается под термином «всемогущество» и приходит к выводу, что под этим термином скрывается сразу несколько понятий, которые существенно отличаются друг от друга:

- 1) Бог может сделать абсолютно все;
- 2) Высказывание «Бог может сделать то-то и то-то» истинно, тогда и только тогда, когда так-то и так-то выражает логически непротиворечивую дескрипцию;
- 3) Высказывание «Бог может сделать то-то и то-то» истинно тогда, когда «Бог сделает то-то и то-то» является логически непротиворечивым;
- 4) Всякий раз, когда высказывание «Бог будет осуществлять то-то и то-то» является истинным, высказывание «Бог может осуществить то-то и то-то» также является истинным.

Рассмотрев подробно все понятия, начиная от самого сильного (1) и заканчивая самым слабым (4), Гич приходит к неутешительному выводу, что ни одно из них нельзя считать удовлетворительным: «все четыре теории всемогущества [...] терпят крушение. С той только разницей, что первая откровенно попирает логику, в то время как другие, по всей видимости, содержат логические противоречия. Более того, каждая из этих теорий имеет фатальные последствия для христианской веры» (4, 18).

Таким образом, утверждение «Бог всемогущ» не может служить посылкой никакого теологического рассуждения, с его помощью нельзя доказывать, что Бог может делать, что угодно. Однако именно это и пытаются делать теологи на протяжении многих и многих веков: «Когда люди пытаются прочесть в выражении «Бог может сделать все» не в смысле Благочестивого Намерения, а в смысле Философской Истины, они сами погружают себя в неразрешимые про-

блемы и безнадежную путаницу. Этому предложению не может быть придано никакого приемлемого смысла, который не привел бы к самопротиворечию или, по крайней мере, к заключениям, явно несостоятельным с точки зрения христианской веры» (4, 7–8).

Гич уверен, что христианину совершенно достаточно верить в то, что Бог является всемогущим (*almighty*), а не всемогущим (*omnipotent*). Если всемогущество понимается им как способность сделать все, что угодно, то под всемогущем Гич понимает власть надо всеми вещами: «Бог не просто более силен, чем любое из творений. Ни одно создание не может соперничать с ним в силе, пусть даже и безуспешно. Ведь Бог является также и источником всякой силы. Сила любого создания получена им от Бога и принадлежит ему ровно столько, сколько Бог пожелает» (4, 8).

Какого же результата на самом деле достигает Гич? По сути, указав на очевидное, – что под одним термином скрывается несколько понятий, – Гич предлагает решить проблему радикально и просто заменить старый термин новым. Однако вряд ли это действительно поможет решить проблему. По сути, здесь мы приходим к тому же результату, что и в случае с «проблемой Мэки»: это, безусловно, проблема определений. Все возникающие проблемы сводятся к одной – проблеме недоопределенности терминов.

Дело не в тех или иных терминах, но – в корректном их определении. При этом в целом ситуация такова, что именно о корректном прагматически реальном определении и не удастся договориться.

Помимо вышеуказанной логической проблемы имеется, конечно, и проблема психологическая. Она существует столько же, сколько существуют неверующие: всякое противоречие, которое обнаруживается в вере, смущает, по сути, только атеистов. Теисты продолжают упорствовать в своей вере, не смотря на очевидные логические нестыковки. Известный философ-атеист МакКло-ски отмечает тот факт, что знакомые христиане часто пеняли ему на то, что он и прочие атеисты придают слишком большое значение логическому доказательству, которое в рамках религии имеет гораздо меньший вес, чем в философии.

По мнению В. П. Гайдено и Г. А. Смирнова, период схоластики, когда были разработаны все основные способы рационального обоснования веры, был совершенно необыкновенным периодом. Именно тогда появилась и стойко закрепились идея о том, что истины веры и разума не могут противоречить друг другу, а потому рациональное обоснование веры оказалось принципиально возможным. Со временем такой взгляд на соотношение истин разума и веры был утрачен, а потому современные попытки логического обоснования веры более не выглядят так убедительно, как тысячу лет назад.

Примечания

(*) Попытка объяснить наличие зла в мире именно таким образом – манихейство – признана ортодоксальной церковью еретической.

(**) Такой же аргумент выдвигал и Г. В. Лейбниц.

(***) «Законных способов» три: (а) ограничить всемогущество Бога; (б) полагать, что зло является лишь иллюзией, поскольку принадлежит тварному миру, который сам по себе есть иллюзия; (в) полагать, что зло – это недостаток добра,

а не самостоятельная величина. «Незаконными способами» являются следующие утверждения: (а) Добро не может существовать без зла; (б) Зло необходимо как условие добра; (в) Вселенная, в которой есть зло, лучше вселенной, в которой зла нет; (г) Зло – результат свободной воли человека.

(****) Точный текст имеет смысл несколько уже: «Бог, желая преимущественнее показать наследникам обетования непреложность Своей воли, употребил в посредство клятву, дабы в двух непреложных вещах, в которых невозможно Богу солгать, твердое утешение имели мы» (Послание к Евреям, 6:17–19).

Литература

1. *Гайденок В. П., Смирнов Г. А.* О предмете религиозной философии // *Общественные науки и современность*. 1996. № 1.
2. *Горбатова Ю. В.* «Упущение Лейбница» и божественное всемогущество // *Электронный философский журнал VOX*. 2010. № 9. [Электронный ресурс]: URL: <http://vox-journal.org/html/issues/vox9/138> (дата обращения: 30.09.2011).
3. *Geach P. T.* An Irrelevance of Omnipotence // *Philosophy*. 1973. Vol. 48. № 86.
4. *Geach P. T.* Omnipotence // *Philosophy*. 1973. Vol. 48. № 183.
5. *Khmara E. J.* Mackie's Paradox and the Free Will Defence // *Sophia*. 1995. Vol. 34. №1.
6. *Mackie J. L.* Evil and Omnipotence // *Mind. New Series*. 1955. Vol. 64. № 254.
7. *McCloskey H. J.* God and Evil // *Philosophical Quarterly*. 1960. Vol. 10. № 39.
8. *McCloskey H. J.* On Being an Atheist // *Questions*. 1968. №1.
9. *Pike N.* Hume on Evil // *The Philosophical Review*. 1963. Vol. 72. № 2.
10. *Plantinga A.* Does God Have a Nature? Milwaukee, Wisconsin, 1980.
11. *Plantinga A.* The Nature of Necessity. Oxford, 1974.

В. Д. Губин (Москва, РГГУ)

Проблема «заколдовывания» мира

Идея М. Вебера о «расколдовывании мира», т. е. повсеместном распространении рациональной науки и научной интерпретации, изгнании из мира таинственных, мистических, не поддающихся рациональному расчету сил, давно стала общим местом. Разум, рациональный расчет превратили мир в нечто принципиально знакомое и привычное, все новое, незнакомое разум помещает теперь в горизонт знакомого. Этот знакомый мир не имеет никакого внутренне присущего ему смысла, не захватывает нас своей значительностью. Рациональная наука воспринимает мир как систему возможно меньшего числа тождественных, т. е. повторяющихся элементов. Таким образом, создается прозаический, рассудочный, «обмирщенный» образ мира.

Но есть у человека способность, которая позволяет ему заниматься совершенно противоположным делом – она заколдовывает мир, превращает его в нечто таинственное, непостижимое, не исчерпываемое никакими рациональными категориями и законами. Эту способность мы бы назвали духом.

Часто дух отождествляют с интеллектом, с умом, с мудростью (так, по крайней мере, почти всегда было в истории философии – от древнегреческого «нуса» до «мирового духа» Гегеля). Все эти моменты присутствует в духе, и в

тоже время дух ни к чему из вышеперечисленных качеств не сводится. Никаких истоков духовного нет в нашем теле, и никакие обширные знания, мощно развитый интеллект не являются гарантией духовности. То, что делает человека человеком, писал М. Шелер, лежит вне того, что в самом широком смысле, с внутренне-психической и внешне-витальной стороны, можно назвать жизнью. Это принцип, противоположный всей жизни вообще. Духовное существо не привязано к влечениям и к окружающему миру, оно свободно от мира, от органического, от жизни, от всего, что относится к жизни, в том числе и от его собственного интеллекта.

Мы воспринимаем окружающие нас вещи мира, видим и слышим их только тогда, когда они предварительно одухотворены. Одухотворить вещь – значит приписать ей духовные качества – таинственность, неисчерпаемость, глубинную родственность мне. Можно смотреть на звездное небо глазами современной рациональной науки и видеть там звездные системы, туманности, знать, что Вселенная расширяется с огромной скоростью. Но можно глядеть на него тем же изумленным, восхищенным, полным благоговения взором, каким глядит на него ребенок. «Вид ночного звездного неба с загадочно-прихотливым узором светящихся и мигающих на нем точек, с таинственным молчанием темных непроницаемых небесных бездн, с объемлющим меня благоговением и чувством и моего одиночества перед лицом этого неба, и моего сродства с ним – все это, взятое вместе как нераздельное единство, есть в *большей* мере *реальность*, чем астрономическая «действительность», преподносящаяся мне в астрономической теории» (5, 288–289).

Но что там небо! Человек может одухотворить любую вещь. Взять хотя бы стул. Даже такой прозаический и утилитарный предмет может стать загадочным, живым, таинственным, или даже злобным, если попадет в поле притяжения нашего духа. В детстве у меня были стулья, которые тогда назывались венскими. Очень хрупкие, неуклюжие создания со спинкой из двух согнутых в овал палок. Со временем я их все сломал. Вернее, я был последним, от чьих неосторожных действий стул разваливался окончательно. И соответственно, родительский гнев обрушивался только на меня. Я ненавидел эти стулья, боялся их, ибо они подозрительно скрипели и норовили ущипнуть за голую ногу. Но я очень жалел их, когда на моих глазах их обломки сжигали на даче. Высохшие за много лет пребывания в доме, они горели ярко и еще сильнее выгибали в огне свои гнутые спинки. Потом было еще много разных стульев, мягких или с сидениями из переплетенной соломки, были даже металлические и как будто бы вечные, но и они расшатывались и ломались в местах сварки. У моего одноклассника были особенные стулья. Его отец-полковник вывез после войны из Германии целый вагон мебели. Стулья со спинкой и сидением из зеленого бархата и с обрамляющими их перламутровыми инкрустациями. Я очень завидовал своему приятелю, и мне казалось, что счастливая жизнь – это жизнь с такими вот стульями.

«Одухотворенные» стулья занимают значительное место в нашем существовании, начиная от стульев, каждый из которых говорил: «Я тоже Собакевич!», и кончая стульями мастера Гамбса, которые однажды вдруг разбежались по всей России. Поэтому мы видим не стул, который сейчас стоит перед нами, а

некоторую бессмертную неуничтожимую сущность, навсегда переплетенную с нашей жизнью.

Ваш стул переживет / вас, ваши безупречные тела, / их плотно облежавший шевиот. / Он не падет от взмаха топора, / и пламенем ваш стул не удивит. / Из бурных волн под возгласы «ура» / он выпрыгнет проворнее, чем фиш. / Он превзойдет употреблением гимн, / язык, вид мироздания, матрас. / Расштан, он заменится другим, / и разницы не обнаружит глаз. / Затем что – голос вещь, а не зловещ – / материя конечна. Но не вещь (1, 7).

Если бы вещь, как писал М. Мерло-Понти, воспринималась такой, какая она есть на самом деле, тогда она продемонстрировала бы нам все свои секреты и лишилась бы ореола таинственности. Она перестала бы существовать как вещь в тот момент, когда мы поверили бы, что обладаем ею. Стулья существуют независимо от того, видим мы их или нет, и в то же время получают смысл только через цепь наших истолкований. «Стол и стул – это не эфемерное явление, зависящее от моего взгляда; объект определяется только как бытие, идентифицируемое в контексте открытой цепи возможных опытов, и существует только для субъекта, реализующего эту идентификацию» (4, 272).

И звездное небо, и стулья и столы, и музыку Моцарта мы видим и слышим, в полном смысле этого слова, не глазами и не ушами (*).

Мы видим и слышим как духовные существа, видим и слышим настолько, насколько одухотворяем окружающее. «Только дух слышит дух» (6, 195). Вещи обладают способностью очаровывать, потому, что человек не полагает их как объекты, он сопричастен им, он делает их своими и находит в них принцип своего актуального существования. Из этих качеств наше «очарованное» существование, укорененное в мире, и творит то, что мы называем поэзией мира. Наше существование, независимо от наших личных усилий и способностей, является художником, осваивающим мир. «Мы не являемся «набором глаз, ушей, тактильных органов с их церебральными проекциями [...] Как все литературные произведения являются только частными случаями возможных перестановок звуков, из которых складывается язык, и их буквенных знаков, так и свойства или ощущения представляют собой элементы, из которых состоит великая «поэзия» окружающего мира» (7, 150–151).

Мы видим больше того, чем нам позволяют физиология нашего глаза, его разрешающие способности. Глаз, вооруженный духом, способен к метафизическому видению, к открытию внутренней невидимой сущности вещи, к выражению всех нюансов, оттенков, охватить и учесть которые просто невозможно, если исходить из физиологических или анатомических возможностей зрения. Человек видит не просто вещи, но то, что делает вещи вещами, видит атмосферу, в которую они погружены, атмосферу жизненного мира, которая есть самое непосредственное выражение бытия. Живопись открывает загадочные свойства работы нашего сознания, нашей способности видеть. Обычный вопрос о том, где находится картина, на которую я смотрю, вызывает большие трудности. Потому что я не рассматриваю ее, как рассматривают вещь, я не фиксирую ее в том месте, где она расположена, мой взгляд блуждает и теряется в ней, как в нимбах бытия, и я вижу, скорее, не ее, но сообразно ей, или с ее участием (3, 17).

Мы видим не картину, а с помощью картины. Наша чувственность, в дан-

ном случае наша способность видеть, есть продукт искусства. То «мгновение мира», отмечал Мерло-Понти, которое Сезанн хотел запечатлеть и которое давно уже принадлежит прошлому, его картины продолжают из нас извлекать, и его гора Сент-Виктуар вновь и вновь обретает существование по всему миру – иное, но не менее полновесное, чем среди суровых скал близ Экса. Сущность и существование, воображаемое и реальное, видимое и невидимое, – живопись смешивает все наши категории, раскрывая свой призрачный универсум чувственно-телесных сущностей, обладающих действительностью, и немых значений. Живопись пробуждает в обыденном видении дремлющие силы, тайну предсуществования.

Таким образом, видение (а живопись только одно из частных способов выражения возможностей человеческого видения) – это данная мне способность быть вне самого себя, изнутри участвовать в артикуляции Бытия, и мое «я» завершается и замыкается на себе только посредством этого выхода вовне. Сознание свободно распространяет зрительные образы за пределы их строгого смысла, оно пользуется ими, чтобы выразить свои спонтанные действия, как свидетельствует о том семантическая эволюция, наделяющая все более широким смыслом понятия наглядности, очевидности или естественного света. «Так что нельзя сказать, что человек видит, поскольку он есть Дух, или что он есть Дух, поскольку видит: видеть так, как видит человек, и быть Духом – это синонимы» (4, 184).

Одно из главных занятий духа – работа с чистой мыслью. Что такое «чистая мысль»? Это мысль, направленная не на какой-либо предмет, но лишь на свои собственные основания. Вроде бы невозможно представить себе мысль ни о чем. Но для того, чтобы мыслить о чем-то, надо сначала попасть в стихию мысли, в чистую мысль, и тогда только становится возможным мысль о чем-то конкретном. Точно так же, как сначала надо быть умным, чтобы потом рассуждать о конкретных проблемах своей и чужой жизни. Нахождение в чистой мысли – одно из самых жутких пограничных состояний, переживаемое как полная отрешенность и покинутость. Человеку все время хочется зацепиться за что-то конкретное, внешнее: за эту жизнь, в которую он вложил столько сил в стремлении обустроиться в ней; за какой-либо статус, роль, которые могут гарантировать ему безопасность от хаоса и бессмысленности жизненного круговорота; за окружающий его знакомый и родной мир, страну, родину; за знания, которыми он усердно набивал себе голову, пытаясь тем самым повысить свое значение, как в глазах других людей, так и в своих собственных. Но эти попытки зацепиться, снять с себя бремя негарантированности только выносят его за пределы чистой мысли и ничего, в конечном счете, не гарантируют.

Остаться в стихии мысли можно только понимая, что уцепиться, на самом деле, не за что – это не моя жизнь, я в ней никогда не смогу себя реализовать как духовное существо, это не мой мир, и не моя страна, потому что каждый из нас – житель неизвестной страны, неизвестной родины, потому что философствование и есть поиски родины, которую нельзя найти эмпирически, ибо родина – это мы сами, ищущие ее.

И никакие знания не являются гарантией праведной жизни, ибо не зря ведь сказано: блаженны нищие духом. Быть нищим духом – значит отказаться от претензий ума на мудрость, оригинальность, на глубокие знания. Потому что все

«имеющееся» омертвляет. Быть нищим духом – значит быть «человеком вообще».

Напрасно надеяться, что если много читать, думать, слушать, то потом однажды все это вдруг фантастическим образом преобразится, и вспыхнет новое оригинальное понимание. Человек многого ждет от внешнего: от книг, от чужих мыслей и слов, от внешних событий и своего внешнего положения, совсем не замечая своего внутреннего. «Ибо не то, что случается со мной, делает меня великим, но только то, что я сам делаю, и не было еще на свете человека, который полагал бы, что кто-нибудь может стать великим, выиграв в лотерею» (2, 61). К тому же, если удалось зацепиться за что-то внешнее: за свой социальный статус или за свое глубокое и всестороннее образование, получить от этого удовлетворение и успокоиться, – человек пропал для чистой мысли, ибо если он стал кем-то, чего-то достиг и на этом успокоился, то выпал из стихии, в которой обитает дух.

Человек всегда, сознательно или бессознательно, стремится освободиться от сущего: от своего тела (болезни, старости, смерти), от мира, в котором никогда не воплощаются в действительность никакие идеи и мечтания, от общества, в котором невозможна полная свобода, от других людей, поскольку невозможно постоянное пребывание в состоянии любви или доброты. Т. е. стать чистым духом. Отсюда в нас есть или может возникнуть чистая воля, чистая вера, чистая любовь, чистая мысль – это те стихии, которые для человека существуют только как предельные, метафорически усиленные состояния духа.

Наличие такой способности как дух, пробуждает в нас надежды на то, что самое главное в нас, сама наша суть нам еще не известна. Надежды, правда, очень смутные и робкие, на то, что наше существование не прекращается со смертью нашего тела. Говорил же Христос: «Не знаете вы, какого вы духа!»

Примечания

(*) М. Мерло-Понти считал, что нельзя сохранить за глазами или ушами какую бы то ни было способность познавать, превращая их в инструменты моего восприятия, поскольку это понятие двусмысленно; они суть инструменты только телесного возбуждения, а не самого восприятия.

Литература

1. Бродский И. Посвящается стулу // Бродский И. Сочинения. Т. IV. СПб., 2004.
2. Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.
3. Мерло-Понти М. Око и дух. М., 1992.
4. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999.
5. Франк С. Л. Онтологическое введение в философию религии. М., 1990.
6. Шопенгауэр А. Новые Paralipomena // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 6. М., 2001.
7. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Halle, 1921.

С. В. Данько (Москва, НИУ – ВШЭ)

Мета-трансцендентная этика Л. Витгенштейна

*Усевшись на крыше / Соседнего дома, / О чем-то шептались /
Два стареньких гнома. / Гномик сердитый, / Который был
справа, / Вынул очки в золоченой оправе. / Надел, поглядел в
них / И буркнул: – Ну, да! / Как было все плохо, / Так будет*

*всегда! / Хорошей погоды / Отныне не жди, / Теперь на пол-
года / Снега и дожди. / Гномик другой / Улыбнулся на это: / –
Какие снега? / Ведь на улице лето! / Ты просто в печальные /
Смотришь очки. / С такими очками / Умрешь от тоски, / Но
гномик сердитый / Заладил одно: / – Все плохо. / Не верю те-
бе все равно...*

В. Данько. Опасные очки (6)

1. Парадокс субъективизма и онтологизация «ничто»

«В своей простейшей форме идеализм утверждает: мир – всего лишь мой сон. Эта теория [...] неопровержима, а это означает, что реализм недоказуем» (11, 46). Образное высказывание К. Поппера трудно отнести ко всем формам идеализма, зато оно наилучшим образом характеризует общее представление о субъективизме, «в простейшем виде» утверждающем непознаваемость «внешнего мира». За привычными формулами субъективизма, подобными той, что приведена в цитате, скрывается весьма загадочная и нетривиальная суть, эта обширная теория устроена намного хитрее, чем может показаться стороннему наблюдателю. Далее я попытаюсь проследить ее тайную логику и подобраться к хорошо запрятанной метафизике, имеющей непосредственное отношение к нашей основной задаче.

Итак, почему идеализм (а точнее, субъективизм) утверждает, что «мир – всего лишь мой сон»? Кратчайшая история вопроса такова: в теологических истоках новоевропейской мысли Бог представлял высшей реальностью, в отличие от несовершенного человека, сотворенного из «ничто». Противоположное Богу «ничто» явилось оборотной стороной картезианского *cogito*, и было последовательно распространено в субъективизме на весь мыслимый мир, уподобив его «сновидению».

Такая метаморфоза мира не была курьезной случайностью, за строго рациональным, мирским, на первый взгляд, процессом обоснования научного знания скрывался очередной этап богоискательства: мыслимый (и наблюдаемый) мир заново испытывался философией на предмет божественного присутствия, и постепенно «замарывался» как «субъективный» в тех местах, где оказывалось «пусто», т.е. «не свято» (и в этом именно смысле – «фиктивно»).

Критерием святости был избран нестареющий метод античного скепсиса, ужесточенный Декартом до «отбрасывания» всего, что поддавалось непротиворечивому отрицанию. Принципиально новая сторона метода заключалась в применении идеи творения к субъекту, в этом смысле Декарт неявно возрождает средневековую ересь, допуская вторую, после Бога, творящую субстанцию – мыслящего субъекта (*).

Бесстрашное «манихейство» Декарта объяснялась тем, что вызванная им к жизни творящая субстанция отличалась, вначале, младенческой беспомощностью, по существу, она ничего не творила, поскольку все, что она творила, оставалось **ничем** (относительно Бога и его творений). Однако, скромный, поначалу, субъект постепенно обнаружил имперские амбиции и захватил весь наблюдаемый мир, включая закон и порядок, которыми короновал его Кант уже как «трансцендентального субъекта». Таким образом, выяснилось, что все, что мы вообще способны знать – не свято, хотя и не лишено надежности и общезначимости.

В этой стройной системе, окончательно сложившейся в «Критике чистого разума», есть одна брешь. Она становится очевидной, если «изъять» идею божественного начала, а затем посмотреть на выхолощенную логику субъективизма «извне». Тогда станет заметна основная странность субъекта, занимающего в общей картине мира в буквальном смысле «пустое место», поскольку ничем реальным в этой картине он просто не может быть.

В самом деле, если бы субъект полагался реальным – в любом, но однозначно установленном смысле этого слова, то версия «субъективности» познанного мира не могла бы служить основанием для дискредитации реальности последнего. Проще говоря, субъект не мог и не может быть **реальнее самого себя**, реальнее своего субъективного мира, который он сам собою «образует». Значит, если понимать «субъективное», не выходя за пределы классической логики, то фиктивность субъективного мира сразу будет означать и фиктивность самого субъекта, что превращает всю интерпретацию в парадокс.

Однако, если мерилom фиктивности субъекта и его мира является абсолютная реальность Бога, то эта проблема мгновенно исчезает, субъект просто занимает низшую ступень реальности в иерархии трансцендентного и имманентного (которая сложилась еще в платонизме).

Но тут возникает другая проблема, начинает проявляться **метафизическая** парадоксальность новоевропейского субъективизма: «сон», о котором говорит Поппер, подразумевает «явь», иначе, если Бога (или иной, равной по бытию субстанции) не существует, то нет ни логических, ни ценностных оснований утверждать субъективность (пониженную реальность) наблюдаемого мира (если, конечно, не принять версию, что субъект «на всякий случай принижается», оставляя место только предполагаемому высшему). Но и в таком виде субъект будет подобен узнику платоновской пещеры, который только притворяется, будто не подозревает о существовании подлинного мира «за стеной».

Иными словами, трансцендентализм необходим для сохранения хоть какого-то смысла субъективизма, а смысл у субъективизма, безусловно, есть: ни рациональная рефлексия, ни эмпиризм, ни наука не могли снять депрессивный вопрос «зачем это все?»

Ответов, вообще говоря, может быть два: «затем-то» и «ни за чем». Гегель, например, решительно склонялся к первому, Шопенгауэр, разумеется, ко второму, и т. п. За тайной дверью в ноуменальный мир, рассекреченной Кантом в «Критике практического разума», мог скрываться как Бог, так и Дьявол, как рай, так и ад.

В этом, пожалуй, и состоит двойственное основание всех возможных философских систем: мир либо разумен, божественен, либо пуст и безумен. Но само это основание не является основанием **выбора** одного из двух возможных миров. Существо этого выбора может, на мой взгляд, проясниться на уровне метатрансценденталистской этики Витгенштейна. Для того, чтобы освоить ее в этом качестве, необходимо предварительно учесть способ, которым Витгенштейн ограждает собственную теорию от парадоксов субъективизма («солипсизма») и трансцендентализма.

2. Я – мир (преодоление солипсизма)

Исследуя характер языковых структур, уточняя пределы осмысленности языка как «образа» мира, как априорно заданного способа мыслить мир, Вит-

Витгенштейн представил «я» границей мыслимого мира, единственного мира, о котором что-либо может быть «сказано». «Философское Я есть не человек, человеческое тело или человеческая душа [...], но метафизический субъект, граница – а не часть мира» (5.641) (**). Субъект не может быть дан в опыте, так же как глаз не может увидеть сам себя: «Где в мире можно заметить метафизический субъект? Вы говорите, что здесь дело обстоит точно так же, как с глазом и полем зрения. Но в действительности вы сами не видите глаза» (5.633). В таком понимании все парадоксы снимаются, субъекта субъективизма просто не существует: «мыслящего, представляющего субъекта нет» (5.631), «субъект не принадлежит миру, но он есть граница мира» (5.632).

Наблюдаемый мир становится «единственным, доступным нашему пониманию», в этом и заключается его корреляция с субъектом: «тот факт, что мир есть мой мир, проявляется в том, что границы языка (единственного языка, который понимаю я) образуют границы моего мира». Я солипсизма сокращается до непротяженной точки, и остается соотношенная с ним реальность» (5.64).

Здесь важно учитывать особый ракурс соотношения «я» и мира, иначе трудно будет понять, каким образом Витгенштейн избегает солипсизма в его традиционном прочтении. Вроде как, речь все еще идет о феноменальной реальности, которая утвердилась в философии как «субъективная», «зависящая от субъекта». Витгенштейн своей интерпретацией не превращает эту реальность в «независящую от субъекта», хотя и «зависимой» в прежнем смысле она тоже не является. Витгенштейн «рисует странную картину безличных мыслей и языка, который никем не используется, а как бы сам устанавливает отношения с описываемой им реальностью» (15, 44). Но при этом он утверждает, что «мир есть мой мир», и «я есть мой мир (микрокосм)» (5.63). Что изменилось относительно традиционной контрапозиции «я» – мир?

Весь картезианский рационализм противопоставлял миру некую активную сущность «я», реализованную в мире, и к тому же склонную поглощать мир, или, в ином случае, эманировать его из себя. Витгенштейн избегает таких трактовок именно потому, что в его представлении «я» изначально ничем в мире не является, разве что самим миром.

Традиционный солипсизм выделяет «я» как некую особость мыслимого мира, но, на самом деле, мыслящее, познающее «я» (в чем всякий может убедиться на собственном опыте) не знает себя, не встречает никакой своей качественности, ничего, кроме мира, «я» знает лишь свой мир.

Мир, в котором невозможно обнаружить «я», не обнаруживает в себе также ядерного искомого всей рационалистической традиции: независимой от «я» реальности «самой по себе». Витгенштейн словно зажег факел, который осветил все закоулки когитального мира (всего, что вообще мыслимо), и тогда стало очевидно, что «внешней реальности» тут нет (как нет и «внутренней»), однако дух солипсизма витает в воздухе: мир – реальный мир фактов и языка как образа реальности, ее зеркального отражения – не есть внешняя реальность, поскольку мир невозможно продлить за грань мыслимого, за пределы обнаружения и понимания его субъектом («я»), то есть вывести за границу мира (за «я»).

Но это не есть традиционный солипсизм, поскольку солипсизм заявляет:

Мир – это Я. Иначе: сначала «я», сущность «я», затем эманация мира из «я», или когитальное превращение мира «не-я» в мир «я». Это позволяет говорить, например, так: «не было бы никакой причинности, никакого пространства и времени и вообще ничего, что я тут обнаруживаю, если бы не «я».

Витгенштейн переворачивает, и тем самым, стирает формулу солипсизма: «я – это мир» («микрокосм»). Если «я» полностью совпадает с миром, и не может мыслиться как некая особая «часть» мира, тогда сущность «я» совпадает с сущностью мира, если же не удастся обнаружить сущность мира, то нет ее и у «я».

Теперь уже нельзя сказать, что представленный в «Трактате» способ мыслить мир так, а не иначе (что ставит предел выразимому в языке), принадлежит нам, что это сугубо человеческий способ мысли. Теперь даже нельзя сказать, что это способ, один из возможных, поскольку очевидна абсолютность, внемирность логики языка – мир в ней, но не она в мире.

В конечном итоге это означает, что наблюдаемый мир существует не потому, что «извергнут» несовершенным «субъектом», а неизвестно, почему.

3. Мета-трансцендентная этика как основание всякой метафизики

На этом этапе Витгенштейн открывает дорогу этике, позволяющей обратиться к основаниям метафизики, т. е. – к фундаментальному вопросу Канта – «на что я могу надеяться». Ответ Витгенштейна, по-видимому, состоит в следующем: «Если добрая или злая воля изменяет мир, то она может изменить только границу мира, а не факты, не то, что может выражаться в языке.

Короче говоря, при этом условии мир должен вообще стать совсем другим. Он должен, так сказать, уменьшаться или возрастать как целое.

Мир счастливого совершенно другой, чем мир несчастного» (6.43). Насколько я могу судить, эти утверждения касаются проблемы смысла жизни (и мира, по Витгенштейну, «Мир и жизнь – едины») (5.621).

«Мир счастливого» подразумевает ничем не мотивированное признание мира в самом его существовании, до того и независимо от того, **как** он есть. Это отношение не поддается никакому объяснению, не может выводиться из опыта, но есть условие обнаружения и градуирования ценности всего происходящего, того, **как** мир есть. «Мир счастливого» ни в коей мере не застрахован от невзгод и страданий, и все же он остается преисполненным неисповедимого, загадочного **смысла**, дающего надежду подобно античной формуле «Бог не допустит какого угодно зла». Предельный опыт «счастливого» проявляется в мистическом «чувствовании мира как целого» (6.44) и мистическом «чувстве абсолютной безопасности» (2, 242).

Также и «мир несчастного» означает немотивированное недоверие миру, спонтанную убежденность в его бессмысленности и непредсказуемости, устойчивое ощущение, что мир вообще «напрасно» существует (пример предельного опыта «несчастливого» – сартровский Антуан Рокантен, испытавший колоссальное отвращение к внезапно открывшемуся существованию мира) (13).

«Мир счастливого» отличается от «мира несчастного» так, как чудо отличается от абсурда. Для иллюстрации приведу два абзаца из произведений М. Каннингема и Ж.-П. Сартра: «Мы стояли в воде, глядя на безупречно ровную линию деревьев на противоположном берегу, [...] мы так и не смогли войти в воду глубже, чем по колено. Но пока я стоял в этом пруду, со мной что-то

произошло. Я не уверен, что смогу это объяснить. В самом этом моменте не было ничего исключительного. Но я пережил его, пережил всем своим существом. Я был полон им. Даже смерть не могла бы уничтожить то, что я испытал тогда, – невыдуманную связь с собственной жизнью, с ее ошибками и свершениями. Вот эту возможность быть одним из трех людей, стоящих в неглубокой чистой воде. Теперь я не мог бы умереть несостоявшимся, потому, что я был здесь, здесь и нигде больше» (12, 489).

«Вещи выставляли себя напоказ друг другу [...] было в этом какое-то расплывчатое, почти неуловимое сходство с водевильной ситуацией [...], каждый [...] ощущал себя лишним по отношению к другим. Я смутно думал о том, что надо бы покончить счеты с жизнью, чтобы истребить хотя бы одно из этих никчемных существований. Но смерть моя тоже была бы лишней [...], я был лишним вовеки веков. Сейчас под моим пером рождается слово Абсурдность [...]. И, не пытаясь ничего отчетливо сформулировать, я понял тогда, что нашел ключ к Существованию, ключ [...] к моей собственной жизни. В самом деле, все, что я смог уяснить потом, сводится к этой основополагающей абсурдности» (13).

И в первом, и во втором случае – речь не идет о том, что можно назвать пониманием. Там, где контраст наиболее очевиден, где чудо являет себя как чудо, а абсурд – как абсурд, мир остается непонятен, «из самого себя непонятен» (поэтому, в частности, проблема смысла жизни «решается путем исчезновения этой проблемы») (6.521).

Проблема исчезает на фоне обнаружения абсолютного смысла, который **ни в чем не состоит**, но есть САМ смысл, как и абсурд жизни есть САМ абсурд.

Обосновать чье-либо признание или, наоборот, отрицание мира невозможно, опять же, потому, что эта сфера целиком вне дискурсивного, вне логики, вне доказательств. По «вере воздаться» может только верою, понятой как уже состоявшееся признание мира как такового. Это отношение и есть рай, противоположное – ад.

Поэтому любой философ оказывается прежде всего – человеком, живущим и рассуждающим с позиции «счастливого» или «несчастливого». Его априорное отношение к миру и будет, соответственно, воплощено в учении, разлито в нем так же, как в произведении искусства.

Точно также и основание субъективизма: оно абсолютно алогично, не может быть высказано, ничего фактического не меняется в мире (ничего из того, что может быть выражено в языке), когда субъект приписывает себе авторство мира, переодевая его из подлинного в иллюзорный, но, тем самым, обнаруживается отношение к нему как к миру в целом. Доминантой этого отношения является неявленность абсолютного смысла (или абсолютного абсурда), что фиксируется в субъективизме как недоступность «внешнего мира».

Парадоксальная логика субъективизма, как мы видели, удерживается лишь неявным признанием трансцендентного, признанием высшего (или низшего), которое не присутствует в структуре мыслимого, «субъективного мира», как, невозможно волшебство поэзии найти в буквах, слогах или типографской краске. Философский субъективизм есть воплощение догадки, что картина мира в целом – не «схема проезда», а еще не освоенное художественное произведение,

которое пока не раскрылось в своей художественности.

Преодоление субъективизма и «выход» в ноуменальную сферу происходит, видимо, за счет обнаружения абсолютного Чуда или абсолютного Абсурда, которые, не будучи явленными, в неравных пропорциях сопровождают людей и в обычной жизни, образуя миры «счастливых» и «несчастливых». Метафизика оказывается возможной не как доказательство или опровержение смысла бытия, а как рационально-художественное воплощение рая или ада, абсолютного смысла или абсолютного абсурда. Ничем не мотивированный взгляд «счастливого» или «несчастливого» предreshает, какой образ мира выйдет из-под пера философа – целесообразный и разумный, как у Гегеля, или слепой и безумный, как у Шопенгауэра.

Примечания

(*) Размышляя о возможных источниках заблуждения, Декарт приходит к выводу, что фикции нашего ума «некоторым образом составлены нами самими» (7, 92).

(**) Здесь и далее аналогичные ссылки отсылают не к списку литературы, а к утверждениям «Логико-философского трактата» Витгенштейна.

Литература

1. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / Пер. с нем. *И. Добро-нравова, Д. Лахути* / Под общ. ред. *В. Асмуса*. М., 1958.
2. *Витгенштейн Л.* Лекция об этике // Историко-философский ежегодник. М., 1989.
3. *Витгенштейн Л.* О достоверности // Вопросы философии. 1991. № 2.
4. *Витгенштейн Л.* Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии / Пер. с англ. *В. Руднева*. М., 1999.
5. *Гаспарян Д.* Введение в неклассическую философию. М., 2011.
6. *Данько В.* Школа чудес. М., 1995.
7. *Декарт Р.* Избранные произведения. М., 1950.
8. *Декарт Р.* Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1989.
9. *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994.
10. *Кант И.* Лекции по этике. М., 2000.
11. *Поппер К.* Объективное знание. Эволюционный подход. М., 2002.
12. *Каннингем М.* Дом на краю света. М., 2000.
13. *Сартр Ж.-П.* Тошнота // Избранные произведения. М., 1994.
14. *Сокулер З.* Проблема обоснования знания. Гносеологические концепции Л. Витгенштейна и К. Поппера. М., 1988.
15. *Сокулер З.* Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX в. М., 1994.

А. С. Детистова (Москва, РГГУ)

Философская экзегеза искусства у Э. Левинаса

*В царстве мысли аллегория то же,
что в царстве вещей – руины.*

В. Беньямин

Э. Левинас, для которого этика инаковости является «первой философией», рассматривает искусство через призму этического отношения к Другому. Этическое отношение возможно как пассивность и ответственность, которые, в свою очередь, составляют условия возможности феномена языка. «Я» пассивно, поскольку внимает Другому, и ответственно за Другого, поскольку ему отвеча-

ет, «ответствует». Именно с точки зрения пассивности, ответственности и возможности языка, Левинас оценивает роль искусства.

Искусство как непонимание

Присуще ли искусству измерение ответственности? Иногда творцы полагают, что их работы вправе претендовать на существование по ту сторону добра и зла. Левинас критикует внеэтичность искусства, сравнивая ее с «пиром во время чумы». Он обличает безответственность, так часто свойственную области прекрасного и его почитателям. Назначение произведения искусства, служащего исключительно культу красоты, – доставить эстетическое наслаждение. Эстетизм же, в той или иной степени, всегда есть гедонизм и эгоизм. Это означает, что сфера искусства создает измерение бегства от этической ответственности, бегства от человеческих отношений «лицом к лицу» – в область анонимного.

Но Левинас не только критикует искусство, но также выделяет другую его особенность, характеризующую искусство онтологически: через произведение нам является Иное. Эстетика обладает своими приемами, с помощью которых мы, созерцатели, слушатели и читатели, способны получить «доступ» к тому, что не уместается в рамках концепта, или к тому, что отрицает наше понимание и, значит, нас самих. Иное необходимо понимать как то, что не может явиться непосредственно, что заявляет о себе лишь через что-то отличное от себя. Иное непостижимо, не схватывается средствами объективного познания, то есть не предстает в качестве объекта. Происходит это в той степени, в какой сфера искусства отделена от сферы знания и не является языком. Левинас полностью опровергает философскую позицию, согласно которой искусство выражает знание, будь то знание высшего, сокровенного, или же знание о себе. Творец – это не тот, кому открыты мистические тайны, и не тот, кто в своих произведениях раскрывает «механизмы» внутреннего видения или своего «внутреннего мира», как, например, это описывает Мерло-Понти в эссе (2, 215–252), и Сартр – в своей книге о Бодлере (3), где поэт предстает тем, кто созерцает свою душу изнутри. Интуиции Сартра и Мерло-Понти (*) в отношении того, что делает художник, интересны и, порой, близки Левинасу. Существенная же разница состоит в том, что и у Мерло-Понти, и у Сартра то, что отображается в произведении, есть особого рода знание. Не подобное объективному и научному, но все же – знание, или, лучше сказать, «понимание» (для Мерло-Понти – это понимание внутренних «механизмов» тела, для Сартра – понимание своего социального удела, выбор своей жизни в обществе, «ангажированности» (**)) творца о себе или о мире. Если бы это не было особого рода знанием, тогда художник не смог бы его выразить.

Напротив, для Левинаса произведение не может быть выражением понимания себя или мира, так как в этом случае не ясно, как это отображенное творцом в произведении постижение увлекает аудиторию.

Мнения об избранности художника и его привилегированном положении по отношению к аудитории опровергаются Левинасом. Художник – этот лишь тот, кто работает, и его работа заключается в открытии «загадки» и «странности» привычного мира.

Если искусство не является ни выражением, ни особым знанием, то в чем же заключается сама суть искусства? Сама суть искусства есть непонимание, –

отвечает Левинас. «Но не заключается ли функция искусства в непонимании? Не составляет ли неясность сама стихия искусства [...]»? [...] Не описывает ли связь с неясным (как онтологически совершенно независимое событие) категории, не сводимые к категориям познания? Мы хотели бы показать свершение подобного события в искусстве. Оно не знает особого вида реальности, оно резко отличается от познания. Это есть само событие затемнения, наступления ночи, когда все покрывается тенью» (6,110).

Произведение обозначает границу знания и понимания, за которой – то, что невозможно выразить. В искусстве мы сталкиваемся с оборотной стороной реальности: «изображение не ведет нас по ту сторону данной реальности, но в некоторой мере по эту сторону. Оно есть символ наоборот» (6, 116). Главная процедура искусства не что иное, как «затемнение» ясности реальности, произведение «тени» бытия. Художник показывает «экзотичность» реального мира. Созерцая картину или слушая музыку, мы как будто спускаемся из светлого мира идей в платоновскую пещеру, наполненную только образами-теньями. Искусство являет нам Иное, но Иное – онтологическое, по эту сторону бытия, в отличие от этической инаковости, находящейся по ту сторону бытия. В этике «я» относится к Другому, как к тому, что меня безмерно превосходит, как к тому, что, строго говоря, в феноменологическом опыте мне не доступно. Другой «анархичен», безначален для опыта моего постижения, он дан до всякой формы смысла, как «Учитель». Напротив, Иное в эстетике дано как размывание или разрушение уже существующих форм, иначе говоря, как материальность и «текстура» действительности.

Эстетика – стихия пассивности и ощущения. «Музыкальность» образа

Таким образом, искусство не принадлежит ни категории откровения (т.к. не открывает нам какого-либо знания), ни категории творения (т.к. не создает чего-то нового). Искусство создает образ бытия посредством превращения ясности бытия в его неясный образ. Левинас уточняет, что подобное действие есть акт трансценденции вглубь, до чувственной текстуры бытия. Это превращение называется «транснихождением» или «нисхождением-по-эту-сторону» (*la transdescendance*) (***) реальности и ее смыслов. Если этическую трансценденцию Левинас описывает в терминах высоты, недостижимой выси, то эстетическое «транснихождение» – в терминах глубины, которая может быть достижима в феноменологическом анализе ощущения и плоти. Однако, по мнению Левинаса, подобный анализ лишь возможен, феноменология еще не осуществила его в полном масштабе. Гуссерль уделяет внимание ощущению лишь как неинтенциональному содержанию в рамках анализа полного интенционального акта (восприятия, например). Выражение «содержание» Левинас полагает малопонятным и крайне неудачным. В гуссерлевской феноменологии статус ощущения неоднозначен: оно является и содержанием интенционального сознания, и участвует в до-предикативном конституировании времени (т.е. еще до возможности самого сознания). К тому же, как замечает Левинас (5, 207), Гуссерль, наделяя ощущение функцией проекции (*die Abschattung*) свойств предмета, тем самым не сохраняет его неинтенциональности, которую постулирует. Однако это остается лишь постулатом, необходимым для феноменологии Гуссерля, но не подтвержденным в опыте. Опыт чистого ощущения практически невозможен:

ощущение красного есть всегда видение части предмета, окрашенной в красный цвет, ощущение горячего не отделимо от обожженной части тела, услышанный звук всегда ассоциируется (верно или не верно – это не важно) с предметом, издающим этот звук. Левинас подчеркивает, что философская традиция, в том числе, и феноменология, демонстрирует свое бессилие перед «неуловимостью» ощущения для философского анализа. Чистое ощущение возможно вообразить только для бессознательного, нерелексивного состояния, поскольку в таком состоянии предметные смыслы отсутствуют. Левинас разделяет позицию Гуссерля о непостижимости ощущения, но не согласен, что ощущение необходимо должно быть встроено в схематичность интенционального знания. Ощущения обладают собственной значимостью, отличной от объективного смысла. Левинас показывает, что именно с помощью средств искусства и образов, им создаваемых, возможно «предъявить» ощущение. Говоря об образе, Левинас критикует гуссерлевское мнение об образе как о транспарентном посреднике, который интенция проходит насквозь. Левинас считает, что образ обладает собственным, независимым онтологическим значением, значением, свойственной материальности, ощущению, пассивности как таковой, на котором задерживается внимание. Творчество рождается в среде ощущения и чувствительности. То, что может нас затронуть, заставить испытывать эмоции не принадлежит измерению смысла, знанию и логике. Левинас не согласен с Хайдеггером, который полагает, что страх смерти, как и все чувства, есть особый род интенционального сознания, открытость Ничто, небытию. Страх смерти есть страх бессмысленного и непредвиденного: «Вместо того, чтобы поддаться описанию в собственной событийности, смерть затрагивает нас своей бессмысленностью» (4, 30). Искусство прерывает движение объективного познания на полпути до надления предметным смыслом, открывая нам стихию чувственности. Слушая музыку или созерцая картину, мы ничего не узнаем, мы чувствуем только, что погрузились в темноту, подобно тому, как погружаемся в смутность сна или в неясный мир фантазии. Как замечательно подмечает Левинас: «Чувствительность возникает как отдельное онтологическое событие, но осуществляется только благодаря воображению» (6, 113). Иначе говоря, зритель тронут воображаемыми чувствами, тронут тем, что, возможно, никогда не переживал.

Образ, по словам Левинаса, это то, что разрушает концептуальные и интенциональные связи познания, образ, благодаря своей магической силе воздействия, погружает нас в стихию ощущений. Вне рамок эстетики ни одной теории еще не удалось объяснить, что такое ощущение. В феноменологии ощущение возможно описать только в терминах пассивности, а применительно к искусству Левинас характеризует сферу ощущений как музыкальную. Категория «музыкальности» применима ко всем видам искусства. Хорошее произведение искусства музыкально, поскольку увлекает и растворяет в присутствии ему «ритме», делая аудиторию пассивным соучастником этого события. Произведение искусства воздействует на нас в той мере, в какой мы участвуем в его спектакле.

«Настаивать на музыкальности всякого образа означает видеть в образе его освобождение от предмета, его независимость от категории субстанции, которой анализ наших учебников наделяет чистое ощущение, еще не превратившее-

ся в восприятие (ощущение, выраженное прилагательным), и которое для эмпирической психологии остается предельным, необъяснимым случаем, т. е. как чисто гипотетическое данное.

Все происходит так, как будто ощущение, чистое от всякой концептуализации, это ощущение, известное своей неуловимостью для интроспекции, появлялось бы вместе с образом. Ощущение не есть остаток от восприятия, но собственно функция: влияние, оказываемое на нас образом – это функция ритма. [...]

Если искусство заключается в замене предмета образом, эстетической стихией является, согласно своей этимологии, ощущение. Совокупность нашего мира, с его данными, и простыми, и интеллектуально обработанными, может нас затронуть музыкально и стать образом» (6, 110).

Оправдание критики. Введение произведения искусства в контекст человеческого мира с помощью языка

Однако эту растворенность аудитории в произведении, эту пассивность без ответственности Левинас как раз и критикует. Наша захваченность созерцаемым означает, что нам нечего сказать об образе. В совершенстве и завершенности образа, который предстает перед нами, создается видимость того, что уже все сказано, и к этому нечего добавить. В силу этой очевидной завершенности произведение оказывается отделенным, освобожденным (*dégagée*) от незавершенности мира. Однако, напоминает Левинас, «изображение свободно от намерений поэта и художника» и не воплощает идей. Следовательно, мы должны подходить к произведению не просто как к тому, что эстетически или интеллектуально нас удовлетворяет, но как к тому, что заставляет говорить о нем. Оно удалось, если открывает пространство для диалога с ним. Как верно говорит Левинас, часто сами творцы (в особенности, это касается создателей интеллектуальной художественной литературы) оказываются в плену созданных ими образов и тщетно пытаются их исчерпывающе объяснить. «Самый проникательный писатель сам находится в заколдованном мире своих образов. Он говорит, как если бы он двигался в мире теней (загадками, аллюзиями, предположениями, в неоднозначном) и как если бы ему не хватало силы чтобы вызвать реальность, как если бы он не мог пойти по направлению к ней, не обессилев, как если бы безжизненный и неловкий, он был связан чем-то помимо своих решений, как если бы он пролил половину воды, которую он нам нес. Самый опытный, самый проникательный становится все же сумасшедшим» (6, 126–127).

Таким образом, Левинас оправдывает и существование художественной критики, без которой феномен искусства не будет реализован: «Критика как деятельность, отличающаяся от литературной жизни, умелая и профессиональная критика, которую мы находим в рубрике газеты или журнала, может, конечно, показаться сомнительной и беспочвенной. Но ее источник находится в уме слушателя, наблюдателя, читателя; существует критика как само отношение публики. Неудовлетворенная погружением в эстетическое наслаждение, публика испытывает непреодолимую потребность говорить. Как будто публике есть что сказать, когда художник отказывается говорить что-либо помимо самого произведения. Критик оправдывает тот факт, что мы не можем созерцать молча. Можно охарактеризовать критика как человека, которому есть что сказать, когда все сказано, и который может сказать о произведении нечто другое,

нежели оно само» (6, 108).

В такой ситуации произведение искусства не превращается в идола, а аудитория – в идолопоклонников. Искусство так же, как и этика, – это то, что провоцирует на беседу, общение, а не на молчаливое признание и поклонение; это то, что рождает герменевтику. В понимании Левинаса, искусство развоплощает реальность посредством «музыкальности» образа и без языка и критики оно обречено оказаться исключенным из сферы человеческой жизни. Искусство, самодостаточное в завершенности и совершенности своих произведений, превращается в обломки, сколотые с неизвестной нам реальности. Такое искусство не может по-настоящему затронуть аудиторию. Как пишет Левинас, это мнимая беспристрастность художественного видения мира есть, на самом деле, безответственность. В этом смысле, поэт сам себя изгоняет из полиса, поскольку становится не востребован аудиторией. Именно критика призвана очеловечить мир искусства и вернуть художника в наш мир. Критика обращает «мистику в миф» или пассивность чувственного созерцания в историю, которая может быть рассказана только аудиторией: «Это значит, что произведение может и должно быть понято как миф: это неподвижная статуя, нужно ее привести в движение и заставить говорить. Предприятие, не аналогичное простой реконструкции оригинала исходя из копии. Измерив дистанцию, разделяющую миф и реальное бытие, философская экзегеза осознает само творческое событие» (6, 126).

Миф, в отличие от чистой выдумки, укоренен в мире и говорит нам о нем, но говорит недоступными для объективного познания иносказательными образами. Следовательно, искусство есть не что иное, как иносказание, а «образ есть аллегория бытия», которая нуждается в интерпретации. Таким образом, с помощью искусства аллегория (так же, как с помощью знания, – истина) оказывается частью нашего мира.

Философский анализ искусства, предпринятый Левинасом, выявляет онтологическую функцию искусства и, тем самым, в некотором смысле развенчивает миф о его сакральности. Образ одновременен бытию, сопровождает его в качестве «тени». Произведение показывает недостаточность концептуального постижения мира и открывает опыт анонимной пассивности, ставящей под сомнение правомерность и полноту нашего постижения мира. Однако, существует опасность, что этот опыт воображаемого может остаться измерением бегства от личной ответственности. Формам прекрасного недостает опыта человеческих отношений, следовательно, влияния на нашу жизнь. Только в перспективе языкового и этического отношения появляется ответственность, как творца, так и аудитории. Позиция Левинаса в отношении искусства достаточно сурова. Философ полагает, что нашему времени свойственна переоценка искусства, и отождествление его с духовной жизнью не имеет оснований.

Примечания

(*) Впервые статья Левинаса была опубликована в «Тан модерн» в 1948 г., когда редакторами были Сартр и Мерло-Понти. Статья была снабжена критическим, и довольно резким, отзывом, написанным Мерло-Понти. Возможно, из-за отзыва статья была забыта и не публиковалась вторично больше четырех десятилетий.

(**) В противовес сартровскому «engagement» Левинас описывает функцию искусства как «*dégagement*», освобождение, изъятие образа из мира.

(***) Термин «транс-нисхождение» принадлежит Ж. Вальо, встречается и у Сартра.

Литература

1. *Беньямин В.* Происхождение немецкой барочной трагедии. М., 2002.
2. *Мерло-Понти М.* Око и дух // Французская философия и эстетика XX века. М., 1995.
3. *Сартр Ж.-П.* Бодлер. М., 2004.
4. *Levinas E.* Dieu, la mort et le temps. Paris: Grasset, 1993.
5. *Levinas E.* En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris: Vrin, 2006.
6. *Levinas E.* La réalité et son ombre // Les Imprévus de l'histoire. Montpellier: Fata Morgana, 1994.
7. *Schiffer D. S.* La philosophie d'Emmanuel Levinas. Métaphysique, esthétique, éthique. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

Д. Н. Дроздова (Москва, НИУ – ВШЭ)

Представления об исторической реальности в историографии

Александра Койре (*)

Французский историк Александр Койре прославился своим анализом научной революции XVII в., в известной мере предварившими знаменитую теорию парадигм Томаса Куна. Чаще всего и интерес к нему обусловлен его влиянием на позднейшую американскую философию науки, тогда как остается в тени его тесная связь с интеллектуальным и философским контекстом Франции первой половины XX в., которая во многом определила его философско-исторические позиции и его подход к истории. Еще в начале XX в. во Франции завязалась дискуссия среди историков философии о методе и задаче историко-философских исследований, к которой вскоре присоединились социологи, антропологи и историки науки. Позиция, которую занимали те или иные исследователи по отношению к историческому методу и исторической реальности, выражала их принадлежность либо к «мейнстриму», либо к «новаторам». В нашем небольшом исследовании мы хотим проанализировать, каковы были историко-философские взгляды Койре, чей революционный подход к истории науки не только вписал науку в общий круг человеческой культуры, но и выявил определяющее влияние коллективных представлений – «ментальности» – на процессе индивидуального научного творчества преобразующего науку гения.

Историография и реконструкция прошлого

Во всех своих многочисленных и разнообразных текстах Койре редко затрагивает методологический аспект своей собственной работы или высказывает свои взгляды на природу исторического процесса и задачи истории как науки. В большинстве случаев он обращает внимание читателя на того или иного выдающегося мыслителя прошлого, сам оставаясь в тени, не выставляя на показ своих убеждений и установок. Тем не менее, существуют тексты, впрочем, весьма немногочисленные, позволяющие нам сделать набросок того понимания истории, которое вдохновляло Койре.

В первую очередь нам хотелось бы обратиться к статье, озаглавленной «Философия истории», которую Койре опубликовал в 1946 г. в журнале «Europe». Она представляет собой расширенную рецензию на книги Дарделя «История, наука о конкретном» (1946 г.) и Альфена «Введение в историю» (1946 г.). В этой рецензии Койре описывает ситуацию и проблемы исторической науки, обозначая ее наиболее заметные трудности и внутренние трения. История, подчеркивает Койре, будучи наукой, призванной сохранить от забвения человеческое прошлое, не является каким-то хаотическим и неразличающим нагромождением воспоминаний о фактах прошлого, она представляет собой упорядоченный рассказ, отталкивающийся от этих фактов. Но о каких «фактах» идет речь? Ведь ясно, что в памяти, пусть даже коллективной, невозможно сохранить воспоминание о всех вообще фактах прошлого, с таким объемом информации невозможно работать, да он и не нужен. Очевидно, пишет Койре, требуется сделать выбор: отбросить сведения о фактах незначительных и сохранить память лишь о тех фактах, которые значимы и представляют интерес. Но значимость какого-либо факта зависит не только от него самого: то, что кажется значимым с одной точки зрения, может оказаться незначительным с другой. Историк, продолжает Койре, мог бы ответить нам, что не он производит отбор фактов, а сама история. Значимые факты – это те, которые оказали влияние на последующее развитие событий и эффект от которых присутствует в нашем настоящем. Ведь прошлое часто оценивается и интерпретируется в «настоящий момент», и именно исходя из актуальной ситуации, в которой находится историк, он производит отбор фактов и оценку отстоящих от него событий: «Таким образом, это мы определяем значимость фактов, которые составляют нашу историю: значимо то, что является таковым для нас; и наше прошлое формируется исходя из нашего настоящего» (8, 110).

История, подчеркивает в этом тексте Койре, это «дочь времени», *filia temporis* (8, 116). Настоящее влияет на историка не только в аспекте отбора «исторически значимых фактов», но и при установлении механизмов, управляющих историческим развитием и обеспечивающих связь между событиями, какими бы эти механизмы ни были – политическими, экономическими, личностными или другими. Всякий раз, когда определенный аспект человеческой реальности выходит на первый план в настоящем, будь то отношения производства, борьба классов, мощь технологии или что-либо еще, прошлое заново интерпретируется и переписывается: «всякий раз открытие в настоящем приводит к перестройке и переосмыслению прошлого, приводит к открытию в прошлом того, что прежде от нас ускользало» (8, 117). Согласно Койре, в этой работе непрерывной переинтерпретации собственного прошлого человечество медленно продвигается ко все более совершенному постижению себя самого, и только конец истории может положить предел обновляемой каждый раз заново реконструкции человеческой истории.

Идея зависимости исторической реконструкции от текущего момента не является чем-то случайным в мысли французского историка. Этот тезис высказывается им неоднократно. Так, например, участвуя в работе симпозиума по истории науки в Оксфорде в июле 1961 г., Койре представил комментарий к докладу Генри Герлака, в котором шла речь о проблемах истории науки как

историографической дисциплины. Начав с краткого изложения основных моментов доклада Герлака, Койре обратился к проблеме отбора исторических фактов, которая была также затронута его коллегой. Согласно Койре, историческое повествование есть продукт двойной селекции, двойного отбора: с одной стороны, история есть жертва избирательного подхода со стороны хроникера, жившего в прошлые века и составившего описание исторических событий своего времени, сохранившего для истории только те сообщения, которые он считал важными (о чем говорит Герлак), с другой стороны, следует учесть также и избирательный подход, осуществляемый современным историком «который, зачастую, расходится со своими современниками и предшественниками в оценке важности фактов и значимости текстов, которые эти факты излагают или утаивают» (10, 353). Таким образом, получается, что «историк проецирует на прошлое шкалу ценностей и интересы своего времени; и под влиянием идей своего времени – и своих собственных – он это прошлое реконструирует. Именно поэтому историческое знание постоянно обновляется, и нет ничего, что менялось бы быстрее, чем неизменное прошлое» (10, 353–354).

Историческая реальность между реализмом и релятивизмом

Может показаться, что, утверждая зависимость историографии от текущей исторической ситуации, Койре приходит к историческому релятивизму. Действительно, если прошлое реконструируется через настоящее, то история не только пересказывается по-новому в каждом следующем поколении, но невозможной становится стабильная, универсальная и «объективная» интерпретация истории (разве что в конце времен).

Следует, однако, уделить внимание имеющимся здесь оттенкам. Одно дело – утверждать, что сама реальность прошлого существует только в последующей реконструкции, и поэтому тщетно пытаться достичь «истинного» видения прошлого, сводя его к идеальному конструкту исторической науки. Совершенно иное – трактовать релятивизм как то, что относится не к реальности как таковой, но к нашему представлению о ней, нашему пониманию этой реальности, по необходимости частичному и вследствие этого никогда не могущему быть абсолютным. Нам представляется, что именно в этом последнем смысле и следует понимать позицию Койре.

Действительно, некоторые аспекты его исторических трудов позволяют утверждать, что он был скорее реалистом, чем релятивистом. Например, часто в работах Койре звучат критические замечания в адрес других ученых, в которых он выдвигает требование непрямого сопоставления исторической интерпретации с тем, что можно было бы назвать «исторической реальностью». С точки зрения нашего автора допустимы далеко не все интерпретации фактов или мысли прошлого. Человеческая история обладает для Койре собственной реальностью, сопротивляющейся попыткам ее произвольного прочтения: в этой реальности историк должен отдавать себе отчет.

Однако, в науках исторических – в отличие, как кажется, от естественных наук – отсутствует прямой доступ к объекту исследования, и никакой рассказ о событиях прошлого не может быть непосредственно сопоставлен с реальностью, о которой он повествует. Как тогда можно говорить о правильности или неправильности того или иного исторического нарратива? Возможно, для того,

чтобы прийти к заключению о правомерности или неправомерности исторической интерпретации, достаточно будет одного критерия внутренней согласованности и соответствия установленным «фактам». Признаем, однако, что и в естественных науках ситуация не будет радикально иной: ведь и физик наблюдает и соприкасается только с внешними проявлениями внутренней структуры материального мира. Это порождает различные конвенционалистские, феноменистские и позитивистские интерпретации науки. Отсюда возникает некоторая методологическая параллель между ремеслом историка, практикуемым самим Койре, и работой ученого, которую он изучает: физик, по мнению Койре, верит в реальность того, чем он занимается – в реальность электронов и электромагнитных полей. Подобно ему и Койре в своей работе историка «верит», если можно так сказать, в автономную реальность прошлого.

Более того, внимательный взгляд на цитированные выше тексты позволит нам прийти к еще более сильным утверждениям. Действительно, если сегодняшнее понимание социальной жизни людей позволяет нам открыть то, « что прежде от нас ускользало» (8, 117), то не будет ли справедливым утверждать, что то, о чем идет речь, уже существовало, но было спрятано от нас до тех пор, пока мы не смогли задать правильный вопрос и выявить его? Это объясняет важность позиции исследователя, которая, несмотря на всю ее пристрастность и относительность, открывает новую перспективу исследования и обнаруживает доселе неизвестные (хотя и реальные) аспекты изучаемого объекта. Восприимчивость к определенной проблематике, способность рассматривать исторические данные под новым углом, возможность сформулировать правильный вопрос, позволяющий обнаружить нечто новое, – все это плоды постоянно обновляющегося понимания эволюционирующей во времени человеческой реальности. Историческое повествование никогда не остается одним и тем же, будучи результатом диалога, в котором одна из сторон постоянно меняется.

Можно, однако, предположить также, что подчеркивая столь значительное влияние актуального контекста на историографическое исследование, Койре хочет предостеречь нас, чтобы мы не воспринимать нашу сегодняшнюю ситуацию как абсолютную меру прошлого: если мы создаем, что, по крайней мере, отчасти наш взгляд определяется не объектом, но идеями, которые нас окружают, то мы должны быть более чуткими по отношению к внешним влияниям и в большей степени задействовать нашу критическую способность. Не испытывая энтузиазма в отношении крайне модернистских интерпретаций мыслителей прошлых веков, сам Койре стремился скорее к тому, чтобы поместить изучаемого автора в его исторический контекст, сопоставить его с его современниками, с текстами и проблемами его эпохи. По-видимому, он хотел этим сказать, что только таким путем и можно прийти к более или менее адекватному пониманию мысли другого, не насилуя и не деформируя эту мысль, не навязывая ей ценности нашего времени.

Понятие ментальности как ключевой элемент интерпретации истории

Уже в самых ранних трудах Койре проявляется осознание им духовных различий, которыми размечен путь истории. В ранней диссертации, посвященной Св. Ансельму, философ исходит из следующей методологической предпосылки: для того, чтобы понять средневекового мыслителя, недостаточно вы-

учить язык и читать его труды, необходимо также иметь в виду духовную атмосферу, внутри которой развивалась его мысль, неизбежно несущая на себе ее отпечаток: «Действительно, [...] ментальная установка (*attitude mentale*) людей средневековья целиком и полностью отлична от нашей, и мы рискуем впасть в заблуждение относительно их идей, их намерений, их теорий, если подменяем их нашими» (5, 6).

Эта ментальная установка включает в себя разделяемые всеми в Средневековье неизменные и несомненные убеждения касательно природы Бога, человека и мира, шкалу ценностей и критерии самой рациональности. Чтобы объяснить это, Койре отсылает к определенному видению мира и реальности, и к соответствующему ему представлению о разуме, которое бытовало в христианском Средневековье: «Для Св. Ансельма – также как для Св. Августина или Бонавентуры – мир и реальность не таковы, каковы они есть для нас. Его мир – это не совокупность материальных вещей, не физический мир, существующий независимо, *a se* и *per se*, управляемый собственными законами, законченный и совершенный – как представляет его современная физика. [...] Мир для них – это лишь знак, образ вышней реальности, сверхчувственной и божественной» (5, 7).

Другие термины, которые Койре использует в дальнейшем, чтобы описать коллективные структуры исторических групп – это ментальность и *Weltanschauung*. Оба этих термина появляются у Койре к концу двадцатых годов. Термин *Weltanschauung* использовался Койре в основном в серии текстов о немецких спиритуалистах для обозначения конкретного представления о реальности, присущего, скажем, Бёме, Франку, Парацельсу и т. д. Мы полагаем, однако, что в этом случае немецкое слово используется с оттенком того значения, которое оно получило в XIX в. в русском языке в широко распространенном, хотя и несколько расплывчатом по смыслу, понятии мировоззрения. Термин *Weltanschauung* в словаре Койре 20-х гг. постепенно заменяет понятие ментальной установки (*attitude mentale*) и описывает идеи и убеждения, общим образом управляющие мыслью человека.

В рецензии на книгу Леона Ружье, написанной в 1926 г., появляется термин ментальность (*mentalité*), который именно в эти годы проникает во французское философское словоупотребление, постепенно заменяя в языке Койре как *attitude mentale*, так и *Weltanschauung*. В историографии начала прошлого века термин ментальность, хотя и популярен, но не имеет ясного и однозначного определения. В первые десятилетия XX в. его использовали, когда хотели обозначить характерный образ мысли того или иного народа: «*mentalité allemande*», «*mentalité orientale*» и т. д. После первой мировой войны слово активно проникает в словарь философии, становясь постепенно таким понятием, значение которого кажется достаточно очевидным, чтобы требовать каких-то дополнительных пояснений. Даже Люсьен Леви-Брюль, автор книги «*La mentalité primitive*» (1922 г.), который одним из первых начал широко использовать концепцию ментальности в социологии и истории, не чувствовал себя обязанным определять это понятие, ставшее уже частью общеупотребительного языка. «*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*» Андре Лаланда определяет «ментальность» как «совокупность интеллектуальных установок, обычаев духовной жизни и фундаментальных верований индивидуума». Но с развитием неко-

торых историографических течений во второй половине XX в. (так называемая «история ментальности» школы «Анналов») этот термин получил более широкое употребление, включающее также аспекты аффективности, морали и поведения.

Несмотря на свою относительную близость к основателям журнала «Анналы» и дружбу с Люсьеном Февром, Койре остается верен «интеллектуалистскому» значению термина «ментальность», который он использовал в одном смысле рядом с такими понятиями, как мысль (*pensée*), мыслительная или духовная установка (*attitude mentale, spirituelle*), ментальные привычки (*habitudes mentales*) и т. д. Та реальность, которую хочет описать Койре, всегда относится к умственной сфере и включает в себя фундаментальные принципы мышления, общие мнения, интеллектуальные установки, аксиоматические очевидности, убеждения, верования и т. д., но исключает как «субъективную психологию», так и обычаи, производственные отношения и другие аспекты коллективной материальной жизни.

Термин «ментальность» используется в словаре Койре в довольно широком смысле: он может относиться как к мысли одного человека («ментальность Платона»), так и к совокупности ментальных структур и коллективных представлений социальной или историко-культурной группы («ментальность горожан», «ментальность Возрождения»). Это последнее применение для нас является фундаментальным ввиду того, что оно позволяет описывать широкие ритмы исторического процесса. Действительно, «ментальность» может характеризовать определенную эпоху истории мысли только потому, что она трансцендирует индивидуальность, опираясь на общепринятые принципы мышления и представления, и покрывая отрезок времени больший, чем время жизни одного поколения.

Тем не менее, отношение коллектива и индивидуума на ментальном уровне, обнаруживаемое в текстах Койре, не является односторонним. Коллективная ментальность влияет на индивидуальное мышление, формируя его, однако не определяет его полностью. Индивидуум, хотя и испытавший воздействие образов мышления и видения реальности, присущих его времени, ограниченный ими, остается все же свободным. Хотя индивидуум и вписан в определенную традицию мышления, он все же в состоянии порвать с ней, перевернуть привычные представления и принять новую точку зрения на реальность. Именно индивидуальная свобода и инициатива есть то, что, в конечном счете, заставляет ментальность меняться во времени, есть то, что движет ход истории. В своих исследованиях, посвященных Галилею, Ньютоном, Копернику, Койре рассказывает нам эту неизменно динамичную историю мысли, во имя истины превосходящей саму себя и преобразующей те самые коллективные ментальные структуры, в которых она впервые себя осознает и, отталкиваясь от которых, она производит и демонстрирует свою работу.

Примечания

(*) Работа подготовлена при финансовой поддержке гранта РГНФ 11-03-00404а «Александр Койре, историк европейской мысли».

Литература

1. Dardel E. L'histoire, science du concret. Paris, 1946.
2. Encyclopédie Philosophique Universelle, les notions philosophiques / Ed. S.

- Auroux Vol. 2. Paris, 1990.
3. Guerlac H. Some Historical Assumptions on the History of Science // Crombie A.C. (ed.). Scientific Change: Symposium on the history of science held at Oxford 9–15 July 1961. London, 1963.
 4. Halphen L. Introduction à l'histoire. Paris, 1946.
 5. Koyré A. L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme. Paris, 1923.
 6. Koyré A. Compte rendu de Louis Rougier "La scolastique et le thomisme" // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1926. Vol. 101. № 5–6.
 7. Koyré A. La pensée moderne (1930) // Etudes d'histoire de la pensée scientifique. Paris, 1966.
 8. Koyré A. Philosophie de l'histoire // Europe. 1946. Vol. 24.
 9. Koyré A. L'apport scientifique de la Renaissance (1949) // Etudes d'histoire de la pensée scientifique. Paris, 1966.
 10. Koyré A. Perspectives sur l'histoire des sciences // Etudes d'histoire de la pensée scientifique. Paris, 1966.

А. Зёльтер, А. Ландгребе (Австралия, Сидней, Гёте-Институт)

Критика культуры сегодня. Жало Адорно

*Я новую песнь, я лучшую песнь / Теперь, друзья, начинаю:
/ Мы здесь, на земле, устроим жизнь / На зависть небу и раю.
// При жизни счастье нам подавай! / Довольно слез и муки!
Отныне ленивое брюхо кормить / Не будут прилежные руки.
// А хлеба хватит нам для всех, – / Закатим пир на славу!
Есть розы и мирты, любовь, красота / И сладкий горошек в приправу.
// Да, сладкий горошек найдется для всех, / А неба
нам не нужно, – / Пусть ангелы да воробьи / Владеют небом
дружно!*

Г. Гейне. Германия. Зимняя сказка (Пер. В. Левики)

1. Модерн и критика культуры

Критика культуры выступает под маской диагноза времени, а направление развития модерна ее не устраивает. Выражаясь кратко, она традиционно обращена против «промахов (*Entgleisungen*) модерна» (7). Критика культуры сама является рефлексивно направленным на себя модусом мышления модерна, который негативно воспринимает культурное развитие в целом или его отдельные феномены, – как искажение, деформацию, отчуждение или декаданс. Критики культуры придерживаются точки зрения, что модерн нельзя понимать *per se* как завоевание свободы, но что на заданной с различной радикальностью шкале перевешивает опыт вырождения и утраты. Культурный пессимизм варьируется при этом между холистическим повествованием о неизбежном нисхождении до состояния, где тотальная общественная взаимосвязь базируется на ослеплении («Все неистинно» («*Das Ganze ist das Unwahre*») Теодор Адорно) и критикой отдельных недостатков и неверных линий общественного развития. Иными словами, существует тесная, внутренняя взаимосвязь между критикой культуры и критикой модерна (10), т. е. критика культуры, по сути, есть критика отчуждения. В западном марксизме, например, во Франкфуртской школе, критика отчуждения и разума – это вообще единственное, что осталось в его сущност-

ном содержании от марксизма, что заимствуется им и продолжает им развиваться. И хотя критика культуры не является немецкой характерной особенностью или специфически немецкой духовно-исторической традицией, однако, она выступает доминирующим направлением, которое характеризует специфически немецкий антимодернизм.

Но не только поэтому критика культуры, несмотря на свои крепкие традиции, пользуется сегодня сомнительной репутацией как в содержательном, так и в формальном отношении. Она считается элитарной, культурно-консервативной, некоторые представители этого направления даже являются реакционными. Они неумолимо противопоставляют настоящему воображаемое прошлое. Они даже грозят закатом Запада, который вновь и вновь вскоре предстоит. Таким образом, критик культуры действует в модусе обличения и все же оказывается беспомощным перед лицом вырисовывающихся неблагоприятных линий развития, так как сам не может предложить никакого конструктивного решения. Критика культуры вырождается тогда в невольную пародию культуры критики, которая вполне заслуживает этого имени пародии. Таким образом критика культуры, в конечном счете, наносит вред любой еще принимаемой всерьез критике побочного ущерба, причиняемого модерном. Как теория заката и гибели, она, в своих разнообразных вариантах, по своей собственной вине запуталась в философских апориях. К тому же в неопределенности ее жалоб на патологии и недостатки модерна ей в то же время недостает конкретных политических альтернатив неудовлетворительному *status quo*. К этому прибавляется возвышенный тон Кассандры, которым ставятся культурно-критические диагнозы. Заряженная рессентиментом, она всегда словно бы морщит нос в отношении нового. Критика культуры заведомо находится в дурном настроении. Очень часто имевшее место когда-то серьезное философское притязание критики культуры на истину окончательно переходит в шепчущий рессентимент и непрерывное брюзжание. Между тем, те, кто критикует критику культуры, единодушно делают вывод, что при демократии нужна не рассматривающая проблемы в общем и целом всеобщая критика, а дифференцирующий рациональный анализ общества, чтобы достичь улучшений в общественной жизни посредством такого образа действий, который производит частичные изменения (*piecemeal social engineering*).

Культурно-критическая парадигма возникает в вульгарном варианте и в форме, которая определяет высокие и предельные достижения духовной истории, т.е. в варианте, принадлежащем высокой культуре. Общим для обоих является элементарный недостаток политического чутья, который, впрочем, никоим образом не связан с делением на левых и правых (13).

- 1) Традиция высокой культуры включает в себя такие этапы как принадлежащая Руссо критика цивилизации, которая распространилась на немецкую традицию и была воспринята там с особой интенсивностью, и ведет через «Первую программу системы немецкого идеализма» к «Письмам об эстетическом воспитании человека» Шиллера, в которых рассматривается развитие целого человека в противоположность разорванности и фрагментации социальной действительности, для того чтобы предъявить иск социальному прогрессу от лица развития человеческого потенциала. Сходные

точки зрения встречаются также в ранних сочинениях Маркса или в походе против так называемых «образованных филистеров» у Ницше. «Закат Запада» О. Шпенглера стал определяющей духовной точкой отсчета для нескольких поколений. Новые позиции представляют критика овеществления (Лукач), «*Man*» в «Бытии и времени» (Хайдеггер) и критика инструментального разума, а также критика недостатка критического мышления (Адорно, Хоркхаймер). Согласно Г. Маркузе, развитие передового индустриального общества приводит, в конечном счете, к формированию одномерного человека. Культурно-критический репертуар простирается от таких гигантов духа, как З. Фрейд («Неудовлетворенность культурой») до М. Вебера. Однако, после Второй мировой войны критика культуры еще раз переживает ренессанс в совершенно различных аспектах у Ортеги-и-Гассета, Ясперса, Хайдеггера, Клагеса, Андерса и во Франкфуртской школе – до Бото Штрауса как представителя «усиливающегося Антипросвещения и реинтеллектуализирующихся правых» (5).

- 2) Бытующий в повседневной культуре (*vulgärkulturelle*) – в противоположность высокой культуре – вариант критики культуры описал Фриц Штерн в своей книге «Культурный пессимизм как политическая опасность» (11). Уже в своем заглавии немецкий перевод этой книги подает сигнал о том, что существует непосредственная взаимосвязь между культурно-критическими позициями и способом политического восприятия. Этому варианту было присуще и то, что мыслители отвергали любую форму движений и изменений, оказывающих эмансипирующее воздействие, которую они рассматривали как нетипичную для «немецкого духа». Ему принадлежали как оппозиция против эмансипации женщин, так и антипатия к общественному преуспеванию евреев, причем антисемитизм и в этом контексте пропагандировался в немецких салонах как «культурный код» (12). В повседневной (*vulgär*) критике культуры антимодернизм и враждебность к евреям всегда были тесно связаны (3).

В этом варианте имеется явная связь между критикой культуры и культурным пессимизмом. На близость определенных направлений этого вульгарного (*vulgär*) варианта критики культуры к национал-социализму указывали Штерн (11) и Боленбек (4; 5). Представителями этого направления являются, например, Поль де Лагард, Юлиус Лангбен, Чемберлен.

Но обесценивают ли эти пересечения критику культуры как таковую? Не *per se*, т.к. то, каким образом проявляет себя культурная критика как парадигма на различных уровнях, включает в себя как эмансипирующее, так и обращенное назад измерение. Культурная критика зачаровывает именно по той причине, что она, с одной стороны, может носить прогрессивный характер, т.к. она направлена на эмансипацию, прогресс и просвещение, но в то же время ей присущи резко консервативные моменты, которые обращены именно против эмансипации и прогресса и должны не допускать никаких изменений.

Интересным образом развивалась в Германии дихотомия культуры и цивилизации, которая противопоставляет аутентичную сферу культуры считающейся низшей сфере цивилизации. Эту бессмысленную позицию обесценивания таких основных областей цивилизации как государство, хозяйство и техника

представляли даже такие авторы как Т. Манн в «Размышлениях аполитичного» («*Betrachtungen eines Unpolitischen*») во время Первой мировой войны, чтобы дезавуировать противников войны и причислить себя самих к высшей сфере культуры. С начала двадцатого века такого рода поляризация определяет в Германии дух времени.

Чтобы отличить прошлое от настоящего, критика культуры всегда включает в свои оценки сравнения. При этом прошлое предстает отчасти даже ностальгически блаженным, как идеальное состояние или нормативная точка отсчета. Напротив, настоящее ввиду этих прежних состояний представляется негативным. Таким образом, критика культуры напоминает овидиево описание перехода от золотого к железному веку. В качестве точки отсчета берется то естественное состояние, то греки как в немецкой классике (Винкельман, Гёте, Шиллер), то средневековые как в немецком романтизме (Новалис), то «целостный человек», гений, сверхчеловек или удавшаяся идентичность. Это отнесение к идеалу служит для того, чтобы критиковать плохие обстоятельства жизни в современности.

Критика культуры обладает выраженным историческим сознанием. Она вырастает из оценивающей реконструкции различных фаз цивилизации. Она задается вопросом об истоках своей эпохи, не принимает свое настоящее, оценивая его как неправильное, и ищет выхода в будущем (триадическое мышление).

В классической топологии критики культуры артикулируется неудовлетворенность модерном. Всеобщий распад, отчуждение и обезличивание, господство денег, техники и медиа, упадок образования и воспитания – все это выступает темами критики культуры и по сей день. Критика культуры вращается вокруг таких негативных фактов как экономизация, трактуемая в смысле проникновения императивов максимизации прибыли за пределы экономической сферы, квантификация, приведение к единообразию (*Uniformierung*) посредством культуриндустрии и массовой культуры, «колонизация жизненного мира» такими императивами системы как власть и деньги (6).

2. Анализ массовой культуры и культуриндустрии у Адорно

Адорно в «Резюме о культуриндустрии» пишет: «Общим эффектом культуриндустрии является эффект Антипросвещения. В ней Просвещение, а именно, поступательное техническое овладение природой, становится, как мы с Хоркхаймером это называли, обманом масс, средством закрепощения (*Fesselung*) сознания. Она препятствует образованию автономных, самостоятельных, сознательно выносящих суждения и принимающих решения индивидов» (1, 337).

Для Адорно двадцатый век характеризовался тремя фундаментальными угрозами: фашизмом, сталинизмом и массовой культурой. С одной стороны, феномен массовой культуры является интегральной составной частью как фашизма, так и сталинизма, в то же время Адорно понимал массовую культуру, культуриндустрию, весь культуриндустриальный комплекс также и как угрозу свободе в демократических странах – прежде всего в США. Особая опасность заключается в том, что массовая культура не отделяется от высокой культуры, а делает ее банальной, нейтрализует ее критическое содержание и таким образом приводит к исчезновению высокой культуры. Согласно широко распространенному мнению, Адорно не выступал против развлечений. Это ошибочное восприятие его позиции. Однако, Адорно не питал никаких иллюзий относительно

потребности масс в развлечениях. Но если реклама использует сюиты Баха для того, чтобы рекламировать номенклатуру выпускаемых изделий, если распространяется «философия ванной комнаты» и «классика в популярном исполнении», то он рассматривает это как тонкий механизм господства и особую стратегию поддержки несовершеннолетних, которые должны с ее помощью оставаться несовершеннолетними. У Адорно речь идет о сохранении навсегда (*Perpetuierung*) отчужденных отношений и существующих отношений господства в современных обществах. Слияние диаметрально противоположных и, по существу, сопротивляющихся друг другу компонентов разрывает на куски критическое мышление. Информационно-развлекательные передачи (*infotainment*), т.е. соединение подлинного прогресса, а именно возможности информировать широкие массы посредством распространения информации через средства массовой коммуникации, с развлечением или увеселением, становятся, тем самым, инструментом, обеспечивающим господство, который нацелен на обольщение и подвигает реципиента к тому, чтобы примириться с обстоятельствами своей жизни. Одно из основных положений критики культуры состоит в том, что именно серийность (*das Serielle*) определяет холод и безжизненность поп-культуры.

Иными словами, упомянутые политические системы отличаются не существенно, но лишь по степеням отсутствия свободы, т.к. Адорно считает, что культуриндустриальный комплекс со своей продукцией является центром производства единообразного мышления. Из перспективы Адорно речь идет о механизмах унификации, которые противостоят индивиду, его свободе, самоопределению, демократии и Просвещению в эмфатическом смысле. Правит рынок. Этого хочет потребитель – этим нокаутирующим аргументом те, кто извлекает выгоду из процессов капиталистического производства и торговли, объявляют их священными и потому неприкосновенными.

3. Между мессиянством и Апокалипсисом. Продуктивное жало Адорно

Теодор Адорно в своей написанной совместно с Максом Хоркхаймером книге «Диалектика Просвещения» описал переход от гуманности к зверству, от рациональности к иррациональности. Культуриндустрия является одним из центральных моментов в этом процессе. «Культуриндустрия – Просвещение как обман масс» – определяющая глава, в которой описывается изменившееся производство и функция культуры при капитализме.

Понятие культуриндустрии заменяет понятие массовой культуры, т.к. массовая культура формируется не самими массами, а управляется сверху. Индустриальный аспект в этом контексте связан со стандартизацией и конвейерным характером производства культурного содержания и его распространения.

Вследствие этого реципиенты превращаются в потребителей, прибыль диктует содержание. В культуриндустрии вся культура превращается в чистый товар. Искусство в таком случае определяется только его экономической ценностью, а не как автономное произведение искусства с эстетической точки зрения. Решающим при этом является то, что популярное и притязательное искусство в культуриндустрии сливаются. Вследствие этого автономное искусство теряет свой критический импульс и просветительский характер. Культуриндустрия отнимает критический потенциал у искусства и не позволяет ему реализоваться

(*entschärft*). Культуриндустрия характеризуется однообразием и постоянным повторением. Внешне она маскируется под инновационную, но предоставляет всегда одно и то же в форме кажущихся все новыми и новыми продуктов. Интегративная функция культуриндустрии состоит в том, чтобы стабилизировать господствующий порядок. Место критического сознания занимает приспособление. Культуриндустрия ведет к анти-просвещению.

«Подлинное произведение искусства» является противоположностью культурному товару, т.к. подлинная культура не направлена к какой-либо внешней цели, но является самоцелью. Пробуждается фантазия человека и, в противоположность культуриндустрии, открывается свободное пространство для самостоятельного мышления. Подлинная культура не стремится вытеснить действительность. Она стремится ее трансцендировать. Она функционирует не схематически, как популярная песня или голливудский фильм, а индивидуально. Согласно Адорно, искусство в буржуазно-либеральную эпоху, хотя и являлось всегда элитарным, т.к. его несет класс буржуазии, всегда ориентировалось на коллективное общее благо, на эмансипацию. Его импульсы были направлены на поступательное развитие общества. В эпоху позднего капитализма эта задача как движущая сила Просвещения исчезает. Из искусства, которое, согласно Адорно, несет свою ценность, прежде всего, в самом себе, оно превращается в рыночный продукт, ценность которого вытекает из того, как часто он продается. Это искусство теряет свой автономный характер, становясь лишь средством для такой цели, как получение прибыли. Вся практика культуриндустрии переносит мотив прибыли в чистом виде на духовное. Культура в культуриндустриальном контексте не есть **также и** товар, она есть товар целиком и полностью. Бах, Моцарт и Бетховен становятся знакомыми только как короткие мелодии из рекламы. Для критической теории определяющим моментом является не **распродажа искусства**, а способ, которым изменяется искусство и культура как продукты, имеющие форму товара, и то, как изменяются вследствие этого также и способы обращения с культурой (2).

Но, конечно, Адорно и Хоркхаймер не уделили внимания подрывающим существующий порядок элементам популярной культуры. Джаз, против которого выступал Адорно, а позднее рок-н-ролл, бит, панк и хип-хоп, оказывая сопротивление существующей системе, обладают вполне бунтарским потенциалом. Адорно также упускает из виду индивидуальную рецептивную деятельность при индивидуальном усвоении продуктов массовой культуры.

Почему и сегодня имеет смысл заниматься изучением Адорно, если духовно-историческую традицию культурной критики уже 200 лет, также как и традицию его предшественников, можно охарактеризовать, по меньшей мере, как проблематичную? Где следует искать продуктивный духовный потенциал ее начинания, если категориальные различия, такие как различие между демократией и фашизмом, в ее суждениях стираются?

4. Перспективы критики культуры

При всем том, что было сказано против критики культуры, остается открытым вопрос, не является ли, тем не менее, ее устремление оправданным. Не слишком ли часто она права? Не указывают ли даже ее «гипертрофированные формы в направлении истины» (*Günther Anders*)? Кто бы стал отрицать, что мы

живем в эпоху коллективного «инфо-слабоумия» (*«Info-Demenz»*), при котором, по жесткому утверждению Бодо Штрауса в его книге «Беспомощные», «все жуют уже разжеванное». В этом месте полезно вспомнить о диспуте между философом Ю. Хабермасом и Йозефом Ратцингером – нынешним Папой Бенедиктом XVI, бывшим в то время префектом конгрегации (7). Во время их встречи в 2004 г. в Католической академии в Мюнхене, привлечшей значительное внимание, Хабермас, будучи сторонником секуляризации, все же согласился с тем, что прогресс должен еще написать свою собственную «историю издержек (*Verlustgeschichte*)», чтобы избавиться от «диктата одержимого прибылью разума». Дополнительные издержки «модернизации, сошедшей с верного пути», по его мнению, огромны.

«Правильная» критика культуры описывает побочные издержки прогресса. И в таком случае она является не антимодерной идеологией, а, напротив, легитимной, последовательной корректировкой Просвещения. Критика культуры осуществляет тогда применение просветительского разума к самому себе (5; 9). Индивидуальные черты понятой таким образом критики культуры формирует не рессентимент, а подлинное притязание на истину и обоснованные результаты познавательной деятельности. В этом случае критика культуры оказывает свое все более широкое стимулирующее интеллектуальное воздействие.

В пользу сказанного можно привести несколько наглядных примеров. Прославление банального в новых социальных медиа. Бизнес-модель радикальной культурной уравниловки напоминает скорее о недостатках социализма, чем о предсказаниях новой цифровой утопии в Интернете. Социальные медиа создали новое мнимое равенство возможностей в распространении через Интернет ценностей, взглядов и изделий. Интернет и социальные медиа позволяют, чтобы любой сколь угодно глупый индивид мог распространить через Интернет все что угодно, что он без всякого смущения и делает. Любой подросток перед своей веб-камерой со своим тривиальным повседневным тупоумием столь же ценен, сколь и записи сюит Баха Мстислава Ростроповича и исполнение симфонии № 5 ре минор, ор. 47, Дмитрия Шостаковича. Банальности жизни дают сырье для нового «некто» (*«Jedermann»*). Но хуже то, что их больше не скрывают, что они глобально распространяются и превращаются в цунами индустрии культурной подпитки (*Berieselungsindustrie*). Клёвыми представляются ботаны и компьютерные фанаты, фрики и толстяки. Протагонистами оказываются чудаки как лузеры. Однако, в отличие от романов XIX в. о художниках, речь здесь идет не о творце, не о фигуре художника, находящегося на обочине общества, который в то же время представляется как сила, производящая новое. Сегодня, напротив, периферия повседневного доминирует над центром. Системы контроля нормальности колонизируют богатство художественного вымысла, которое бледнело уже давно. Возвышенное, при этом, упраздняется. Сакральное проигрывает профанному – даже в сфере высокой культуры.

Экономизация целого образует вторую линию развития. Целые области жизни и мышления, которые прежде пользовались в обществе уважением и признанием, претерпевают эрозию под давлением экономических императивов. Образование, эрудиция, усвоение духовных традиций, наука и университет – короче, все, что когда-то было громоздким, требующим усилий и даже высту-

пало противоядием, проигрывает в состязании с деньгами. И оно уступает первенство и центр мышлению в категориях выгоды и прибыли. Следствием этого является обесценивание всего, отличного от денег, вплоть до «колонизации жизненного мира» (6), самой глубинной из тех областей человеческой жизни, в которых осуществляется общественное воспроизводство. Областей, в которых власть и деньги как системные императивы традиционно не задавали направление мышления и деятельности. Тот же процесс захватывает и политическое измерение. Если изначально в либерализме (с которым в Германии уже в XIX в. и без того дело обстояло нелегко) речь шла о свободе индивида, о возможности выбора и свободе в экзистенциальном смысле, то за прошедшее с тех пор время либеральная политика выродилась в экономический либерализм, который понимает свободу материально.

Следует упомянуть и отношения воспроизводства, в которых неолиберализм реализуется на практике, ментальность, которая пронизывает все банки и подобные учреждения.

Консьюмеризм и бескультурие. Вездесущей является диктатура мерчендайзинга. Крупный торговый комплекс становится общественным местом. Шопинг является замечательным способом проведения свободного времени уже и для молодежи. Доминирование сознания, формируемого торговыми марками, «брендинг» как идеология явно напоминает то, что ранее было подвергнуто критике уже Адорно, и действует как его утретированная форма. Торговые марки пробуждают стремление к все новому и новому. В вечно закручивающейся спирали потребления речь идет о замене изделий, о все новых покупках, не обусловленных никакой технической необходимостью. Новизна является ультимативным аргументом в пользу покупки. Так даже электронные изделия, такие как айфон, становятся модными аксессуарами и статусными символами.

Управляемый мир (Макс Хоркхаймер). Рост бюрократии, правовое регулирование целых общественных и жизненных сфер, плотность административных правил являются раковыми опухолями институтов и аппаратов. Как метастазы в социальных организациях они ведут к институциональному склерозу, а затем к коллапсу изобретения нового и творческих изменений. Они разрушают всякую инициативу и ограничивают свободу деятельности индивида. Бюрократически-индустриальный комплекс уже давно захватил образовательную и университетскую систему, которая колеблется между Сциллой управляемого мира и Харибдой экономизированных до самого основания образования и науки. Социолог Ульрих Бек верно заметил, что болонской системе удалось сделать то, что не удалось даже национал-социалистам – разрушить немецкий университет.

Эрозия образования. Под двойным прессом поиска клиентов, привлечения спонсорских средств и административного давления происходит метаморфоза образования. Категория «для того чтобы» описывает функционализацию сферы образования, в которой прежде могли развиваться идеи автономии, индивидуума, науки и познания ради их самих. Сегодня в противоположность им осуществляется «вычисление расходов и доходов» и стоит вопрос о том, не являются ли ненужными философия и другие гуманитарные науки, которые не служат туризму. Такого рода замечания встречаются даже в дебатах о финансировании департаментов гуманитарных наук в британских высших учебных заведениях.

В избытке предложения разрушается канон. Превышение предложения над спросом, отсутствие перспективы все впитать уже служат оправданием собственного невежества. «Разве я должен это знать?» – это отказ от познания. При этом также ссылаются на Интернет, делающий все находящимся в распоряжении через айфон, в котором можно отыскать все в поисковой системе Google и приобрести знания обо всем мире в Википедии. Именную часть составного сказуемого более не нужно изучать на занятиях, ее можно найти в «гугле».

Подверженность капитализма кризисам. Капитализм теряет сторонников даже в лагере своих друзей. Все чаще звучит робкий обывательский вопрос: «Не пожирает ли алчность наше будущее?» Экономическая система, которая маневрирует от кризиса к кризису, которая не решает, а увеличивает проблемы бедности и окружающей среды, в период позднего капитализма все чаще порождает проблемы легитимации. Новое движение критики капитализма охватывает Европу и США. Восставшие против капитализма с Уолл-стрит находят поддержку даже в лагере предпринимателей. С распадом биполярного мира и на Западе отпала необходимость сдерживать капитализм в социальном отношении.

5. Резюме

Не существует единой критики культуры. У нее также нет национального центра, хотя в Германии она имеет особое значение. Есть разные направления критики культуры как варианты одного общего способа рефлексии: работы, содержащие глубокий антимодернистский рессентимент, и работы, имеющие прекрасные диагностические качества. Результаты проницательного анализа высокой культуры встречаются наряду со слепыми в отношении реальности сценариями упадка. Критика культуры обладает алармистским, гиперболызирующим характером. Она является аффективной и субъективно-оценивающей. Она является эмпирической и привязанной к ситуации (*kasuistisch-empirisch*).

Сила культурно-критического мышления заключается в его стимулирующей энергии. Размышление о победах и поражениях модерна может оказать инспирирующее воздействие. Но критика культуры увлекает за собой не только своей эмфазой, не только своим возмущением против плохого общественного устройства. Она является притязанием на критику и на истолкование мира в целом, которое питается духом времени, но, в то же время, обращено против него. Она пропитана философией, но не подчиняется никакой профессиональной философской дисциплине. Основная проблематика и сквозная тема критики культуры базируется на теории упадка, которой присущи положения о возвращении того же самого и тезис, что «все становится хуже». Имеющие культурную значимость технические устройства, такие, как Интернет, предоставляют возможность любого технического использования, также как и любой рецепции мира на базе этих устройств. Даже самые радикальные критики культуры не посчитали бы реалистичным стремление упразднить Интернет. Упразднение не является одним из вариантов выбора ни в отношении Интернета, ни в отношении модерна в целом. Критика культуры стоит перед дилеммой. Хотя и видна возможность позитивного использования Интернета как культурно значимой техники, все исследования, однако, показывают, что механизмы обольщения благодаря его содействию значительно усиливаются. Социальные сети ведут к тому, что уже в 80-е гг. описывали как «исчезновение реальности» (8). Тем вре-

менем появилась возможность играть в футбол на компьютере, т.е. не находясь в общем пространстве. Стало ненужно больше встречаться со своими друзьями на футбольном поле или где-либо еще, т.к. люди предпочитают дружить в социальных сетях. Критика культуры бессильна против этого.

Критике культуры присущи в этом плане своеобразные ностальгические черты. Вызывание духов лучшего прошлого является одним из двух источников, из которых она питается. В дополнение к этому она имеет меланхолические черты перед лицом лучшего возможного будущего, которое не хочет наступать.

На вызов глобальной эскалации капитализма, который уничтожает ресурсы, искореняет исторически сложившиеся общности и ведет к глобальной экологической катастрофе, модерн еще должен найти свой ответ. И только ренессансом религиозности, ожиданием спасения этого не сделаешь. Только просвещающий сам себя разум может остановить сбившийся с пути, разрушающий свои жизненные основы модерн, чтобы притязание на тотальную созидющую человека свободу окончательно не превратилось в тотальную несвободу. И именно здесь находится жало Адорно.

Пер. с немецкого А. Э. Савина

Литература

1. *Adorno Th. W. Résumé über Kulturindustrie // Gesammelte Schriften. Bd. 10/1 / Hrsg. von R. Tiedemann. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1986.*
2. *Behrens R. Kritische Theorie. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 2002.*
3. *Beßlich B. Wege in den «Kulturkrieg». Zivilisationskritik in Deutschland 1890-1914. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 2000.*
4. *Bollenbeck G. Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters. Frankfurt a. Main, Leipzig: Insel, 1994.*
5. *Bollenbeck G. Eine Geschichte der Kulturkritik: Von Rousseau bis Günther Anders. München: C. H. Beck Verlag, 2007.*
6. *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1981.*
7. *Habermas J., Ratzinger J., Schuller F. Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion. Verlag Herder, 2005.*
8. *Hentig H. von. Das allmähliche Verschwinden der Wirklichkeit. Ein Pädagoge ermutigt zum Nachdenken über die Neuen Medien. Bielefeld, 1984.*
9. *Konersmann R. Kulturkritik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2008.*
10. *Sölter A. A. Moderne und Kulturkritik. Jürgen Habermas und das Erbe der Kritischen Theorie. Bonn, 1996.*
11. *Stern F. Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland. Bern, 1963.*
12. *Volkov Sh. Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays. München: C. H. Beck, 2000.*
13. *Vollrath E. Was ist das Politische? Eine Theorie des Politischen und seiner Wahrnehmung. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.*

Представление и мир: Феноменологии мира и обновление понятия феномена у Ойгена Финка

Одной из примечательных феноменологических новаций философии XX в. является введение в рамках анализа сознания нового начала – мирскости (*Weltlichkeit*) сознания. Это выражение, которое, как мы увидим, неизбежно несет в себе некую двойственность, часто приписывается позднему Гуссерлю и раннему Хайдеггеру, но я хотел бы здесь рассмотреть проект мирскости у раннего Финка. Использование этого понятия у Гуссерля и Хайдеггера также должно мотивировать к возможному преобразованию проекта феноменологии как таковой. Отсюда может показаться, что мы стремимся к разрешению относительно неизвестной и, возможно, периферийной проблематики Финка, которой мы интересуемся исходя из специфического любопытства. В дальнейшем мы будем отрицать такое впечатление как чистую видимость.

Прежде всего, необходимо сказать, что анализ мирскости у раннего Финка не является как у Хайдеггера герменевтическим, но, следуя принципам Гуссерля, осуществляется феноменологически, точнее трансцендентально-феноменологически. Однако проект Финка нацелен не только на то, чтобы разработать дальше феноменологию Гуссерля, но и на то, чтобы ее обновить. Это является важнейшей предпосылкой для правильного понимания мышления Финка. Наряду с этим, мы хотели бы указать, в чем состоит оригинальность финковского понимания мирскости. Анализ Финка позволяет нам ясно усмотреть двойственность понятия мира (3, 24) и попытаться эту двойственность снять. А именно, Финк занимается не только феноменальным описанием феномена мира и его конститутивным толкованием, которое в любом случае осуществляется иначе, чем у Гуссерля, но также раскрывает в ходе этого анализа конечность трансцендентальной субъективности. В конце статьи мы укажем на собственно финковскую задачу концепта феноменологии мира.

I. Финк не останавливается непосредственно на аналитике собственного проекта мирскости, но он считает, что с самого начала необходимо двигаться окольным путем, который ему представляется для этого необходимым. Отношение между его собственным философским проектом и окружным путем, который его подготавливает, можно коротко обобщить следующим образом: «Ни один отдельный анализ не осуществляется ради него самого, движение в нем подчинено целому системе, выводится из основного вопроса и приводится им в движение. Хотя отдельный анализ происходит из центрального вопроса, его задача – затормозить систематический ход философствования» (2, 2).

Это запутанное движение философствования является особенностью финковского мышления. Понимая чисто формально выше названный «основной вопрос» или «целое системы» как проект мирскости у раннего Финка, отдельным анализом, который тормозит «систематическое движение философствования», мы можем считать финковскую феноменологию представления (*Vergegenwärtigung*) (2, 24–25). Поэтому финковская феноменология представления, взятая в качестве «отдельного анализа», не является случайным наброском. В этой статье будет прояснено, как может соотноситься феноменологический анализ представления с феноменологическим анализом мирскости.

Понятие представления (*Vergegenwärtigung*) может быть определено путем противопоставления его понятию восприятия (*Gegenwärtigung*). Под понятием восприятия, или выражением «акт восприятия», понимается в первую очередь тот факт, что в интенциональном акте, или в сознании, предметность является, как она сама есть, в своем изначальном модусе (*). В этой связи, по Финку, мы можем осмысленно говорить о способе явления предметности «как она сама есть», «в своем первичном модусе» с трех точек зрения (2, 20–21): 1) с точки зрения ее созерцательности и несозерцательности; 2) с точки зрения позициональности и нейтральности (или превращения позиционального модуса); 3) с точки зрения простоты и сложности. Аналитика представления определяется, как говорит Финк, прежде всего «распутыванием эквивокаций» (2, 1) феномена восприятия и представления, затем следует скрупулезный анализ и разделение дифференцированных в себе феноменов представления. Это является первым этапом феноменологии представления у раннего Финка, которую мы можем обозначить как актоинтенциональный (*aktintentionale*) анализ.

В каком смысле феноменологический «отдельный анализ» представления «тормозит» «систематическое движение философствования», которое у раннего Финка осуществляется под названием «мирскость»? Финковский основной тезис формулируется следующим образом: «Основные типы воображения делятся не по основным типам **актов опыта**, но [...] по многообразию временного горизонта, **в котором представляющая жизнь акта находится априори**. Так, сущностным образом воспоминание относится к прошлому, преднапоминание – к будущему» (2, 21–22).

Поскольку мы обозначили первую аналитику как аналитику представления, как актоинтенциональность, финковское понимание и предложение, согласно которому представляющей акт должен удостоверяться не в себе самом, а в многообразии принадлежащего ему временного горизонта, должно быть названо анализом различных временных структур представления как горизонтного сознания. Впрочем, Финк утверждает, что такой горизонт является не только временным, но также и пространственным (2, 42–44; 5, 18–19). Отсюда мы можем смело утверждать, что временной горизонт в финковском смысле не имеет ничего общего с кантовским формализмом созерцания времени и пространства, для которого самого требуется конкретный опыт и абстрактно реконструированный феномен. Однако Финк спрашивает еще о том, может ли опыт представления быть обнаружен сам в себе как интенциональный акт, или он должен скорее проясняться в специально-темпоральном, а не в актоинтенциональном смысле?

Правда, нам хорошо известно, что эти мысли также высказываются Гуссерлем приблизительно с 1905 г. Однако метод Финка сильно отличается от гуссерлевского тем, что Финк феноменологически описывает вышеупомянутый временной горизонт как таковой. Он усматривает всеобщие структуры временного горизонта в характере «раньше и позже» (2, 23) и, основываясь на этом различии, описывает, например, вспоминаемое представление феноменологически, так что совпадение между собственным «горизонтом раньше и позже» анализируется с помощью восприятия и воспоминания (2, 30–32). Здесь Финк предполагает, в отличие от Гуссерля, что временной горизонт как таковой опи-

сывается феноменально, поскольку его основная структура толкуется как «раньше и позже». Иначе говоря, в то время как Гуссерль пытается истолковать предметность как таковую (например, временной объект в (6)) в качестве путеводной нити для ее феноменологического временного конституирования и представить эту конституирующую время «собственную интенциональность» (6, 31) в отношении к ее т. н. «горизонтальной структуре», или к «временным оттенкам», Финк хочет просто феноменально описать различные временные горизонты «раньше и позже».

II. Следовательно, мы можем утверждать, что Финк в «Представлении и образе» не только изящнее разрабатывает феноменологию интенционального сознания Гуссерля с помощью анализа представления, но скорее, указывая на необходимость преодоления интенционально-феноменологического метода, пытается спроектировать свою собственную феноменологию мира. Иначе говоря: если метод «отдельного анализа» представления Финка обозначить как актоинтенциональный, то этот метод «тормозит» финковский проект феноменологии мира, которая может выступать в качестве «основного вопроса» философии Финка. Здесь можно ясно видеть, что это «торможение» может участвовать в так называемой «функции путеводной нити», о которой часто говорил еще Гуссерль, хотя и в совершенно другом смысле. Здесь финковское понимание действительности должно обрести свою конкретизацию. Т.е. необходимо показать, что Финк не только описывает феномен мира феноменально-дескриптивным образом, но также истолковывает трансцендентально-феноменологическую конституцию, которая должна пониматься совершенно в другом смысле, чем у Гуссерля: «Предложение: интенциональность поля как условие возможности для актоинтенциональности является предварительным удержанием того, что потом будет „содержанием“. „Содержание“ конституируется в актоинтенциональности, удержание того, что предшествует этому содержанию, можно назвать **экстенциональностью** (**); и тогда сказать: все интенциональное сознание (как актоинтенциональное) основывается в экстенциональном сознании, которое является нетематическим» (5, 14–15).

Таким удивительным способом Финк вводит новое понятие «экстенциональность», при этом феномен временного горизонта оказывается трансцендентально-феноменологически легитимным. Если под «содержанием» можно понимать временно «конституированный объект», то он уже сам находится в «том, что предварительно удерживается». Это «предварительно удерживаемое» и финковский «временной объект» можно считать, конечно, эквивалентными. Поэтому можно утверждать: «то, что предшествует содержанию», или временной объект, «удерживаются» не через интенциональность, поскольку ее коррелятом является предметность (содержание), но через «экстенциональность». Утверждение Финка мы можем резюмировать следующим образом: «экстенциональность» не может анализироваться интенционально-феноменологическим способом, поскольку она отнюдь не может быть сведена к сумме единичных интенциональных актов. Это разделение интенциональности и экстенциональности, само собой разумеется, происходит из финковского феноменально-дескриптивного различия между феноменальным как предметом и феноменальным как горизонтом, которое само может определяться феноменально, то

есть оправдываться трансцендентально-феноменологически, как это представлено в финковском анализе «экстенциональности». Эта задача требует от нас принять во внимание понятие мира, имея в виду его двойственность.

Двойственность понятия мира означает: 1) Первое понятие мира характеризуется, примыкая к кантовской традиции, обычно как совокупность, тотальность или целостность сущего. 2) Под вторым понятием мира понимается, как часто подчеркивается в феноменологии, доступность мира для сознания. Понятие мирскости в этом смысле может быть заменено во многих случаях на феноменологический термин «горизонт» (в гуссерлевском смысле) или «значимостью» (в хайдеггеровском смысле). Эта двойственность распутывается, как мы покажем, решением «основного вопроса» Финка, определяющим его философию в целом, и решение которое имплицитно требовалось с самого начала, когда осуществлялась экспозиция финковского понятия мира.

Мы уже указывали, что сущность «того, что предшествует содержанию», или «временного горизонта» в финковском смысле, не состоит из суммы единичностей. Приравнивание мира к сумме единичных вещей прямо мотивирует совращение философии, как нас учит Кант. И именно в этом Кант ясно видит основание антитетики, которую он схватывает под названием «космологические идеи» или «космологическая диалектика» (8, А 408–410/В 435–437), поскольку целостность явления недостижима для нашего исключительно «последовательного» «способа познания», хотя, фактически, мы понимаем, что мир, говоря по кантовски, означает совокупность явлений (8, А500/В528). Финк позже пытается более ясно раскрыть это положение дел (8, А 481–482/В 509–510).

Мы знаем, что мир как бы есть, но мы не можем это познать. Эта странная ситуация, типичная для философии, является ядром выше названного совращения. Феноменологически говоря, способ данности мира совершенно другой, чем отдельной вещи, который мы уже хорошо познали вместе с Гуссерлем. Отсюда следует, что для решения проблемы мира необходимо не только чисто онтологически прояснить, что означает совокупность, но еще и феноменологически показать, как совокупность и ее существование нам даны. Здесь мы делаем грубое предположение, которое может прояснить фундаментальный мотив, из-за которого многие феноменологи пытаются распутать проблему мира с помощью понятия горизонта. Здесь на передний план решительным образом выступает второе понятие мира в качестве нового в истории философии решения проблемы мира. Итак, рассмотрим подробнее во второе понятие мира.

Второе понятие мира понимается не с онтологической, а с трансцендентальной точки зрения, поскольку мы можем приравнять мир, или мирскость как горизонт в феноменологическом смысле, к границе опыта. Граница опыта может отождествляться у Гуссерля с трансцендентальной субъективностью, поскольку то, что стоит «вне универсума возможного сознания» (то есть вне трансцендентальной субъективности) схватывается как «бессмысленное» (4, 81). Поскольку трансцендентальная субъективность является универсумом истинного бытия, опять-таки, всплывает онтологический вопрос в отношении этого универсума. Является ли трансцендентальная субъективность как таковая конечной или бесконечной? Если толкование трансцендентальной субъективности (то есть трансцендентальный идеализм в «Картезианских медитациях») оз-

начает не что иное как «систематическое раскрытие конститутивной интенциональности» (7, 117), то трансцендентальная субъективность и абсолютная целостность совокупности интенциональных актов, конституирующих реально возможное и актуально осуществленное, эквивалентны (***). Является ли трансцендентальная субъективность действительно абстрактной суммой отдельных актов, коррелятом которой выступает интенционально конституированное сущее в целом? Если мы ставим сформулированный выше вопрос о трансцендентальной субъективности, то тогда необходимо ответить, может ли истинное бытие твориться интенциональностью. Если мы на этот вопрос ответим утвердительно, то тогда должны признать бесконечность трансцендентальной субъективности, поскольку в этом случае она должна характеризоваться как совершенно творческая (то есть бесконечная). Если мы должны дать отрицательный ответ, то возможно доказательство конечности трансцендентальной субъективности как абсолютной тотальности совокупности интенциональных актов. Ответ Финка не может быть никаким иным кроме отрицательного, поскольку для него как раз интенциональность как таковая должна находиться в «том, что предшествует содержанию», или во временном горизонте, и «то, что предшествует содержанию» (или «временной горизонт»), должно «удерживаться» «экстенциональностью». Как, вообще, можно это legitimately утверждать? Если эта мысль не случайно попала нам в голову и не является чисто мыслительной спекуляцией в уничижительном смысле, то необходимо показать возможный путь, который бы феноменологически обнаружил ее в нашем, т.е. в финковском, случае.

Однако Финк сам указывает на «единственно возможный феноменологический способ завершения трансцендентальной субъективности» (2, 38). Он называется «потеря-себя-в-темноте» («*das Sich-im-Dunkel-verlieren*») (7, 38) в случае актуального осуществления восприятия и представления. Это понимание требует конкретного прояснения. Финк приводит пример прошлого или нового воспоминания: «Из конкретного момента прошлого возможна цепь воспоминаний вплоть до актуального момента теперь, **но никоим образом путем воспоминаний невозможно исчерпать все целое трансцендентального прошлого [...]** Эта цепь не бесконечна, напротив, она конечна, поскольку она пропадает в непроницаемой, непроходимой темноте» (2, 37–38).

Правда, в этом месте Финк не развивает это рассуждение дальше (****), однако мы можем легко показать его трансцендентально-феноменологическое основание. Горизонт и в прямом, и в феноменологическом смысле необходимо имеет в себе «затемненность», которая недоступна для сознания, иначе горизонт не может называться горизонтом. Эта необходимость затемнения горизонта, говорим мы, следуя финковскому анализу, может быть признана только трансцендентальной, поскольку финковское различие феноменальности интенциональности конституированного и феноменальности горизонта обнаруживается феноменологически. Другими словами, если понятие мира необходимо включает в себя вышеназванную двойственность, тогда мы не должны сводить мирскость в смысле самого горизонта к совокупности интенциональных актов, поскольку такой мыслительный прием необходимо ставит вопрос о том, может ли в действительности или в идеальной возможности целостность горизонта исчерпываться путем осуществления интенциональных актов. Финк утвержда-

ет, что обе попытки исчерпывания мира не только фактически, но и трансцендентально невозможны. Если, как у Финка, мирскость понимается как горизонт в обычном смысле, то вопрос об исчерпаемости мира определенно является философской видимостью, которая трансцендентально возникает из тезиса о бесконечности трансцендентальной субъективности. Но, по Финку, этот тезис феноменологически не удостоверяется, а поэтому он то имеет основание феноменологически признать эту мыслимую видимость. Поэтому никто не сможет отрицать, что финковское мышление осуществляется не иначе, как феноменологически. Следовательно, финковское понятие мира отнюдь не может быть уравнено с общим совокупным положением дел большого числа интенциональных актов. Но совокупные акты априори уже стоят во временном горизонте. Впрочем, Финк видит сущность актуального осуществления актов во «вживании-в-мир» (2, 11). Временной горизонт как таковой и вживание в него происходят, необходимо соотносясь друг с другом и проникая друг в друга. Следовательно, финковский проект феноменологии мира должен видеть свою собственную задачу в том, чтобы трансцендентально-феноменологически удостоверить это соотношение временного горизонта (то есть мира) и трансцендентальной субъективности.

Пер. с немецкого А. А. Шиян

Примечание

(*) Именно на этом основании мы переводим *Gegenwärtigung* и *Vergegenwärtigung* как восприятие и представление: в восприятии, в отличие от представления, предметность дается в своем изначальном модусе, как она сама есть. (Прим. переводчика.)

(**) Мы переводим термин *Extentionalität* латинизированным словом экстенциональность, чтобы, следуя мысли Финка, подчеркнуть соотнесенность и одновременно противопоставление этого термина понятию «интенциональность». (Прим. переводчика.)

(***) Я отсылаю к гуссерлевскому различию «идеальной возможности», «реальной возможности» и «актуального» (1, 147–154).

(****) Финк только указывает на то, что конечность трансцендентальной субъективности отнюдь не может быть объяснена «мирским объективным рассмотрением» (2, 38).

Литература

1. Bernet R. Conscience et existence, Perspectives phénoménologiques. Paris, 2004.
2. Fink E. Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit // Fink E. Studien zur Phänomenologie 1930–1939. Haag, 1966.
3. Fink E. Welt und Endlichkeit / Hrsg. von F.-A. Schwarz. Würzburg, 1990.
4. Fink E. Einleitung in die Philosophie / Hrsg. von F.-A. Schwarz. Würzburg, 2001.
5. Fink E. Gesamt Ausgabe. Phänomenologische Werkstatt Teilband 2 / Hrsg. von R. Bruzina. Freiburg – München, 2008.
6. Husserl E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917). Husserliana. Bd. 10 / Hrsg. von R. Boehm. Haag, 1969.
7. Husserl E. Cartesianische Meditationen. Husserliana. Bd. 1 / Hrsg. von S. Strasser. Haag, 1973.

Проблема культуры в философской антропологии

В работах основоположников философской антропологии М. Шелера, Х. Плеснера и А. Гелена проблема культуры предстает в контексте выяснения отличий человека от животного. Это отличие получает название культурной, или открытой программы, которая противопоставляется иной – природной, или инстинктивной. Суть открытой программы заключается в способности человека выходить за пределы инстинктов как предписанных поведенческих схем: культурные стандарты в противовес инстинктам, диктуют человеку иные правила поведения, которые определяются совершенно независимыми от психофизиологического состояния организма мотивами (3, 365; 6, 112).

В философии Шелера подобные «стандарты» являются выражением экзистенциальной свободы человека и обосновываются базовым онтологическим принципом, именуемым духом: качество, делающее человека человеком, мыслится Шелером уже не как новая ступень развития психических функций и способностей, а как совершенно «новый принцип», более не принадлежащий «к витальной сфере» (8, 53–56). Шелер признает, что данный принцип отстаивали уже греки, называя его «разумом». Но он предпочитает именовать его иным, «более широким по смыслу словом» – «духом», поскольку это слово «заключает в себе и понятие разума, но наряду с мышлением в идеях охватывает и определенный род созерцания, созерцание первофеноменов или сущностных содержаний, далее определенный класс эмоциональных и волевых актов, которые еще предстоит охарактеризовать, например, доброту, любовь, раскаяние, почитание и т. д.» (8, 53). Таким образом, в философии Шелера представление о духовном существе, которое он называет личностью – как «деятельный центр, в котором дух является внутри конечных сфер бытия» – не тождественно ни греко-античному, ни христианско-персоналистическому пониманию (8, 53). Ведь в нем, с одной стороны, разум предстает как «частичная форма духа», а, с другой стороны, «личностные измерения духа ограничиваются конечной, человеческой сферой бытия», причем психо-витальная сфера человека, как более мощная энергетически, духом более не определяется (6, 112; 7, 395). Итак, что же представляют собой, по Шелеру, принципиальные дефиниции «духовного» существа?

Шелер выделяет три «важных определения духа»: предметность, самосознание, чистую актуальность (8, 54–61). Но при этом «основным определением» духовного существа у него становится «экзистенциальная независимость от органического», свобода от всего, что относится к жизни (8, 53). Данную свободу Шелер рассматривает в аспекте недетерминированности человека витальной сферой и понимает ее как «свободу от окружающего мира» (8, 53).

«Миро-открытость» духовного существа аргументируется у Шелера анализом человеческой способности к предметному постижению действительности и к самосознанию. Наличие у человека категории предметного бытия свидетельствует о его способности к дистанцированию и субстантивированию от «окружающего мира» – то есть к обращению его в «мир», а также к превращению центров «сопротивления» действительности, ограниченных аффектами и влече-

ниями, в «предметы» – то есть к объективированию своей психической жизни (8, 53–55). Рассматривая же рефлексивную активность человека, Шелер обращается к мысли Лейбница о том, что «у животного, в отличие от растения, имеется [...] сознание, но у него [...] нет самосознания» (8, 55–56). «Сосредоточение, самосознание и способность и возможность опредмечивания изначального сопротивления влечению образуют [...], – делает вывод философ, – одну единственную неразрывную структуру, которая как таковая свойственна лишь человеку» (8, 56). Исходя из данной структуры Шелер выводит и ряд специфических особенностей человека. Он говорит о наличии у него категорий вещи и субстанции, пространства и времени, а также особо выделяет его способность к идеирующей абстракции, или сущностному созерцанию, – специфическому духовному акту, в котором человек, «сопротивляясь» наличному бытию и дереализуя мир, способен отвлекаться от существования ради сущности (8, 57–58, 61–65).

Третьим важным определением духа выступает для Шелера понятие «чистой актуальности»: «Дух есть единственное бытие, которое не может само стать предметом, и он есть чистая и беспримесная актуальность, его бытие состоит лишь в свободном осуществлении его актов» (8, 61). Это определение представляется для Шелера существенным в контексте противопоставления духовного и психического. Если «душевные» акты являются лишь рядом событий во времени, наблюдаемым из центра нашего духа, то сам «центр» как условие их наблюдения таковым не является: «Центр духа, личность, не является [...] ни предметным, ни вещественным бытием, но есть лишь постоянно самоосуществляющееся в себе самом [...] упорядоченное строение актов» (8, 61). И потому стать личностью – то есть свободной бытийной сферой, «возвышающейся над функциональными жизненными центрами, к которым относятся и психические центры», – объективировав себя, невозможно (6, 112).

Таким образом, основной характеристикой духовного существа выступает для Шелера независимость от витальной сферы, свобода от окружающего мира, ибо дух есть принципиальная, или априорная, устремленность к выходу за пределы наличной действительности, к «дереализации» реального мира. Вот почему открытость миру как неподчиненность природной детерминации, как освобождение от пространственно-временных параметров «так-бытия», как трансцендирование за пределы «жизни» является для него сущностным признаком человека как культурного существа (11, 47; 7, 395).

Арнольд Гелен – другой представитель философской антропологии – также усматривает отличительный признак человека в «открытости миру», но понимает его иначе. Не метафизически, а эмпирически, точнее – биологически. Открытость для него – уже не выражение априорной духовной сущности человека, определяющей его способность к трансцендированию, а конкретная характеристика восприятия. Она означает отсутствие у человека в восприятии схем-возбудителей или сигналов для инстинктов, его «открытость» для раздражений, неприспособленность ни к какой специфической природной констелляции и, как следствие, «ориентируемость» человеческих побуждений и их способность соотноситься с опытом (2, 178, 192).

Отсутствие у человека схем-возбудителей, или его лишенность инстинктивных реакций, есть главная сущностная характеристика человека для Гелена.

Именно в ней он ищет истоки того, что называет свободой. Он пишет: человек «независим от случайного наличного обстояния непосредственно преднаходимой ситуации», и это означает, «что человек свободен от ситуации» (2, 183). Данную «свободу от ситуации» философ и полагает такой свободой, которая выделяет человека из животного мира. Таким образом, подобно Шелеру, Гелен рассматривает свободу как неподчиненность природной детерминации, давая ей, однако, совершенно иное объяснение.

Так, «свобода от ситуации» означает для Гелена, что «никакая ситуация не позволяет предсказывать с полной определенностью, исходя из ее «наличного состава», что может делать в ней человек и как он будет себя вести» (2, 183). И именно так – эмпирически – понятая «принципиальная неисчерпаемость любого опыта» называется им «открытостью любой ситуации» (2, 183). Таким образом, у Гелена, в отличие от Шелера, уже не открытость как априорно предполагаемая духовная способность к трансцендированию определяет свободу, а, напротив, свобода как изначальная «свобода от ситуации» определяет открытость как «принципиальную неисчерпаемость любого опыта» (2, 183). Итак, рассмотрим, почему Гелен предпочитает биологическую интерпретацию антропологической тематики и почему исходным пунктом его рассуждений становится свобода, негативно понимаемая как «свобода от».

Гелена не устраивает спекулятивный характер философии Шелера, ее дуализм. Поэтому задачу философской антропологии Гелен формулирует иначе – биологическое, т. е. эмпирическое и недуалистическое понимание «духа» (2, 176). Решение этой задачи он предлагает в теории действия, в которой понятие «действия» выступает как психофизически нейтральное: человек, согласно данной теории, физически устроен так, что способен выживать, только действуя (9, 23; 5, 91). Само же действие характеризуется в ней как «предусмотрительное, планирующее изменение действительности», а «совокупность измененных таким образом или вновь созданных фактов вместе с необходимыми для этого средствами» называется культурой (2, 160). Таким образом, в рамках данной теории именно особая биологическая форма человека делает необходимым его действие – и, как следствие, культуру.

С точки зрения Гелена, человеку – как недетерминируемому «ситуацией» существу – присуща особая биологическая организация. Свободное существо предстает в философии Гелена «недостаточным в отношении органов [...] лишенным в большой степени надежных инстинктов, предоставленным неопределенной полноте открытого мира, не редуцированного и даже частично не приглушенного приспособлением» (2, 175). Казалось бы, культурное бытие определяется в философии Гелена сугубо в рамках биологии. Однако, «Гелен выходит за пределы собственно биологического подхода» (5, 91).

Он полагает, что выживание такому существу гарантирует все та же свобода, интерпретируемая, однако, уже не негативно, а позитивно – как свобода «для». Он определяет ее как «свободу использования [...] возможностей («наличного состава» ситуации. – *Н. И.*) в зависимости от круга объективных возможностей» (2, 183). Наличие для человека подобного «круга возможностей», или «предполагаемых ситуаций», на которые он, действуя, ориентируется в своих побуждениях, свидетельствует для Гелена о принципиальной ориенти-

руемости человеческих побуждений, или о принципиальной открытости человека миру (2, 183–186). По этой причине свобода, по Гелену, есть не только «свобода от», но и «свобода для» – как «предоставленность» человека «неопределенной полноте открытого мира». Как же реализует человек такую свободу?

Поскольку «сущностные признаки человека выступают как «недостатки» или «бремя», то задача самосохранения задается для него особо: «Человек само это бремя обращает в средства продления и поддержания жизни». Эту «непростую связь» Гелен называет «разгрузкой» (2, 184–185). Разгрузка означает «прогрессирующий непрямой характер человеческого поведения [...] при котором вводятся промежуточные звенья, становящиеся предметом побочного интереса» (2, 186). Промежуточные звенья – это культурные константы, которые Гелен рассматривает как «ориентации побуждений, обладающие весьма различной структурой» (2, 162). К ним относятся язык и понятийное мышление, мораль, или «дисциплина», социальные институты – сущностные определения культурного бытия. Таким образом, именно особая биологическая организация человека как «свобода от» природной детерминации и «свобода для» культурного бытия – «действия» – делает необходимыми для него интеллект, язык, способность к труду и прочие его свойства. На этом основании Гелен делает вывод: «Человек, органически неспециализированный и открытый для раздражений, не приспособлен ни к какой специфической природной констелляции, но в любой констелляции удерживается благодаря планирующему изменению предназначенного и достижениям ориентации [...] Поэтому и субъективно у него есть мир» (2, 173).

Развивая данную идею, он полемизирует с теорией окружающего мира, утверждая, что понятие «среды» не может адекватно характеризовать специфически человеческое существование. Ведь среда есть комплекс условий – климатических и поведенческих, типичный для определенного вида и обеспечивающий его «сохранение», причем приспособление к нему всегда происходит инстинктивно. К человеку же биологическое понятие окружающего мира неприменимо, поскольку, во-первых, его поведение не инстинктивное, а культурное, то есть опосредованное, а, во-вторых, нельзя указать типичный для человека комплекс условий существования, так как человек живет повсюду. Более того, результаты его культурной деятельности являются физическими условиями его биологического существования. Вот почему Гелен говорит о том, что «человек обладает миром и субъективно» – как представляющее существо, которое уже имеет «неограничимый» мир, из которого оно всякий раз «вырезает» свою «природную сферу», или среду, – культуру (2, 174).

Итак, в философии Гелена свобода человека обосновывается его особой биологической формой – «недостаточностью», которая определяет специфически человеческий способ бытия – культуру. Поэтому, утверждает философ, напрасно искать «естественного человека»: человек есть свободное, то есть действующее в соответствии с культурно-историческими образцами «независимое» от прямой биологической стимуляции существо.

Подобная независимость, понимаемая как безопорность, эксцентрическая положенность в «ничто», «неуместность» и «ничтожествование» становятся фундаментальными определениями человеческого бытия и у еще одного выдающегося «первопроходца философской антропологии» – Хельмута Плеснера

(1, 319; 6, 114). Стремясь преодолеть узкие рамки противопоставления природного и культурного, Плеснер предлагает свой вариант учения о свободе. Согласно этому учению, свобода есть способ бытия экзистенциально несвязанного, открытого миру существа и одновременно характеристика органического способа человеческого существования, которая отражает «специфическую форму связанности человека его окружающим миром» (10, 49). В подобном существовании отношения человека к миру и самому себе сочетаются таким образом, что свобода без ее соответствующего ограничения невозможна, и именно такое существование, с точки зрения Плеснера, отличает человека от животного.

Обосновывая различие между животным и человеком, Плеснер вводит понятие позициональности, обозначающее особую структуру взаимоотношений тела со средой как «основную черту его сущности, которая делает тело положенным в его бытии» (4, 115). Плеснер различает позициональность животного и человека. Если позициональность животного центрична, то позициональность человека эксцентрична: она заключается во взаимной обособленности и противоречивости различных форм организации его существования – тела и плоти и выражается в непространственном, вневременном характере его бытия. «В качестве Я, которое делает возможным полный поворот живой системы к себе, человек находится больше не в здесь-и-теперь, но «за» ним, за самим собой [...] в пространственно-временном нигде-никогда» (4, 126). Какова же в данном контексте интерпретация Плеснером идеи свободы и культурного бытия?

Можно утверждать, что эксцентричность, наряду с такими характеристиками человеческого существования как самосознание, рефлексия, «сотворенность», или искусственность, «несвязанность» средой, или «неприкованность» к естественному существованию, выступает в философии Плеснера синонимом понятия свободы. Потому что во всех этих случаях характеристика человеческого бытия как свободного означает рассмотрение человека как существа рефлексизирующего, которое выступает для самого себя «зрителем», или «Я», по отношению к собственной внутренней жизни: «Живое существо [...] есть Я, располагающаяся «за собой» точка [...] которая [...] образует зрителя по отношению к сценарию этого внутреннего поля, полное субъекта, который больше нельзя объективировать и опредметить» (4, 124). При этом Плеснер подчеркивает, что взаимоотношение «зрителя» и его внутренней жизни не только противоречиво, но и необходимо, и заключается в их взаимной обусловленности, которая, в свою очередь, выступает для них структурным условием.

Подобная динамика отношений тела и плоти делает существование человека по определению внутренне расколотым. Плеснер называет его «разрывом», «зиянием» и даже «пустым»: «Для него (человека. – *Н. И.*) резкий переход от бытия внутри собственной плоти к бытию вне плоти является [...] настоящим разрывом его природы. Он живет по сю и по ту сторону разрыва, как душа и как тело и как психофизически нейтральное единство этих сфер» (4, 127). Именно этот аспект, с точки зрения Плеснера, и характеризует человека как свободное существо: и в естественно-научном смысле – как неподчиненное природной детерминации существо, и в философском – как «чистую», необъективируемую актуальность. Однако Плеснер определяет свободу также и как способ бытия, в котором отражается «специфическая форма связанности человека его окру-

жающим миром». Почему?

Плеснер предлагает новое для философской антропологии решение проблемы открытости, которое базируется на учении об эксцентрической позициональности и формулируется в законе «опосредованной непосредственности», утверждающем предпосылочность человеческого познания. Согласно традиционным представлениям, открытость миру автоматически предполагает отрицание связанности человека внешней средой. Плеснер же предлагает «саму открытость рассматривать как одну из форм связанности человека внешней средой», а последнюю, в свою очередь, в качестве «закрытости, обусловленной различными паттернами», как «одно из [...] указаний на фрагментарный характер человеческой открытости миру» (10, 49–55). «Тогда связанность интересом, непередаваемость, избирательный характер духовных систем [...] явят собой [...] специфическую закрытость для окружающей среды вовне и открытость вовнутрь» (10, 53). На этом основании Плеснер утверждает о невозможности человеческой «открытости миру без ее соответствующего ограничения». Очевидно, что связанность интересом как специфическую закрытость культуры нельзя сравнивать с закрытостью окружающей среды животных, ведь окружающие миры животных друг в друга непереводимы, а культуры взаимодействуют, взаимно обогащаясь. Поэтому в качестве «ограничений» свободных проявлений человека Плеснер называет «способность нашего познания находить обходные пути на основании постоянного разделения явления и самой вещи» (10, 54). Данная способность демонстрирует «косвенность и трансформацию нашего отношения к миру» (10, 54). Отсюда следует, что мир культуры и ее объективации обнаруживают одновременно «и способность и неспособность человека к прямому общеобязательному толкованию мира и самого себя»: «Они создают контакт с действительностью ценой ее трансформации» (10, 55). Таким образом, закрытость и открытость, опосредованность и непосредственность, естественность и искусственность, будучи неотъемлемыми характеристиками культурного бытия, неразрывно связаны, и только исходя из их единства, полагает Плеснер, возможно описать специфику человеческого существования.

Итак, основоположники философской антропологии единодушны в мысли о том, что между человеком и животным миром существует принципиальное различие, определяемое культурным измерением человеческого бытия. Это измерение они именуют свободой, рассматривая его как неоспоримое свидетельство человеческой уникальности: человек как духовное бытие, личность, есть не естественное и инстинктивное, а творческое, «независимое» от природной детерминации существо.

Литература

1. *Гаджикурбанов А. Г.* Философская антропология Хельмута Плеснера // *Плеснер Х.* Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М., 2004.
2. *Гелен А.* О систематике антропологии // *Проблема человека в западной философии.* М., 1988.
3. *Гуревич П. С.* Философская антропология // *Философия.* М., 1996.
4. *Плеснер Х.* Ступени органического и человек // *Проблема человека в западной философии.* М., 1988.

5. Руткевич А. М. Арнольд Гелен // *Философы двадцатого века*. В 2-х кн. Кн. 2. М., 2004.
6. Руткевич А. М. *Философская антропология* // *История философии: Запад – Россия – Восток*. М., 1999. Кн. 4.
7. Чухина Л. А. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // *Шелер М. Избранные произведения*. М., 1994.
8. Шелер М. *Положение человека в Космосе* // *Проблема человека в западной философии*. М., 1988.
9. Gehlen A. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. 8. Aufl., Athenäum, Frankfurt a. Main – Bonn, 1966.
10. Plessner H. *Die Frage nach der Conditio humana*. Frankfurt a. Main, 1976.
11. Scheler M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt, 1928.

С. А. Коначёва (Москва, РГГУ)

От историчности вот-бытия к историчности «последнего Бога»

Уже в ранних лекционных курсах, интерпретируя христианский религиозный опыт, нашедший свое отражение в посланиях апостола Павла и трудах Августина, Хайдеггер понимает христианство из перспективы опыта историчности. Для понимания историчности человеческого существования он разрабатывает специфический метод философии – понимание историчности вот-бытия через формальное указание. Формальное указание обозначает ту онтологическую структуру, из которой только и может пониматься фактичность вот-бытия. У раннего Хайдеггера эта онтологическая структура не содержит в себе религиозных понятий. Скорее наоборот, религиозный мир понимается изнутри этой онтологической структуры. Однако, поздний Хайдеггер описывает историчность бытия, используя такие понятия как спасающий Бог, намеки Бога, прохождение Бога. Это означает, что для позднего Хайдеггера религиозные понятия становятся тем каркасом, в рамках которого может пониматься историчность бытия.

Ранний Хайдеггер редуцирует религиозные понятия к формальному указанию онтологической структуры. Так, например, в «Бытии и времени» и «Феноменологии и теологии» понятие вины рассматривается как формальное указание на тот исходный смысл, по отношению к которому понятие вины будет лишь теологическим выражением. Но если грех это выражение того, что формально указано, его можно рассматривать как выражение другого уровня. Не означает ли это, что на онтологическом уровне также возможны понятия богов и Бога? Тем самым, не становится ли возможной и христианская философия на онтологическом уровне? Но поскольку Хайдеггер недвусмысленно заявляет, что христианская философия это «деревянное железо», можно предположить, что понятие Бога принадлежит к философии в качестве формального указания как такового. Я постараюсь показать, что в исторических характеристиках раннехристианской религии Хайдеггер обнаруживает большинство свойств, характеризующих человеческую фактичность. В дальнейшем у позднего Хайдеггера понятие Бога используется, чтобы углубить концепцию историчности бытия.

От христианской религии к историчности

В докладе «Феноменология и теология» Хайдеггер отмечает, что формаль-

ное указание может быть коррективом по отношению к теологии как науке о вере. Однако, изначально, он выводит понятие формального указания из анализа христианской веры. Это не означает, что раннехристианская вера и есть само формальное указание, но что собственные хайдеггеровские понятия, которые он использует для понимания веры, есть формальные указания, примером которых становятся фактичность, историчность, осуществленный смысл и т.д. Формальное указание возникает потому, что фактичность не может пониматься на дескриптивном теоретическом уровне.

В «Феноменологии и теологии» мы обнаруживаем подробное описание отношения между формальным указанием и верой. Хайдеггер иллюстрирует это на примере отношения между понятиями вины и греха. Вину он рассматривает как основополагающую экзистенциально-онтологическую категорию. Быть виновным означает «бытие-основанием для бытия, определенного через нет, — то есть бытием-основанием некой ничтожности» (1, 283). В этом смысле вот-бытие как таковое виновно. Напротив, понятие греха обретает смысл только в контексте религиозной веры, где оно познается как личная ответственность перед трансцендентным и понимаемым в качестве высшей моральной инстанции Богом. «Только верующий может фактически существовать как грешник» (4, 30). О грехе речь может идти только по отношению к человеческим действиям, интерпретируемым во взаимосвязи с раскрытым в Откровении пониманием божественного отношения к человеку. Тем самым вина предшествует греху. В теологии осуществляется верующая интерпретация того, что экзистенциально-онтологически фундировано в понятии вины. Вина в подобном понимании является онтически нейтральным феноменом. Конечно, понятие греха в своей сущности не дедуцируется рационально из понятия вины. Теология нуждается в онтологическом понятии вины только в соотношении с до-верующим вот-бытием, которое снимается в вере. Философия может выступать только как указание для определенной ориентации, но не может закладывать основания.

Вера и верования не являются вопросами философии, и философия не вводит веру в свою предметность. Тем не менее, понятия теологии, понимаемые как религиозные понятия, могут интерпретироваться и как понятия философские. Вопрос в том, обладает ли философия фундирующей функцией по отношению к теологическим понятиям. Хайдеггер видит отношение между философией и теологией в возможной коррекции. Философия указывает онтологический регион теологических понятий. Эта корректирующая функция отсылает только к понятиям, которые и философия и теология считают базовыми. Хайдеггер формулирует отношение философии и теологии следующим образом: «Философия есть возможный формально указующий корректив онтического, и в особенности, дохристианского содержания основных теологических понятий» (4, 30). Здесь подчеркивается принципиальный разрыв между философией и теологией. По отношению к основным теологическим понятиям философия осуществляет возможную коррекцию. Однако, к сущности философии подобная формально указывающая, корректирующая функция не относится. Философия не нуждается в теологии и не может ничего сказать о значении теологических понятий как понятий веры. Она может что-то сказать только о философском значении этих понятий как понятий дохристианских. Для Хайдеггера основопо-

лагающим различием остается различие между онтическим и онтологическим. Он отождествляет философию и онтологию, поэтому формально указывающий корректив становится онтологическим и экзистенциальным, тем самым он отличается от онтического, экзистентного содержания базовых теологических понятий. Теологические понятия никогда не достигают онтологического статуса. Формальное указание отсылает только к дохристианскому содержанию теологических понятий, но не к содержанию веры. Фактичность веры не может быть формально указана. Более того, Хайдеггер даже подчеркивает, что вера в своем сокровенном ядре как специфическая экзистенциальная возможность остается смертельным врагом той в высшей степени изменчивой формы существования, которая сущностно принадлежит философии. Описанное отношение чрезвычайно важно и для позднего Хайдеггера. В бытийно-историческом мышлении понятия «последнего Бога» и богов становятся ориентациями и коррективами для христианского Бога. Из опыта мгновения христианский Бог видится как некий Бог (*einer Gott*), неведомый Бог или один из Богов; понятие «Бог» должно рассматриваться как формальное указание, указывающее историчность события бытия. Необходимо также отметить, что Хайдеггер решительно отрицает возможность христианской философии, названной «деревянным железом». Философия для него формально индикативна. Формальное указание открывает сущее, рассматривая его из перспективы укорененности в бытии. Такое рассмотрение осуществляется в двух направлениях: ориентация и корректив. Ориентация предполагает вхождение в область бытия. Это значит, что формальное указание открывает перспективу бытия, которая до этого не рассматривалась. Оно также предоставляет возможность коррекции в той мере, в какой указывает экзистенциальную структуру вот-бытия. Но это не имеет значения для экзистентного пути, на котором вот-бытие соотносится с экзистенциальной структурой.

В отличие от Гуссерля в понятие формального указания Хайдеггер вводит историчность вот-бытия. Говоря о философских понятиях как формально указывающих, Хайдеггер подчеркивает, что содержательный смысл этих понятий не является прямым указанием или выражением того, к чему они отсылают, но указывают на тот факт, что каждый, стремящийся к пониманию, призван понятийным контекстом трансформировать себя в свое вот-бытие: «мы никогда не схватим эти понятия в их понятийной строгости, если не захвачены тем, что они призваны охватить» (2, 331). Хайдеггеровский анализ бытия не является директивным по отношению к онтическим аспектам бытия. Он пытается найти язык, который бы указал на не-объективные аспекты бытия. Он ищет нечто по ту сторону бытия как объективного и присутствующего. Для этого и нужно формальное указание. Ведь большинство философских понятий традиционно отсылают к присутствующим вещам. В хайдеггеровском же понимании философия в отличие от науки не пытается запоздало рефлексировать «над наличной природой и культурой», и не измышляет понятия, «прилагаемые впоследствии к наличной данности» (2, 344).

Однако, для того чтобы формальное указание стало конкретным, необходимо его применение. Понятие обретает конкретность в ситуационной репрезентации. Формальное указание остается пустым до тех пор, пока оно не применимо в кон-

кретном контексте. С формальным указанием человеческая фактичность вводится в онтологическую структуру. Но эта структура остается пустой, если она не понимается в личной и фактической ситуации. Формальное указание демонстрирует, что такие понятия, как смерть, историчность, экзистенция, не отсылают к объективному положению дел. Жизнь должна пониматься как задача самоосуществления. Слово «экзистенция» и другие, ему подобные, это указание, которое каждый должен понять для себя самого, в своей конкретной ситуации. Этот постулат не абстрактен, но конкретен в эминентном смысле: вот-бытие – «всегда мое».

Философия использует предпостижение (*Vorgriff*), чтобы выразить историческое течение бытия. Хайдеггер обнаруживает подобную историчность в раннем христианстве: христиане ожидают второе пришествие Христа не как нечто, что произойдет в конкретный момент будущего, но как мгновение, приходящее подобно вору в ночи, к которому надо быть готовым в каждый момент. Формально указывающее использование понятий проясняет определенные смысловые ориентации. В формальном указании теоретическая репрезентация теряет свой приоритет. Отношение не наполняет, а опустошает содержание. Так, отношение к пришествию Христа в Послании к Фессалоникийцам не представляет возможное событие. Хайдеггер говорит об опустошении отношения. Пришествие Христа не отсылает к возможному событию в будущем. Каждое определение, касающееся содержания, должно быть отвергнуто. Пришествие Христа как пустое содержание указывает смысл бытия в осуществлении жизни. Тем самым пришествие понимается не как содержание, но как пустое указание осуществления смысла как такового. Пришествие указывает осуществленный характер человеческой экзистенции; она осуществляется в служении Богу. «Когда» Второго пришествия определяется через «как» человеческого отношения к Богу, миру, самому себе, через осуществление фактического жизненного опыта в каждом его моменте. Ожидание Парусии приводит верующего к осуществленной взаимосвязи с Богом, в которой Бог «дается» в модусе темпоральности. Хайдеггер возвращается здесь к центральному аспекту в анализе формальной структуры фактического жизненного опыта – изначальному характеру осуществленного смысла. Раннехристианский религиозный опыт, определенный кайросом показывает, что в фактической жизни доминирует именно осуществленный смысл. Формальное указание, разработанное Хайдеггером в контексте анализа раннехристианского жизненного опыта, призвано выразить чистую направленность мышления, оно делает философствование не теоретическим, заранее выстраиваемым способом упорядочивания предметных регионов, выяснением определенного «что», определенных предметов, но обращает мысль к самому феномену. Позднее Хайдеггер будет понимать формальное указание как предпостижение, которое выражает динамичный и подвижный характер бытия. Прохождение «последнего Бога» станет формальным указанием историчности бытия.

Прохождение «последнего Бога»

Тема последнего Бога представлена уже в предварительном разделе «Материалов по философии», где даются предварительные понятия разворачивающейся фуги бытия. «Последний Бог» предстает как Бог для немногих. Только немногие способны испытать несущностный характер онтологии подручного и

в этом опыте сотворить путь для того, что Хайдеггер называет шествием «последнего Бога». Это означает бытие, открытое историчности события-присваивания бытия, и не рассматриваемое как нечто присутствующее во времени и в истории. «Редкостный» одинок в мышлении о «благородстве бытия», он воспринимает близость последнего Бога, поскольку с этого момента в единичном видятся боги как конечные и множественные, что включает также конечность метафизического проекта как проекта. Метафизический проект может пройти и возвыситься как историческое событие. Понимание этого открывает пространство для возможностей, находящихся до и по ту сторону метафизики.

Бытие, осмысливаемое как событие-присваивания, становится пространством, в котором боги получают вот-бытие в свое распоряжение, и в котором вот-бытие готово к приходу богов. Однако доступность богам сохраняется только в вот-бытии, а не в человеке как *«animal rationale»*, поскольку *«animal rationale»* не обладает историческим пониманием бытия. Подобная готовность требует иного видения человека; человек предстает как вот-бытие, человеческое бытие это бытие творческое, открытое возможностям, его дело – забота о возможности возможного, т.е. об историчности бытия.

Творческая открытость вот-бытия необходима для прохождения Бога. Каждое мгновение прохождения Бога становится моментом, в котором немногие способны видеть нечто новое, новую и другую возможность, иную, чем осуществленная возможность начала. Человек призван быть «искателем, хранителем, стражем». Эти имена указывают назначение человека, когда вот-бытие присваивается бытием, человек может преобразовать «нужду покинутости бытием» в «необходимость творчества как восстановления сущего». Тех, кто способен к такой открытости, Хайдеггер называет «грядущими». «Грядущие» названы хранителями бытия, они есть «тишайшие знаки тишайшей тишины, в которой неслышный рывок возвращает истину бытия из путаницы рассчитывающей правильности в ее сущность» (3, 397), они спрашивают об истине бытия и ищут бытия. Именно грядущие понимают намеки прихода «последнего Бога». Они способны перенести и выдержать смертность Бога. Хайдеггер стремится в одном предложении выразить и прощание, и прибытие. Приход последнего Бога видится в том же событии, которое знаменует конец рассчитывающего и технического мышления. Последний Бог присутствует только в намеках и указаниях, которые пусты в том смысле, что не отсылают ни к чему наличному. Они указывают на исторические мгновения бытия.

Только немногие из грядущих понимают историчность бытия; их догадки и поиски с трудом уловимы для них самих. Однако в этих догадках присутствует достоверность, которая прикасается к отдаленнейшей дали намеков последнего Бога. Прилагательное «последний» означает нечто, что ожидается далеко в будущем и с трудом схватывается. «Последнее есть то, что не только нуждается в отдаленнейшем предшествовании, но само оно и **есть**, не окончание, но глубочайшее начало, которое, выступая в самое далекое, решающим образом настигает себя» (3, 405). Последний Бог выбивается из всяких расчетов, и вынужден нести бремя вульгарных ошибочных толкований. Намеки последнего Бога еще более далеки, чем смерть, и открываются из мгновения, которое пребывает по ту сторону всяких расчетов. Образ «последнего» характеризует хайдеггеровское

понятие события бытия. Событие бытия обозначается как поворот, поворот, который локализован в открытом средоточии истины бытия. В этой ситуации вот-бытие предстает как сознание возможности изменения, поворот к иной возможности или другому началу. В подобном повороте вот-бытие призвано прохождением последнего Бога и осознает его. Поворот становится моментом решения, в котором другое начало может прийти к прохождению.

Приход последнего Бога открывается также «и в бегстве прошлых богов и в их скрытом превращении» (З, 409). Грядущие, переживающие опыт последнего Бога, подготовлены, теми, кто искал путь назад к покинутости бытием. Без тех, кто осознал «нужду покинутости бытием», не появилась бы возможность понимания намеков последнего Бога. Они стали действительными предшественниками грядущих. Это означает, что только в историчности вот-бытия может пониматься последний Бог.

Последний Бог обладает собственной уникальностью по ту сторону любых рассчитывающих определений, подобных понятиям монотеизма, пантеизма или атеизма. Со смертью метафизического Бога исчезают все разновидности теизма. Число Богов не связано с конкретными фигурами или образами, но с внутренней глубиной оснований и бездн, которые открываются в тот момент, когда шествует последний Бог. По контрасту с историей прогресса, где все есть повторение бывшего прежде, последний Бог есть другое начало безмерных возможностей нашей истории. В открытости к этим другим возможностям и могут пониматься намеки последнего Бога. Настойчивый поиск необходим для того, чтобы быть готовыми к событию бытия и не отвернуться от него, как это случилось с метафизическими понятиями истины и бытия.

Историческое мгновение не тождественно идеальной ситуации, поскольку идеальная ситуация выступает против сущности истории как сферы возможностей. Идеальная ситуация сводит историю к вечному повторению того же. Но возможна долгая история прогресса вплоть до непредсказуемого мгновения бытия. Такое мгновение не будет чем-то внешним, поверхностным, подобно цели или стремлению. Начало этого события вообще не может быть обозначено как цель. Цель это внешний феномен по отношению к тому, что совершается исторически. Прохождение последнего Бога не есть цель, которая реализует сама в себе или которую могут ожидать немногие. Немногие могут обрести дополнительную восприимчивость к тому, в чем они открыты другому началу. Такие понятия как «цель», «замысел», «конец», принадлежат к длящемуся метафизическому нигилизму.

Говоря о последнем Боге, Хайдеггер не имеет в виду ряд богов или конечный синтез. Понятие последнего Бога отсылает к мгновению решения, в котором опыт прохождения последнего Бога открывает пространство для возможностей бытия. Из этого опыта человеческое бытие учится быть открытым другому началу. Событие бытия как пространство для божества и человека становится изобилием возможностей. Однако люди не знают, что это означает и не способны это узнать до тех пор, пока они подобно узникам платоновской пещеры заперты в рассчитывающем мышлении, с помощью которого они понимают вещи, события и самих себя. Они подобны стремящимся точно вычислить приход Христа, и не понимают бытия как исторического события.

Подводя итоги, можно отметить, что ранний Хайдеггер интерпретирует религию как демонстрацию историчности человеческой экзистенции. Эта характеристика вот-бытия понимается с помощью формального указания, поскольку историчность не является чем-то присутствующим в наличии. Историчность разрабатывается в контексте понятий предваряющего и забегающего вперед. Тем самым прохождение «последнего Бога» в работах позднего Хайдеггера можно понять как формальное указание, обозначающее историчность бытия. Из перспективы онтологической дифференции последний Бог ни принадлежит к области сущего, и не является высшим бытием. Он не есть ни бытие само по себе, ни истина бытия в ее событийности. Тем не менее, последний Бог явлен вместе с бытием как событием присваивания и его истиной. Это можно назвать «теологическим различием» Бога и истины бытия, в котором собственно и открывается история и историчность как таковая.

Литература

1. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. *В. В. Бибихина.* М., 1997.
2. *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики // *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993.
3. *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). (1936–1939) // *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 65. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1989.
4. *Heidegger M.* Phänomenologie und Theologie // *Heidegger M.* Phänomenologie und Theologie. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1970.

Г. Е. Краснокутский (Одесса, ОНПУ)

Уметь или не иметь:

Майдан–2004 между ответственностью за цивилизацию как процесс и соблазном цивилизации как продукта

Современная социокультурная ситуация характеризуется огромным количеством внутренних противоречий, вызванных эскалацией кризиса рациональности западной цивилизации (что проявляется прежде всего в переносе традиционного новоевропейского *ratio* на уровень «нанорациональности», то есть инженерно-практической по сути, мелкоутилитарной интеллектуализации решений экзистенциальных вопросов), разрушением центростремительной цивилизационной «бело-англосаксонской-протестантской» модели мира, размыванием национально-государственных идентичностей и попытками заменить их идентичностями цивилизационными.

В эту онтологическую ловушку между «старыми новоевропейскими» и «*super-nova*-европейскими» формами идентичности попала Украина в ходе драматических событий кон. 2004 – нач. 2005 гг., в которых с особой силой проявился конфликт и одновременно неразрывная связь между подлинностью и фальшью, реальностью и виртуальностью, гуманистически заряженной спонтанностью и дегуманизированной технологией.

Кажущееся (на сегодня) «полное и окончательное» поражение Майдана-2004 побуждает даже большинство его бывших страстных адептов разделять оценки исследователей и комментаторов, рассматривавших феномен «оранжевой революции» почти исключительно в контексте рекламно-информационных и имиджево-манипуляционных технологий, акцентируя, прежде всего, техноло-

гически-организационные аспекты Майдана не как «чистого феномена», а как удачно использованного инструмента общественно-политического давления в форме либо искусственного и хорошо профинансированного «мировой закулисы» спектакля (1), либо типичного продукта китчевой масс-культуры (4) или же эдакого студенческо-молодежного фестиваля (3, 6, 7), либо постмодернистского хэппенинга как средства борьбы со скукой в облагороженной форме художественной акции (8), либо спонтанной флешмоб-акции.

В каждом из вышеприведенных вариантов трактовки можно узреть признаки адекватной социокультурной диагностики майданных процессов, но оценки в рамках подобных трактовок вряд ли можно признать исчерпывающими по ряду причин:

1) импульс поиска справедливости и защиты личного достоинства действовал в течение первой недели Майдана, после чего все больше давали о себе знать проявления перехода к «фестивальной фазе» (9, 25), т. е. дальше Майдан находился в состоянии предвкушения победы, что автоматически снимало напряжение, вызванное надругательством над здравым смыслом и чувством собственного достоинства;

2) манипулирование массовым сознанием – универсальная черта современной культуры, но эта констатация не дает ответа на вопрос, почему именно «оранжевые» технологии стали победными осенью-зимой 2004 г.; ссылаясь на будущую профессиональность технологов и высокий интеллектуальный уровень «массы», во-первых, не согласуются с общепринятым тезисом о «кордоцентризме» и «пассионарности» Майдана (поскольку они имеют скорее иррациональную природу), а во-вторых, включают в себя имманентное противоречие: ведь чем выше интеллект, тем больше его способность констатировать факт манипулирования по отношению к себе;

3) элементы карнавальности, празднества, шутовства, пубертатно-ювенального или пуэрильного «праздника непослушания», пришедшие на смену «акции гражданского неповиновения», как говорилось выше, стали ощущаться еще на раннем этапе «истории» Майдана, но они никак не ослабляли основного императива поведения;

4) тезис Ж. Бодрийара о том, что масса является одновременно и субъектом, и объектом, не будучи при этом ни тем, ни другим, при всей своей привлекательности и оригинальности вряд ли можно использовать с полной силой в отношении «массы» Майдана, поскольку о ней невозможно утверждать (по крайней мере, в политическом плане), что она не имела своего представительства или предотвращала любые попытки выступать от ее имени, – а это именно те конкретные критерии, которыми оперировал Бодрийар (2, 38). В любом случае, такого рода оценки основаны на сугубо утилитарном объективизме и полностью игнорируют субъектную интенциональность поведения Майдана, отказываются видеть в майданных процессах более сложные поведенческие и мотивационные структуры. Политтехнологическая интерпретация Майдана превращает участников «оранжевой революции» в пассивную массу и «чистый объект», все остальные версии, выстроенные в контексте «постмодернистской мозаики мира», рассматривают майданщиков, как пропитанный коллективным бессознательным бессубъектный субъект, но это отнюдь не снимает вопрос о субъект-

ности народа-массы. Истина, наверное, содержится отчасти в каждой из интерпретационных версий, и это подтверждается не только трюизмом, согласно которому истина всегда лежит где-то посередине, но, прежде всего, тем, что нынешнее состояние украинского общества с его стратегической аморфностью, аксиологической фрустрацией и управленческим хаосом является прямым следствием отсутствия ответа на вопросы, поднятые Майданом-2004.

Сам Майдан, конечно, не мог решить все накопленные Украиной проблемы, ведь любой радикальный переход этнонациональной сущности от одного культурно-цивилизационного состояния (которое для постсоветской Украины, по сравнению с современным миром, можно считать доцивилизационным) к другому не может обойтись без мытарств и обычно имеет многоэтапный характер с конкретной причинно-мотивационной и следственно-результативной спецификой каждого этапа. Лишь в новейшей своей истории первые (при)знаки тяготения к собственной сущностной идентификации Украина стала проявлять на рубеже 1990-х гг. в форме национально-государственного строительства и во многом по-советски наивного эмоционально-психологического подъема вроде восточно- и центральноевропейских «бархатных революций», благодаря чему Украина вышла из «серой зоны» стабильности брежневского застоя в «серую зону» «переходных обществ».

«Оранжевая революция» и «великое стояние на Майдане», будучи уже второй в украинской истории «бархатной революцией», могла стать критическим моментом в истории становления новой украинской идентичности, но реализовать этот шанс не сумела, и если концептуализировать Майдан не как центрально-драматический акт национально-украинского варианта христианско-евангелической истории, а как один из этапов трансформации украинской ментальности, и хотя бы в общих чертах представить себе дальнейшие пути этой трансформации, необходимо осмыслить этот феномен в культурософской перспективе в контексте его – утраченной или потенциальной – важности, как фактора формирования все более актуальной в современном мире вообще и для украинского народа и государства в частности этнонационального самосознания.

Рассматривая «оранжевую революцию» как платоновскую «игру всерьез», можно выделить в качестве основного конфликта, придававшего событиям исторический динамизм, архетипическое противоборство «старого» и «нового», «реакционного» и «прогрессивного», «варварства» и «цивилизации», культурно-цивилизационных «Востока» и «Запада», выраженное не в актуальном наличии, а в противонаправленности интенциональных устремлений двух больших сегментов украинского общества, олицетворенных ретроградным кандидатом-«стабилизатором» и мессианизированным кандидатом-«реформатором». «Белоголубой» лагерь олицетворял ретроградов, предпочитавших и дальше пребывать в темноте тысячелетней социально-экономической отсталости, в то время как «оранжевые» выступали за единственно возможный для них цивилизационный выбор в пользу западноевропейской культурной традиции.

Однако сложность ситуации с поиском майданной идентичности заключается в том, что четкость и надежность ее была кажущейся, временной и достижимой лишь в виде определенного набора символов, в числе которых сам Майдан играл роль интегрального символа. Сама же идентичность, стоит лишь за-

глянуть глубже в ее природу, за кулисы символического обрамления, оказывается весьма неоднозначной, мозаичной по своей структуре.

Во-первых, следует отличать традиционную этнокультурную, первобытно-культурно-религиозную, ритуально-обрядовую и т. д. «внутреннюю» идентичность (органическую, этноцентрическую, моонормативную) от современно-цивилизационной, межэтнической и межкультурной «внешней» идентичности (вторичной, прескриптивной, предписанной извне наиболее успешными в исторической ретроспективе культурами и народами). Необходимость первой идентичности заключается в том, что элементарное общество не может упорядочить свои существование и целостность без «мифа самосознания»; необходимость идентичности второго типа обуславливается тем, что в нынешнем мультикультурном мире, в котором большая часть человечества (и в плане этнокультурной, и во многих случаях псевдополитической пестроты искусственно созданных постколониальных держав, и в плане социально-имущественной и образовательно-интеллектуальной стратификации стандартов жизни) вынесена на периферию цивилизационного миропорядка, вследствие чего большинство культур утратило экзистенциальные признаки самодостаточности и вынуждены в конструировании собственной идентичности обращаться к внешним идентификационным ориентирам.

Таким образом, *summa identitatis* «оранжевого» Майдана расщепляется минимум на две составляющие: представленную на Майдане в основном гостями Киева из западных и центрально-западных поселков и небольших городков примордиально-крестьянско-традиционалистско-провинциально-украинскую, и прескриптивно-постиндустриально-интеллигентско-бизнесово-евроатлантическую, которой насыщалось мечтательное самосознание «среднего класса» столицы и крупных урбанистических центров (преимущественно той части бывшего «среднего класса» советской эпохи, которая, достигнув определенных успехов в малом и среднем бизнесе, постепенно стала мыслить себя как новую «реальную опору нации»).

К этому следует добавить идентичность «украино-европейскую», т. е. ориентацию на бытие украинцем (малоквалифицированным или вынужденно переквалифицированным на более низкий уровень иммигрантом, фактически тем же «крестьянином глобальной деревни») в Европе, и идентичность европейско-украинскую, основанную на вере в то, что построенный на челночном бизнесе капитал сотен тысяч частных предпринимателей поможет им вырасти в полноценный средний класс, а Украине – «догнать и перегнать» Европу.

Кроме того, в четырех указанных группах идентификации на индивидуальном уровне сформировались свои уникальные представления об Украине, ее предназначении, исторической судьбе, равно как и о Европе, как обобщенном означающем цивилизации и современных стандартов жизни. Однако, в апогее майданных событий идентификация через Майдан («крещение», или инициация Майданом) нивелировала все эти разногласия самосознания и временно породила монолит государственно-украинской идентичности на основе широкого гражданского социально-политического протеста.

Таким образом, европейскость как основа цивилизационных стремлений, как общественно-нравственная категория и синоним признанных в мире демо-

кратических лозунгов превращалась в зону конфликта, в котором примордиальные механизмы самоидеализации своего прошлого и этнокультурной уникальности (особенно важные для народов с вторичностью исторического бытия, к которым относятся и украинцы) сталкиваются с более современной экстратерриториальной и метаэтнической моделью цивилизации. И разрешиться этот конфликт мирным путем может только через подсознательное вытеснение идеального образа собственного этноса и национально-культурной самобытности современным «общечеловеческим» идеалом общественного устройства и образа жизни, что в риторике «конструктивистских национально-сознательных элит» представляется, как наложение одного идеала на другой, возможное благодаря их принципиальной изоморфности. Поэтому власть «эпохи кучмизма» в Украине стала камнем преткновения в процессе формирования мифа европейской идентичности украинцев, любые действия со стороны властей встречались прежде, как преступное мошенничество, а традиционный крестьянско-украинский майдан возжелал познать себя *in esse et in essence* и превратиться в современную европейскую площадь.

Парадокс ситуации, однако, состоит в том, что старая власть «красных директоров» в Украине была в своем поведении гораздо технологичнее, рациональнее вплоть до банального цинизма, а стало быть – формально-логически «цивилизованнее», нежели ее оппоненты, созывавшие Майдан с помощью лозунгов социальной справедливости и демократии, и «кордоцентричная» громада Майдана, сплотившаяся для поддержки своих лидеров.

Старая генерация власти спокойно делала свое дело, выстраивая на западный манер декоративные институты народоправства и превращая их в подручный и удобный инструментарий, в элементарные рычаги управления массивом народонаселения, доставшиеся ей в наследство от советских времен. Она приняла традиционную для *homo soveticus* «самую демократическую конституцию» в мире, ремонеполитизировала государственно-монополистическую структуру собственности, выдвинула из своих рядов когорту «эффективных менеджеров», интересы которых парламент исправно поддерживал своими «инициативами», обеспечивая формальную легитимность прав власти и собственности и исключая губительные для себя процессы люстрации, ренационализации и реституции. Наконец, она даже во время «помаранчево-революционных» событий не посмела преступить закон, вместо этого изменив его (конституцию) и сумев разрешить ситуацию «цивилизованно» по форме и, как оказалось, с минимальными потерями для себя.

В то же время революционные романтики, сторонники «европейского выбора» почти ничем не смогли подтвердить свою способность быть европейцами: новый президент был не столько избран, сколько назначен (избран он был ранее, в первом и втором турах) консенсусом политического бомонда (и не только украинского), а его «народная легитимность» так и осталась под вопросом. Главное же заключается в том, что ни «оранжевая власть», ни общество, получившее ее себе как дар возможности и надежды, так и не смогли обнаружить достаточно умений для того, чтобы подхватить рожденный Майданом в форме экзистенциального стремления импульс модернизации и перевести его в практическую плоскость реализации политических стратегий, в плоскость «онтотех-

нологии» (по аналогии с онтотеологией).

Несколько странным, с точки зрения европейцев, образом украинский народ избрал для себя путь в Европу, но не сделал не то что сверхусилий, к чему взывала ситуация «победы авансом» или дарованной победы, а элементарных усилий, необходимых для того, чтобы сделать реальный шаг по этому пути. Часть общества, столь сильно жаждавшая стать по-настоящему цивилизованной и по этой причине выявившая ответственность *ad hoc*, так и не смогла почувствовать ответственность за *post hoc*, за практическое начало процесса модернизации самой себя, а если и почувствовала, то с безответственно-инфантильной психологией иждивенца переложила эту ответственность на европейское цивилизационное сообщество. Ситуация глобальной постановки вопроса о дальнейшем развитии страны, возникшего во время «оранжевой революции», не переросла в ситуацию принятия уникального решения по поводу стратегии этого развития, будучи вместо этого подмененной поверхностно-созерцательной парадигмой ожидания дальнейших подарков судьбы извне.

Беспомощность демократически настроенной части украинского общества (вне зависимости от того, какие формы идентичности в нем преобладают – примордиально-крестьянско-традиционалистско-провинциально-украинская или прескриптивно-постиндустриально-интеллигентско-бизнесово-евроатлантическая, поскольку обе они рассчитывают на опеку над собой, с тем лишь отличием, что носители первой ожидают такой помощи сверху, со стороны «отца» или сильного лидера, а носители второго – извне, со стороны «старшей сестры», на роль которой они назначили Европу) продемонстрировала фактическое отсутствие технологических навыков, необходимых для развития собственных цивилизационных основ, поэтому вместо ответственности за цивилизационный процесс мы по-прежнему имеем примитивный потребительский запрос на цивилизационный продукт.

«Оранжевые революционеры», по определению, должны быть не примордиалистами, ориентированными вглубь призрачных идеалов первоначальной безгрешности традиционного украинства, а конструктивистами, ориентированными на построение новой модели идентичности, в которой древние мифы играли бы роль строительного материала, но это требует как раз технологической процедуры постановки задач и принятия решений, а не романтической мечтательности. Если воспользоваться терминологией Эдмунда Гуссерля, европейская интенциональность Майдана-2004 так и осталась чисто гилетичной, не созрев до состояния ноэтичности.

Жак Деррида писал, что превращение морали, права и политики в голое использование знания или техники грозит освободить мораль, право и политику от ответственности за принятие решения. С его логикой трудно не согласиться, но в таких условиях возможно, по крайней мере, принятие безответственного решения. Если же пытаться бездумно переносить внешние знания и технику морали, права и политики в плоскость своего опыта (точнее, неопытности), как это происходит с евроинтеграционными стремлениями Украины в последние годы, то утрачивается возможность любых решений вообще. К сожалению, Майдан-2004 стал жертвой такой нерешительности, что и способствовало погружению страны в состояние перманентной онтологической неопределенно-

сти. Стагнирование этого состояния свидетельствует об актуальности порожденных Майданом проблем и необходимости продолжения попыток осмысления феномена Майдана-2004 не только для Украины в пост-майданную эпоху.

Литература

1. *Бачук П.* Спецоперація «Ющенко». К.: ВІК, 2004.
2. *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург, 2000.
3. *Бріцина О., Головаха І.* Карнавал революції // Критика. 2005. № 3 (89).
4. *Гундорова Т.* Слідами Адорно: масова культура й кіч // Критика. 2005. Січень–лютий.
5. *Зарецький О.* Зіткнення агітацій // Критика. 2005. № 12 (86).
6. *Золотарева Е.* Одесский карнавал в русле современных тенденций карнавального движения // Докса: 36. наук. праць. Вип. 7. Одеса: ОНУ, 2005.
7. *Михайлюк А.* Карнавал и революция // Докса: 36. наук. праць. Вип. 7. Одеса: ОНУ, 2005.
8. *Проконьев А.* Веселый камуфляж на Крещатике. Палаточный городок превратился в шедевр монументального искусства // Революція. 2004. 22 грудня.
9. *Ткаченко О.* Психологічне дослідження феномена Майдану // Психологія і суспільство. 2006. № 2.

А. А. Кузнецов (Санкт-Петербург, СПбГУ)

Теория интерсубъективности в «Геттингенских лекциях» и «Картезианских медитациях» Эдмунда Гуссерля

1. Проблема интерсубъективности в Геттингенских лекциях

Интерес к лекционному курсу 1910 г. «Основные проблемы феноменологии» (далее – Геттингенские лекции, или Лекции) вызван в первую очередь тем, что именно в нем Гуссерль впервые систематически разрабатывает теорию интерсубъективности в качестве одной из основных проблем феноменологии. Интерсубъективность является чисто внутренней проблемой, связанной с претензией феноменологии на обоснование любой объективной значимости и, в первую очередь, науки – высшей формы интерсубъективности, которая принципиально разделяется каждым (2, 295). К феноменологии не может быть адресован извне так называемый «упрек в солипсизме» (2, 266; 4, 116). Как неоднократно подчеркивал Гуссерль, подобного рода недоразумение возникает от непонимания сути феноменологической редукции, от смешения, как говорит Гуссерль, «имманентности психической (а она-то и является солипсистской) и феноменологической» (2, 266). Ведь одним из условий феноменологической редукции является лишение значимости полагания «эмпирического Я, которое мнится как связанная с телом личность, причем не только всякого чужого, но и (моего) собственного эмпирического Я» (2, 261). То есть после осуществления редукции эмпирическое Я (в психологическом смысле) исключается, и остается чистое Я, которое и становится предметом трансцендентальной феноменологии. Соответственно, нам следует сосредоточиться на внутренних мотивах, чтобы понять ту форму теории интерсубъективности, которую она получает в наиболее известном своем варианте, представленном в «Картезианских медитациях» (далее – КМ). Если обратиться к тексту Геттингенских лекций, то уже там мож-

но обнаружить предпосылки неокартезианской теории интерсубъективности, но с необходимыми ограничениями. В Лекциях проблема интерсубъективности возникает как проблема общезначимости науки и природы. Исходной интуицией, приводящей к подобной постановке вопроса, является интуиция единства потока сознания как **одного** временного фона (*zeitlich geordneten Hintergrund*). Любое содержание сознания должно быть принципиально встраиваемо в порядок одного и того же временного фона (2, 301). Мое сознание и другое сознание – это две непересекающиеся непосредственно непрерывности (*Kontinuität*), нет никакого прямого пути, который бы вел от моего актуального «теперь» к «теперь» другого сознания (2, 301). Следовательно, эти две непрерывности должны быть чем-то опосредованы. Этим опосредованием, как в Лекциях, так и в КМ становится мое тело-плоть (*Leib*) и тело-корпус Другого (*Körper*), то, что я не могу принципиальным образом разделить с ним, а он – со мной. В Лекциях феноменология еще не является трансцендентальной эгологией, и, хотя Гуссерль уже тогда не может избежать употребления термина «Я», или «Эго», «Я» понимается, скорее, формальным образом – как «пустой полюс» переживаний, а не как «субстрат хабитуальностей». Это принципиальным образом определяет отличие интерсубъективной проблематики в Лекциях от проблемы Другого в КМ. Конституирование Другого еще не проблематизируется, так как «Я» является всего лишь формальным понятием; Эго станет трансцендентальным фактом у Гуссерля лишь позже.

Если сжато представить основные положения Лекций, то можно выделить следующую интерпретацию: феноменологическая редукция позволяет тематизировать чистую деятельность сознания, а анализ внутреннего сознания времени выявляет содержание принципа конституирования единообразного потока сознания как единства временного фона. Чистая субъективность понимается здесь формальным образом – как непрерывность единого временного фона. Следовательно, задача на данном этапе решается формальным образом. Есть две непрерывности, два континуума, которые принципиально не могут пересекаться. Но природа и наука суть интерсубъективные единства. А любое единство опыта возможно только благодаря имманентному временному фону. Следовательно, должна существовать возможность для каждой непрерывности опосредовать себя через что-то, что должно репрезентировать ее для другой непрерывности. Этим условием взаимного отражения монад выступает природа как общий индекс. Природа – это вещное окружение и тела. Посредством акта вчувствования, который осуществляется в какой-либо непрерывности, при восприятии некоторых тел нам доступно Другое сознание, другой опыт. В таком формальном рассмотрении оказывается, что Другой нам просто не может быть дан без телесности, так как без такого рода опосредования нельзя провести границу между двумя непрерывностями, нельзя удвоить непрерывность (2, 357). «Я могу также сказать и познать: всякое опытно постижимое для меня чужое Я постижимо в силу того, что в природном царстве моего возможного опыта какая-то вещь может дать себя как его тело и может стать субстратом вчувствования» (2, 355).

Ключевым в Геттингенских лекциях является параграф «Обретение иных феноменологических Я при помощи двойной феноменологической редукции.

Природа как показатель координации множества Я-монад» (§ 39). Гуссерль пишет о «двойной феноменологической редукции», что одна совершается в рамках собственной непрерывности, а другая – в рамках другой непрерывности (2, 300). Он вводит различие между опытом вчувствования, который принадлежит одному феноменологическому Я, и вчувствованным опытом другого феноменологического Я, в которое первое Я вчувствуется. «Теперь» первого одновременно с «теперь» второго, вчувствованного, но «теперь» вчувствованного принципиально отличается от «теперь» репрезентированного, так как любая репрезентация осуществляется в рамках одной непрерывности, следовательно, «нет также никакого возможного пути непрерывности, ведущего от одного к другому, подобно тому, который все же ведет от иного репрезентированного «теперь» к «теперь» актуальному» (2, 301).

Двойная феноменологическая редукция в Лекциях отличается от абстрагирующего исключения Другого в пятой Картезианской медитации. В Лекциях Другой вообще не редуцируется, что связано с формальным анализом интересубъективности. Мое Я и Другое Я – просто изолированные непрерывности, они не могут быть редуцированы. Редуцируется только природа к указателю (индексу) на взаимосвязанные системы опыта. «Таким образом, «эта» природа теперь не только индекс для моей системы возможных опытов природы с временным и меняющимся ядром действительного опыта природы, но одновременно – индекс для соответствующих и *eo ipso* вчувствованных со вчувствованием систем опытов чужих Я» (2, 355). В рамках такого формального подхода Другой не может быть тематизирован.

2. Эгологическая теория интересубъективности в КМ

Во-первых, трансцендентальная феноменология в том виде, в котором она представлена в Картезианских медитациях, есть трансцендентальная эгология. Первоначально *Ego* тематизируется как *Ego cogito* Декарта и как единственная аподиктическая очевидность, но в ходе развертывания трансцендентального опыта согласно его универсальным структурам *Ego* расширяется до полной монадической конкретности и становится единственным предметом трансцендентальной феноменологии. Во-вторых, в Картезианских медитациях Гуссерль, осуществляя последовательное разворачивание картезианского *Ego cogito*, приходит к трансцендентальному солипсизму, но первоначально взятые принципы не позволяют перейти к трансцендентальному реализму, чтобы ввести «феномен» Другого. Следовательно, Гуссерль пытается в пятой Картезианской медитации обосновать трансцендентальный генезис Другого в рамках эгологически центрированной монады. В итоге, при соответствующих оговорках, мы имеем неокартезианский вариант эгологической теории интересубъективности.

В четырех первых медитациях в сжатом и систематизированном виде представлена основная феноменологическая проблематика, разработанная Гуссерлем к тому времени. Темы и стиль изложения всех медитаций являются картезианскими. Разворачивание принципа *Ego cogito* определяет исследование, прежде всего, как трансцендентальную эгологию, которая развертывается от *Ego* как пустого полюса до *Ego* как монадической конкретности посредством последовательной радикализации феноменологического метода.

Гуссерль не сразу приходит к идее «чистого Я». На уровне первого издания

Логических исследований Я определяется как «связка (*Bundel*) переживаний» (5, 329). Единство содержаний сознания уже организовано, и необходимость Я-принципа кажется Гуссерлю неочевидной в то время (6). Позже Гуссерль научился находить чистое Я (3, § 80), а в КМ чистое Я расширяется от понятия пустого полюса до конкретной монадической конкретности и *Ego* становится единственным предметом трансцендентальной феноменологии. В связи с введением «чистого Я» можно отметить следующее изменение взгляда Гуссерля на априори единства опыта как единство временного фона. Если раньше, еще в Геттингенских лекциях, единство опыта обеспечивалось единством временного фона, то теперь, при переходе к эгологической концепции сознания, идентичность любого «теперь» есть идентичность «чистого Я» как одного и того же в каждом переживании. Время становится «универсальной формой», для отнесенных к Я переживаний. Соответственно, вывод Лекций о том, что intersубъективный опыт есть единство, возникающее вследствие опосредованного согласования изолированных непрерывностей, не применим к эгологической теории intersубъективности. Теперь, когда вводится «чистое *Ego*», проблема intersубъективности будет развиваться по эгологической траектории, то есть как проблема конституирования (взаимоконституирования) Другого.

Соответственно, Гуссерль проблематизирует тот специфический тип интенциональности, благодаря которому нам вообще доступен смысл Другого, или «нозматически-онтический модус данности Другого». Чтобы тематизировать интенциональные акты, отсылающие к чужой субъективности, Гуссерль предлагает продолжить трансцендентальную редукцию и осуществить «тематическое эпохе». В ходе этой абстрагирующей редукции для меня последовательно исключаются следующие смыслы:

- a) Бытие Других как присутствующих в моей жизни.
- b) Те смыслы, которые отсылают к Другим (знаки, предметы культуры).
- c) Смысл объективности, то есть способность вещи быть доступной для каждого.

В результате этой абстрагирующей процедуры мы приходим к «сфере собственного», свойственного только мне. Как убедительно показал Нам-Ин Ли (8, 165–183), сфера собственного возникает как результат статической феноменологии. *Ego* при статическом анализе рассматривается как данный смысл, без истории его генезиса. Сфера собственного – это нормативная сфера, к ней каждый обращается для уяснения субъективной значимости акта эмпатии, она-то и является солипсистской. В результате такого рода редукции мы приходим к сфере первично данного, первичным является то, что служит основанием для любой данности Другого и того, что я в принципе не могу разделить с ним. Разделить с Другим нельзя свое живое тело (*Leib*). Именно оно обнаруживается в сфере собственного, причем *Leib* в трансцендентальном смысле определяется как некоторое место согласованных кинестез и полей ощущений. Эго-полюс, центр активности оказывается также конститутивным образованием, которое имеет свою историю. *Ego* – это некоторый локус, место. Из вышеприведенных соображений видно, что первично локализуется кинестетический опыт. В пятой Картезианской Медитации – это кинестетические переживания и поля ощущений, в которых выделяется некоторый согласованный и устойчивый локус. За-

тем – выделение «нулевого» объекта» (тела), развитие согласования кинестез и постепенное седиментирование обретенных навыков, которые вместе с устоявшимися смыслами отходят на уровень пассивной составляющей *Ego*.

Но при редукции мы всегда обнаруживаем *Ego*, которое каждый раз конституирует себя как несомненно существующее, поэтому первой ступенью исследования является статическая феноменология и только потом генетический анализ. Причем, как отмечают многие ученые, в пятой медитации мы имеем дело с генетической генеративной феноменологией. Последовательное разворачивание картезиански ориентированной дескрипции приводит к исследованию естественной стороны трансцендентальной субъективности, то есть к телесному Я (*Leiblich-Ich*).

Из этого становится ясно, что картезианский вариант трансцендентальной эгологии приводит к анализу телесности, которая опосредует в дескрипции феномен Другого, в том смысле, что «только подобие внутри моей исходно-первичной сферы, связывающее тело (*Körper*), которое находится там, с моим телом, может дать мотивационный фундамент для **аналогизирующего** постижения первого как **другой плоти**» (4, 143). Апперцепция, отсылающая к первичному установлению (*Urstiftung*) этого подобия, основывается, согласно Гуссерлю, на одной из форм пассивного синтеза – а именно, на образовании пары (*Paarung*). Образование пары происходит только, когда «Другой входит в поле моего восприятия» (4, 146). В итоге, мы опять можем заключить, что без тела Другой нам не может быть дан, однако возникает вопрос – каким образом происходит образование пары? В том смысле, *что* может мотивировать меня выделить нечто-то подобное моей плоти именно как «плоть Другого»? Другими словами, подобного рода теория Другого не отвечает трансцендентальным образом на вопрос: что является условием возможности того, что в опыте мне может быть дан Другой? Не говоря уже о том, что сам статус абстрагирующей редукции к сфере собственного оказывается, всего лишь, методическим и абстрактным, поскольку эта редукция позволяет тематизировать лишь негативным образом специфический вид интенциональности, отсылающей к Другому.

3. Выводы и альтернативы

В рамках неокартезианской эгологической феноменологии КМ, проблема Другого – это вопрос о типе интенциональности и о первичном смыслоучреждении (*Urstiftung*) Другого в рамках моей эгоцентрированной монады. Способ, который предлагает Гуссерль в КМ, чтобы решить эту проблему, на мой взгляд, принципиально не отличается от представленного в Лекциях, но задачи, которые Гуссерль ставил себе – уже иные. Если в Лекциях целью является возможность общезначимых intersубъективных единиц, то в КМ проблемой становится, помимо них, еще и принципиальная возможность Другого, т. е. условия возможности того, что Другой может быть дан мне в опыте, т. е. феномен Другого. При этом, метод рассмотрения «через телесность» не дает трансцендентальным образом ответа на этот вопрос, так как остается не понятным, что должно заставить меня заметить в моей сфере собственного нечто как «тело Другого»? Неужели смысл первоучреждения Другого можно свести к пассивной ассоциации пары (*Paarung*)? Возможно, что подобные парадоксы вынудили Гуссерля в более поздних рукописях дать определение intersубъективности как «конститу-

тивной априори» (*), т. е. говорить об intersубъективности, как о трансцендентальном факте, хотя и в КМ можно найти указание на априорность «общности монад» (4, 138).

Определенного рода альтернативой натуралистическому подходу к Другому (9) может выступить телеологическое рассмотрение, восходящее в своем истоке к этике Канта. При телеологическом рассмотрении на первый план выходит вопрос о мотивации к Другому, т. е. о той регулятивной идее, которая мотивирует сознание на осуществление такой специфической интенциональности, посредством которой мне становится доступен согласованный опыт, сопряженный со смыслом Другого. Без такого рода мотивации, с моей точки зрения, обнаружение Другого как тела-плоти было бы невозможно. Последний тезис является здесь скорее указанием на возможную альтернативу, а не задачей развернуть его более подробно в рамках представленного доклада.

Примечания

(*) «„Поздний“ Гуссерль допускал возможность параллельного конституирования моего и другого Я в рамках монадного сообщества, возможность того, что мое Я, равно как и другое Я, в принципе не может существовать вне горизонта intersубъективности, причем так, что этот горизонт не конституирован мною, но сам является конститутивным априори по отношению ко всякому Я» (1, 66). См. также разработку «метафизики фактичности» в современной феноменологии, в том числе краткий обзор в (7, 125–137) и представленное там истолкование термина «фактичность» в качестве того, что обуславливает единство и согласованность опыта негативным образом, того, без чего мы лишаемся опоры на опыт как согласованное единство. Именно тогда, ставится под сомнение очевидность сферы собственного. В этом смысле, редукция к ней оказывается абстрактной, поскольку сфера собственного не обладает статусом трансцендентального факта. Ее очевидность оказывается абстрактной, поскольку априори intersубъективного горизонта разрушается согласованное единство опыта, то есть пара Я – Другой оказывается первичнее.

Литература

1. Борисов Е. В. Проблема intersубъективности в феноменологии Э. Гуссерля // Логос. 1999. № 1 (11).
2. Гуссерль Эд. Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А. А. Анипко. СПб., 2004.
3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Пер. с нем. А. В. Михайлова. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999.
4. Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. В. И. Молчанова. М., 2001.
5. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II (1). М., 2001.
6. Куренной В. К вопросу о возникновении феноменологического движения // Логос. 1999. № 11/12 (21).
7. Чернавин Г. Генезис сознания времени и первичная фактичность: к феноменологической метафизике времени Э. Гуссерля // Логос. 2010. №5.
8. Nam-in Lee. Static-Phenomenological and Genetic-Phenomenological Concept of Primordality in Husserl's Fifth Cartesian Meditation // Husserl Studies. Vol. 18. 2002.

9. *Reynaert P. Intersubjectivity and Naturalism. Husserl's Fifth Cartesian Meditation Revisited // Husserl Studies. Vol. 17. 2001.*

Н. И. Кузнецова (Москва, РГГУ)

**Эпистемология в новом ракурсе:
концепции Г. П. Щедровицкого и М. А. Розова**

1. Введение

Как это ни печально констатировать, но актуальность анализа истории отечественной философии науки (причем недавней, послевоенной) не вызывает сомнений по той простой причине, что такие работы попросту не ведутся. В данном случае я попытаюсь представить в краткой форме результаты сравнительного изучения эпистемологических концепций двух хорошо известных российских философов – Георгия Петровича Щедровицкого (1929–1994) и Михаила Александровича Розова (1930–2011).

Несмотря на то, что эти имена весьма авторитетны, можно смело утверждать, что никто и никогда не ставил специальной исследовательской задачи – разобраться в сути построенных ими концепций и продемонстрировать, таким образом, их вклад в развитие современной эпистемологии и философии науки. В связи со сказанным не могу не процитировать небольшой фрагмент из предисловия к посмертной публикации статьи Розова, которая увидит свет в журнале «Эпистемология и философия науки». Ее автор – А. Л. Никифоров, коллега Розова по Институту философии РАН, и его слова не могут не вызывать тревогу за состояние умов российского философского сообщества: «Когда сейчас перечитываешь работы М. А. Розова, становится и обидно, и стыдно. Обидно за нашу отечественную философию, за отечественное философское сообщество: оригинальный и смелый мыслитель, высказавший немало чрезвычайно интересных идей, так и не дождался серьезного анализа и критики своих взглядов со стороны коллег. Конечно! Пересказать и откомментировать убогие мысли какого-нибудь зарубежного автора считается свидетельством высокого профессионализма, а критический анализ оригинальной и целостной философской концепции, созданной человеком, работающим в соседней комнате, рассматривается как нечто несерьезное и не вызывает интереса [...] Увы, критические дискуссии до сих пор не приживаются в нашей философии. А стыдно потому, что почти в каждом из нас до сих пор сидит это вековое пренебрежение к своему, „туземному“ и мы начинаем ценить какие-то идеи только после того, как их представят нам в зарубежной упаковке».

В полной мере эти горькие слова относятся и к трудам Щедровицкого. Несмотря на усилия некоторых его учеников анализ философских взглядов Щедровицкого проведен не был. Следует заметить, что последней (неоконченной) книгой Розова была именно фундаментальная работа о Щедровицком (5). К несчастью, рукопись обрывается буквально на полуслове, хотя ей отдано пять лет постоянного труда. Розов остро чувствовал моральный долг и ответственность перед покойным коллегой по цеху, ибо, с его точки зрения, самое бесчеловечное преступление – это игнорировать высказанные идеи Щедровицкого, просто-напросто предать их забвению.

Сам Розов неоднократно пытался призвать коллег к более внимательному

отношению к тому идейному багажу, который был накоплен молодыми философами, вступившими на профессиональную стезю в 1950 и 1960-е гг. Он писал: «Печально, но в настоящее время западная мода все больше и больше заполняет наши умы, и мы с пренебрежением забываем о том, что было сделано во второй половине XX века отечественными философами на теневой стороне. Однако переводы, рефераты и анализ чужих точек зрения еще не порождают сами по себе механизм собственного творческого поиска, и этот механизм очень трудно, если вообще возможно, заимствовать из чужих рук, из мозаичной картины чужих результатов. Мы не знаем той «кухни», где все это создавалось, нас пускают только за праздничный стол, где хрусталь бокалов, белизна салфеток и искусный дизайн блюд полностью вытесняют кухонный чад. И если так будет продолжаться, то не будет у нас никогда собственной «кухни».

А ведь эта кухня, кухня творческого поиска у нас была и давала результаты, ставились интересные и глубокие проблемы, разрабатывался концептуальный аппарат для их обсуждения, предлагались различные варианты решения» (5, 4).

Опираясь во многом на вышеуказанную работу Розова, я попытаюсь кратко сформулировать основные различия предложенных подходов к проблемам изучения знания. Я укажу общие посылки и существенные различия двух эпистемологических концепций, которые были представлены в нашем философском сообществе во второй половине XX в. Задача построения теории знания, знания о знании еще не решена. Тем более важно осознать и оценить пути, ведущие к ее решению.

2. Идея эмпирического анализа научных знаний

Начнем с общих посылок двух молодых философов, которые впервые встретились на симпозиуме в Томске в 1960 г. Вот как об этой встрече вспоминал Розов: «Я впервые встретился со Щедровицким на симпозиуме в Томске в 1960 году [...] Мы с ним тогда очень быстро нашли общий язык. Я ставил перед собой задачу построить логику (эпистемологию) как эмпирическую науку на базе анализа научных текстов. Он свою задачу формулировал аналогичным образом. Как сейчас очевидно, оба мы были тогда большими „нахалами“ и претендовали ни много, ни мало, как на создание новой научной дисциплины. У него в активе уже было довольно много работ, и в том числе статьи о строении атрибутивного знания, которые мне тогда очень понравились. Он тут же вручил мне список своих публикаций, и мы договорились работать вместе» (5, 12).

Итак, общая идея, которая легла в основание дальнейших поисков – обратиться к анализу научных текстов, т. е. именно научных публикаций, монографий, учебников. Заметим: не учебников и иных публикаций по гносеологии по философии науки, а именно – непосредственный, эмпирический анализ научных текстов, анализ, который необходимо проводить самостоятельно – так, как это делает работающий физик или химик в своей лаборатории. И в этом выборе уже начинали расходиться пути философской молодежи. Заметим, кстати, что сами слова «эпистемология» или «философия науки» долгое время считались «терминами буржуазной философии» и были, по сути, запрещены к употреблению. Даже позднее Щедровицкий был вынужден настаивать на том, что слово «эпистемология» необходимо для именованья особой дисциплины, изучающей знание. С ним искренне спорили даже свободомыслящие философы, которых, казалось бы, нельзя упрекнуть в идеологической зашоренности. Но Щедровиц-

кий: «Эти два слова – „гносеология“ и „эпистемология“ – оказались как бы уже предуготовленными к различиям тех двух предметов, которые стали постепенно формироваться и выкристаллизовались в ходе развития наших российских, советских логико-методологических представлений» (7, 318). Очевидно, что «внутренние тюремщики» держали многих в плену традиционных представлений. Но идти следовало новыми путями.

С этой установкой был полностью согласен Розов. «Томский симпозиум 1960 года вообще был преисполнен романтических настроений. На арену выходило новое философское поколение, и оно вовсе не собиралось плестись по следам „стариков“. Оно не страдало излишней скромностью и не собиралось поклоняться традиционным мумиям. Понимая абсолютную бесплодность безликого советского марксизма, оно претендовало, по меньшей мере, на свое собственное лицо. Но тут пути расходились. Можно было предпринимать отчаянные попытки как-то присоединиться к уже сложившимся традициям современной западной философии, можно было ступить на стезю собственных поисков. Щедровицкий принадлежал к тем, кто выбрал второй путь. И на этом пути он был, как мне представляется, самой яркой фигурой» (5, 14).

3. Категориальное представление деятельности

И Щедровицкого, и Розова можно было бы назвать представителями «деятельностного подхода» к анализу научного знания. Но ход рассуждений оказывается разным, конечный результат тоже. Сосредоточимся на этих различиях.

Щедровицкий рассуждает следующим образом: если мы хотим исследовать мышление, то необходимо зафиксировать тот материал (вполне доступный чувственному восприятию), в котором представлено мышление. Этот материал – знаки. Мышление всегда представлено в семиотической форме. Однако мышление характеризуется тем, что в знаковой форме фиксирует то, что называют «объективным содержанием». А что задает таковое? – Несомненно, деятельность. Деятельность является предельно общей действительностью, без которой невозможно представить процессы мышления и закономерности его развития, невозможно понять человека. Серьезное отношение к тезису Маркса о деятельной природе познания облегчает прохождение такого пути рассуждения, это бесспорно. Другой вопрос, что мы должны теперь найти наиболее общее определение деятельности. По Щедровицкому, такой философской категорией является «субстанция». Иначе говоря, деятельность – это особая субстанция.

Долгий путь вел Розова к иному определению деятельности. Здесь он в конечном итоге отбросил всякую связь с гносеологической традицией и опирался на естественнонаучную аналогию. «Не субстанция, – заявляет Розов, – а волна!» И вводит представление о «куматоидах», волноподобных социальных процессах. Это один из важнейших моментов концепции Розова. «Куматойд» – это особый термин, специально изобретенный автором концепции для выражения специфики социальных процессов. Суть предложенного термина в том, что закономерности волновых процессов определяются не материалом, а особенностями самой «волны». Материал лишь реализует прохождение волны, хотя в некоторых рамках сам материал не дает возможности такой реализации (волна, скажем, не может возникать и распространяться там, где водоем пересох). Однако в принципе не материал порождает свое движение, а движение заставляет

«колебаться» те или иные частицы.

Щедровицкий очень близок к этой интуиции, когда ищет термин для определения категории деятельности. «Если вы берете кристаллическую решетку, то она, по сути дела, складывается из элементариков – если же вы возьмете человеческий социальный организм, то уже непонятно, – пишет он, – складывается ли социум из отдельных людей или же он „изготавливает“ отдельных людей с самого начала как элементы своей системы» (цит. по: (5, 253)). Это прямо следует из признания того, что деятельность не является атрибутивной характеристикой человека, а диктуется ему некоторой «социальной субстанцией». Розов разъясняет свою позицию и ее отличие от позиции Щедровицкого следующим образом: «Самое важное, вероятно, в том, что теория социальных эстафет задает новую, волновую онтологию при изучении всех социальных явлений, включая как деятельность, так и знак или знаковые системы. Отдельно взятая эстафета напоминает одиночную волну, бегущую по поверхности водоема. Частицы воды не перемещаются в направлении ее движения, волна захватывает все новые частицы, заставляет их совершать определенные колебания и движется дальше. Но так же и социальные эстафеты: в рамках эстафетного воспроизводства деятельности материал все время меняется, эстафета как волна захватывает все новых и новых людей, включает в деятельность все новые и новые материальные объекты. Приведенная выше фраза Георгия Петровича „Деятельность есть субстанция сама по себе, которая захватывает отдельных индивидов и тем самым воспроизводится“, будет звучать гораздо более точно, если слово „субстанция“ заменить на слово «волна». Однако слово «волна» звучит здесь метафорически, ибо очевидно, что мы говорим не о волнах в физическом смысле слова. Поэтому я в своих работах ввожу особый термин и говорю, что деятельность есть социальный куматойд (от греческого «κύμα» – волна)» (5, 46).

4. Схема трансляции: «норма» и «норматив»

С различием категориального представления деятельности тесно связано и следующее, очень существенное различие терминов – «норма» и «норматив». Первое – одно из наиболее употребляемых понятий в концепции Щедровицкого, второе – термин, используемый на первых порах Розовым для обозначения базового механизма социальной памяти, т. е. в конечном итоге в схеме воспроизводства социумом самого себя.

По прошествии лет хорошо видно, что одной из самых принципиальных для философии (как гносеологии, так и социальной философии) была статья 1967 г. трех тогда еще товарищей-единомышленников: В. А. Лефевра, Э. Г. Юдина и Г. П. Щедровицкого (1, 48–56). Это была статья-манифест – небольшая по объему, но крайне важная работа, где вводилась схема процессов воспроизводства и трансляции социума. Она и сегодня производит сильное впечатление своим лаконизмом, четкостью, заборной ясностью стиля. Провозглашалось новое видение социальной жизни, предлагался, можно сказать, новый «магический кристалл» для рассмотрения традиционных вопросов, набросана в общих чертах принципиальная онтология всего многообразия социальных процессов. Я рискну сравнить основную идею этой статьи и, соответственно, ее значение для социо-гуманитарных наук со значением атомистической гипотезы для естествознания. Ричард Фейнман в своих лекциях утверждал: «Если бы в результате

какой-то мировой катастрофы все накопленные научные знания оказались бы уничтоженными и грядущим поколениям живых существ перешла бы только одна фраза, то какое утверждение, составленное из наименьшего количества слов, принесло бы наибольшую информацию? Я считаю, что это атомная гипотеза [...]: все тела состоят из атомов – маленьких частиц, которые находятся в беспрестанном движении, притягиваются на небольшом расстоянии, но отталкиваются, если одно из них плотно прижать к другому. В одной этой фразе, как вы убедитесь, содержится невероятное количество информации о мире, стоит лишь приложить немного воображения и чуть соображения» (7, 23). С моей точки зрения, если последовать призыву великого физика о необходимости использовать немного воображения и соображения, то из гипотезы об основном процессе – воспроизводстве социума самим себя – следует также невероятное количество информации о том, как устроена человеческая социальная жизнь.

Авторы той знаменитой статьи заявляют, что развитие любых семиотических систем (включая развитие естественного языка) необходимо рассматривать с точки зрения «объемлющих» процессов, т. е. процессов социальных. Главное же в социуме – процессы трансляции. И это, безусловно, правильный и ясный взгляд.

Они начинают строить свою модель следующим образом: «Рассмотрим простейший случай, когда восстановление составляющих какой-то социально-производственной структуры (обозначим ее знаком A) происходит без введения каких-либо специальных средств трансляции и образцом, или «нормой», для составляющих каждой последующей единицы являются составляющие предшествующей» (1, 49). Естественно, что условия (обозначенные знаком B) постоянно меняются, то происходит и некоторая эволюция A_1 до A_i . Это случай «естественного» процесса трансляции социума. Но представим другой случай, когда составляющие социально-производственной структуры A_1 зафиксированы в некоторых эталонах, которые как «норма» транслируются от одной единицы к другой. Тогда A_1 может варьировать в зависимости от условий реализации, однако норма (A) остается вне изменений. Удержание «норм» (эталонов) – это уже искусственный процесс, хотя и порождаемый естественным путем. Далее возникает процесс обучения, т. е. подготовка людей для воспроизводства той или иной социально-производственной структуры. Именно он закрепляет искусственный характер трансляции норм. Именно на этом сосредоточили в дальнейшем свой анализ авторы указанной статьи, Щедровицкий в частности. Простейший случай «естественной» социальной трансляции зафиксирован как простейший и отставлен в сторону как не требующий дальнейшего анализа. Особенно интересовали Щедровицкого случаи проектирования норм (из чего вырастает методология в широком смысле слова).

Но именно указанный базовый механизм социального воспроизводства (социальной памяти) лег в основу концепции Розова. В дальнейшем он назовет воспроизведение деятельности по непосредственным образцам социальными эстафетами. Вербализация образцов, а тем более обучение – это очень серьезная эволюция. Важно то, что в основе социальной жизни лежит этот простейший случай, когда еще не существует фиксированных «норм», а существует только непосредственное подражание предшествующей деятельности. И это пребыва-

ние актов предшествующей деятельности в качестве образцов для последующей Розов назвал «нормативами» деятельности. Непосвященному в тайны этих давних интеллектуальных усилий, совершенно непонятна эта акцентация на одной буковке. Какая разница, как назвать, как говорить – «норма» или «норматив»? В действительности здесь лежит глубочайшее расхождение во взглядах, здесь развилка двух подходов – Щедровицкого и Розова.

Для Розова социальные эстафеты – простейший случай, однако сохраняющий свое значение в любом сложно развитом социуме. Все остальные случаи (вербализация опыта и описание его в особых семиотических системах) надстраиваются над этим простейшим, базовым механизмом передачи опыта, трансляции социальной деятельности. Социальные эстафеты – это «атомы» или «гены» социального опыта.

5. Рефлексия и ее анализ

Хорошо известно, как многое сделал Щедровицкий и его последователи для пропаганды рефлексивного анализа, без которого, несомненно, невозможно проектирование деятельности и управление ею. Существует «верстак», говорил Щедровицкий и это то, что мы непосредственно делаем. Но существует «табло осознания», на котором мы фиксируем действия и оптимизируем их за счет специально проводимого анализа. Необходим «рефлексивный выход», чтобы со стороны посмотреть на действия, и необходим «рефлексивный вход» для того, чтобы преобразовать свое деяние наилучшим образом. Это – более чем краткий конспект основных положений и различий концепции Щедровицкого и возглавляемого им Московского методологического кружка (ММК).

Розов, как это ни удивительно, выстроил более сложную картину рефлексивного анализа. Отмечу только три принципиальных пункта, которых не было в концепции Щедровицкого, и которые он не принял принципиально.

Во-первых, Розов впервые поставил вопрос о том, что в социо-гуманитарном познании мы сталкиваемся с особой проблемой – изучением рефлектирующих систем. Иначе говоря, с теми системами, которые в качестве своего элемента содержат самописание (рефлексию) собственной деятельности. Еще в книге 1977 г. он писал о специфике познавательной ситуации в гносеологическом исследовании: «Представим себе такую ситуацию, когда геолог, исследуя речные наносы, вдруг обнаруживает, что каждая песчинка вещает ему достаточно громким голосом о своем химическом составе, своей истории и истории своих ближних. Это может показаться чем-то совершенно фантастическим и невероятным, но именно с такой ситуацией мы сталкиваемся в ходе гносеологического исследования. Познание – система с рефлексией. Действительно, каждый ученый, каждый участник познавательного процесса строит знание не только об изучаемом объекте, но и о самом процессе познания» (4, 100). Феномен «говорящей песчинки» прекрасно иллюстрирует особенность изучаемого объекта. Но именно вследствие осознания этой специфики необходимо сделать вывод о неизбежности для гносеологии (эпистемологии) занять особую исследовательскую позицию, а не просто повторить то, что наговорено в рефлексии. Впрочем, многие гуманитарии поступают иначе: они записывают эти акты самосознания, самоописания, и это считают своим результатом. Активный методолог не просто фиксирует осознание, но заставляет его переставить акценты,

выдвинуть новые цели – одним словом, методолог всегда занят оптимизацией деятельности, в этом его сила. Однако от задач познания познания он далек так же, как всякий осуществляющий рефлекссию, далек от задач исследования всей рефлектирующей системы в целом.

Для самого Щедровицкого и его последователей фиксация особой «исследовательской позиции» относительно рефлектирующих систем была отвергнута. Вердикт был краток: никакого познания, кроме рефлексии, в деятельности нет и быть не может! Просто «исследовательская позиция» – это рефлексия особого типа.

Во-вторых, Розов впервые в явной форме подчеркнул доминирование непосредственных образцов деятельности и поведения над любыми инструкциями, выраженными в семиотической форме. Эту закономерность он для краткости назвал «законом Страхова» (5, 143–144) в честь выдающегося отечественного геолога Николая Михайловича Страхова. Почему именно такое именование? Дело в том, что именно Н. М. Страхов в одной из своих историко-научных работ подчеркнул, что для преобразования научной работы недостаточно словесно выраженных методологических программ, для изменения деятельности необходимо продемонстрировать образцы новой исследовательской практики. Мы ничего не поймем в закономерностях развития социума, если не учтем такой простой вещи. В случае, когда словесная инструкция налицо, но одновременно можно наблюдать прямо противоположные ей образцы поведения, то победит, несомненно, непосредственный образец. Так уж устроены люди и их социальная жизнь. Именно поэтому лозунги остаются лозунгами, а реальная жизнь течет в ином русле.

В-третьих, именно Розов открыл удивительное явление, связанное с рефлексией и ее «фокусами», открыл явление рефлексивной симметрии и возможности рефлексивных преобразований. Без понимания этих «фокусов» невозможно понять мощные механизмы самообновления науки и социума в целом. Как ни странно, это также ускользнуло из поля зрения щедровитян. Явление рефлексивной симметрии и рефлексивных преобразований не было ни зафиксировано, ни осознано, хотя практически с ним, несомненно, сталкивались – одно и то же действие, осуществленное на «верстаке», может быть различным образом представлено на «табло осознания», т. е. в рефлексии.

Напомним же, как Розов представлял явление рефлексивной симметрии: «Вспомним известную притчу о строительстве собора в средневековом городе Шартре. Спросили трех человек, каждый из которых катил тачку с камнями, что они делают. Ответы оказались разными. “Тачку тяжелую качу”, – ответил первый. “Зарабатываю хлеб семье”, – сказал второй. “Я строю Шартрский собор!” – заявил третий. Но ведь каждый из опрошенных осуществлял один и тот же набор действий, т. е. с точки зрения физики или физиологии, они делали одно и то же. Перед нами три разных акта деятельности, которые отличаются друг от друга только целевыми установками, только осознанием продукта. Фактически каждый из трех опрошенных и катит тачку, и зарабатывает на хлеб, и строит собор, но свои действия они осознают различным образом. Мы будем говорить, что каждые два таких акта рефлексивно симметричны, ибо преобразуются друг в друга путем смены рефлексивной установки: то, что осознавалось как основной

продукт, становится побочным результатом и наоборот [...] Является измерение средством коммуникации или познавательным актом, направленным на постижение „тайн“ Природы? Ответ, как уже фактически было показано, зависит от характера нашей рефлексии, от нашего осознания целевых установок» (3, 123–124).

Иногда такое преобразование является подлинной революцией для того или иного типа деятельности. Отмеченное явление имеет огромное значение для развития систем знания. На одном из модельных примеров Розов демонстрирует возможности формирования различных знаний на базе одного единственного сравнительно простого эксперимента в химии. Переизложим кратко это рассуждение.

В науке постоянно встречаются описания проделанных экспериментов. Чаще всего такие описания довольно громоздки, но вот сравнительно простой пример из (2): «В трубке из тугоплавкого стекла нагревают на пламени в токе хлора небольшой кусок металлического натрия. Спустя некоторое время натрий соединяется с хлором, образуя хлорид натрия $NaCl$, при этом появляется ослепительный желтый свет». Как по-разному можно интерпретировать полученные знания? Вполне напрашиваются, как минимум, три варианта (3):

1. Натрий используют при получении хлорида натрия. Для этого небольшой кусок металлического натрия помещают в трубку из тугоплавкого стекла и нагревают на пламени в токе хлора. При реакции появляется ослепительный желтый свет. Референт данного знания – натрий.

2. Хлор используют при получении хлорида натрия. Для этого небольшой кусок металлического натрия помещают в трубку из тугоплавкого стекла и нагревают на пламени в токе хлора. При реакции появляется ослепительный желтый свет. Референт данного знания – хлор.

3. Хлорид натрия получают следующим образом: небольшой кусок металлического натрия помещают в трубку из тугоплавкого стекла и нагревают на пламени в токе хлора. При реакции появляется ослепительный желтый свет. Референт данного знания – хлорид натрия.

Итак, очевидно, что в первом случае строится знание о свойствах натрия, во втором – о свойствах хлора, а в третьем – о способе получения хлорида натрия. Иначе говоря, перед нами знания о различных объектах, они имеют разную референцию.

Как подчеркнул Розов, рефлексивные преобразования – один из важнейших инструментов перестройки любой социальной деятельности.

6. Представление знания

И, наконец, конечный результат эпистемологических концепций Щедровицкого и Розова. Как же выглядит знание в рамках этих разных концепций?

По Щедровицкому, знание в простейшем случае (так называемое атрибутивное знание) – это результат «замещения» в семиотической форме того содержания, которое получено в процессе оперирования с эмпирическим объектом. В дальнейшем появляются возможности достаточно долгого «путешествия» на уровне семиотической формы, а затем – процедур интерпретации. В этом сила математизированных форм научного познания.

По Розову, знание представляет собой эстафетную структуру, одним из элементов которой является эстафета референции (можно сказать, дифферен-

циации и диагностики изучаемого объекта), а другой элемент – эстафета репрезентации. Последняя есть, по сути дела, вербализация той деятельности, которая может быть осуществлена с изучаемым объектом. Если мы утверждаем, что Земля – шар, то основное содержание этого знания состоит в том, что можно посчитать радиус этого шара, определить ее центр, посчитать объем и т. п. Другими словами, репрезентация – это то, что мы умеем делать с данным объектом.

Очевидно, сколь близки в исходе эти представления и сколь они различны в конечном итоге.

В заключение этого краткого очерка не могу не привести замечательные слова М. А. Розова относительно усилий Георгия Петровича построить новую эпистемологию (так называемую содержательно-генетическую логику): «Может быть, некоторые концепции уже не живут сейчас, но на каждой из них можно написать, как и на могиле знаменитых спартанских гоплитов: „Путник, извести Спарту, что здесь мы в могиле лежим, честно исполнив закон“. Щедровицкий был честный и последовательный мыслитель» (5, 25). Эти прекрасные слова в полной мере характеризуют и напряженную работу самого Михаила Александровича.

Литература

1. *Лефевр В. А., Щедровицкий Г. П., Юдин Э. Г.* «Естественное» и «искусственное» в семиотических системах // Семиотика и восточные языки. М., 1967.
2. *Неницеску К.* Общая химия. М., 1968.
3. *Розов М. А.* Знание и коммуникация // Наука в культуре. М., 1998.
4. *Розов М. А.* Проблемы эмпирического анализа научных знаний. Новосибирск, 1977.
5. *Розов М. А.* Сократ XX века (Г. П. Щедровицкий: проблемы и идеи). Рукопись // Из домашнего архива Н. И. Кузнецовой.
6. *Розов М. А.* Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии. М., 2008.
7. *Фейнмановские лекции по физике.* Т. I. М., 1965.
8. *Щедровицкий Г. П.* Методология и наука // *Щедровицкий Г. П.* Философия. Методология. Наука. М., 1997.

П. В. Лютиков (Москва, РГГУ)

Об элиминации метафизики из языка науки и права Нового Времени

Хотя программа изгнания метафизики из языка науки вполне отчетливо была поставлена Венским кружком в первых десятилетиях XX в., сам этот процесс начался много раньше. Парадоксальным выглядит тот факт, что элиминация элементов метафизики из языка законодательства началась значительно раньше, чем из языка наук и философии, начало чему положило Просвещение. Для науки «метафизический период», говоря выражением О. Конта (2), продолжался еще один, а для философии – даже два века, если не продолжается до сих пор (см., например, (6)). Сама правовая наука может служить замечательной иллюстрацией такого отставания: правовой позитивизм был вынужден еще в XX в. очищать правовую науку от элементов метафизики. Свидетельством тому

следующее утверждение Г. Кельзена: «Традиционная теория права после потрясений мировой войны вернулась вспять к теории естественного права. Точно также и традиционная философия оказалась стоящей в полном регрессе к докантовской метафизике. В равной политической ситуации, в какой очутился феодальный класс в начале 19 века, схватилась буржуазия в середине 20 века назад за ту старую политическую идеологию, которая служила еще феодальному классу против той же буржуазии» (5, 24–25).

Пожалуй, первой из эмансипировавшихся от «метафизических» понятий наук оказалась историография. На наш взгляд, это произошло потому, что без естественного взгляда на историю нельзя было приступить к ломке «метафизического» права, старого права с «метафизическими» элементами. Право как предмет реформаторской деятельности должно было потерять ареол «священности» и неприкосновенности, законы должны были перестать внушать «магический» или «метафизический» страх. И язык законодательства обогнал здесь язык науки, включая и науку правовую. Под прицелом просветительской критики оказалось, в первую очередь, «церковное», а через то часто и «метафизическое», в том числе и в области светского, публичного и гражданского права. Право для просветителей было в некотором смысле целью, точнее, средством, превратившимся в цель, а потому было в первую очередь очищено от метафизики. Право (исключая его теорию) и историография – предметы, на которые в первую очередь была направлена деятельность просветителей.

Поскольку мы разделяем взгляды и идеалы логического позитивизма, то нам кажется парадоксальным факт отставания процесса избавления от метафизичности в науке от этого процесса в праве. На наш взгляд дело здесь в том, что язык науки допускает множество абстрактных объектов, из-за чего очищать его от метафизики гораздо труднее, чем язык права. В отличие от него, язык законодательства намного проще и в нем присутствуют явные номиналистические тенденции. Именно это, как нам думается, сделало возможным, тот исторический факт, что язык законодательства в Европе очистился от метафизических элементов раньше, чем язык европейской науки.

Но поставим вопрос, являющийся, возможно, несколько провокативным: **а может ли идеал строгости языка в законодательстве быть «выше» аналогичного идеала в науке?** Логическому анализу этой темы мы и собираемся посвятить наше выступление.

Литература

1. *Зиновьев А. А.* Философские проблемы многозначной логики. М., 1960.
2. *Конт О.* Дух позитивной философии (слово о положительном мышлении) / Пер. *И. А. Шапиро*. СПб., 1910.
3. *Лебедев М. В., Черняк А. З.* Аналитическая философия. Учебное пособие. М., 2006.
4. *Hinz H.* Kollatajowska rozprawa o metode. *Studia filozoficzne*. 1959. № 6.
5. *Kelsen H.* Reine Rechtslehre. Einleitung in die wissenschaftliche Problematik. Leipzig – Wien: Franz Deuticke, 1934.
6. *Ott W.* Der Rechtspositivismus. Kritische Würdigung auf der Grundlage eines juristischen Pragmatismus. Berlin: Duncker & Humblot, 1975.
7. *Poznański E.* Spór ob analityczność. *Studia filozoficzne*. Warszawa, 1960.

8. Woleński J. Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985.

Л. Нахутришвили (ун-ты Бергамо, Тюбингена, Сиднея, Перпиньяна)

Тело философа и философия тела: Историческая обусловленность и философская интерпретация у Жана-Люка Нанси

В этом докладе я хотел бы наметить основную возможную перспективу, возникающую при сопоставлении философского подхода Жана-Люка Нанси к вопросу телесности, историко-биографическими обстоятельствами его возникновения и критики феноменологических концепций собственного тела (*le Leib*). В своем введении в мысль Нанси Ян Джеймс (5, 5) подчеркивает, что операция по пересадке сердца, которую французский философ перенес в начале 1990-х гг., и послеоперационные осложнения повлияли на развитие его, крайне оригинального и наиболее полно представленного в книге «*Corpus*» (8) подхода к проблематике телесности. Взгляд с точки зрения биографии на его философию мог бы показаться надуманным и искусственным, если бы не сам Нанси, который облачает повествование о своем телесном опыте пациента в философскую форму в небольшой работе «Чужеродный» (9). Повествуя о пересадке сердца и раке, возникшем уже после операции, данный текст продолжает и вносит новые важные элементы в рассуждения Нанси. По словам Джеймса, в тексте становится очевидным тот факт, что мысль Нанси тесно связана с его врожденной, присущей телу, возможности гетерогенности или открытости внешнему (5, 5). Эта возможность обращения вовне обнаруживает себя в разрыве внутренних связей и нарушении целостности тела, а также в неустранимой зависимости от медицинских аппаратов и специальных технических приспособлений.

Тело Нанси, и биографическое, подвергшееся пересадке органа и открытое различным медико-техническим вмешательствам, и тело его философской концепции, сосредотачивающее «истину субъекта [...] [в] его открытости внешнему и преодолении границы внутреннего» (9, 42), противостоит феноменологической концепции «собственного тела». Подход Нанси ставит под сомнение именно законность такого свойства тела как «собственное» (9, 13), понимаемого как феноменологическое тело и определенного в рамках единой и автономной системы, которая является одним из неотъемлемых свойств воплощенного субъекта. То, что характеризует *Leib* (собственное тело, плоть) у Гуссерля, а именно статус точки отсчета (3, 223), органа воли («я могу») (3, 215–216), наравне с перцептивной связностью ощущений различных органов чувств (данная интерпретация Гуссерля представлена в «Идеях II» и в манускриптах, собранных в XV т. Гуссерлианы) оказывается переведенным Мерло-Понти в термины «дологического единства телесной организации» (7, 269) или «тождества тела как синергической совокупности» (7, 366).

Безусловно, мы должны отметить значительный вклад Мерло-Понти в феноменологию, в общих чертах заключающийся в отстаивании той точки зрения, что не возможно полностью редуцировать отношение с миром (7, VIII). Следовательно, Мерло-Понти совершает не редукцию бытия-в-мире, а редукцию к бытию-в-мире, что только подтверждает позицию философа, согласно которой цель феноменологии является экзистенциальной, а не идеалистической (7, IX). Будучи

«тем, что сообщает миру бытие» (7, 97), воплощением субъекта, тело обращает наше внимание на историческую ситуацию (7, VII) субъекта, включая личную историю философа и соответственно историю его учения (7, XIV). Как полагает Мерло-Понти, историко-биографические обстоятельства, в которых находится мыслитель, его «тело» как пространство, включающее различные экономические, политические, культурные и психологические цели его существования, неотделимы от его учения до той степени, что «осмысление доктрины будет полным, если ему удастся соединиться с историей доктрины и внешними факторами, поместить источники и смысл доктрины в экзистенциальную структуру» (7, XIV).

Какими же будут тогда философские последствия такого требования для самой концепции Мерло-Понти, особенно для ее, предполагаемого самим феноменологическим характером, притязания на всеобщность? Как обращение к «мы» восприятия (*), к трансцендентности всеобщего тела человеческого сообщества удостоверяет возможность феноменологических данных (*Ausweisung*) телесного существования всех людей? Как это относится к такому телу, как тело Жана-Люка Нанси? В этом случае тело Нанси было бы только чужеродным в мире, где его присутствие «могло бы быть излишне искусственным или неправомерным» (9, 47), поскольку самым способом своего существования оно лишено интересубъективного свидетельства и, значит, объективной значимости?

Для Гуссерля важнейшим критерием феноменологической значимости опыта служит нормальность, понимаемая как объективность и подтверждаемая интересубъективной согласованностью, которая ориентирована на критерий «преобладающей регулярности» в опыте большинства людей (3, 288). Однако в гуссерлевском анализе проблема аномалии, то есть опыт меньшинства, отклоняющийся от нормы, редко связывается с физическим заболеванием. Именно Мерло-Понти подводит различие между нормальностью и аномалией под условия болезни и здоровья. Таким образом, будучи основанием бытия-в-мире, собственное тело определено нормальностью, которая является условием непосредственного функционирования *Lebenswelt*, жизненного мира, управляемого естественной и саморегулирующейся организацией плоти (*Leib*), которая противостоит миру науки с ее объективацией, игнорирующей область действительного опыта (4, 143–145) и объективацией тела (*Körper*) затемняющей первичную данность плоти (*Leib*). Тело «нормального субъекта» возникает у Мерло-Понти «не только как система актуальных позиций, но также и как открытая система бесконечного числа эквивалентных позиций в рамках иных ориентаций» (7, 165). Включающая в телесную систему нормального субъекта спонтанную, непосредственную возможность воображаемой проекции движения (7, 127–130), телесная схема формально избегает опасности остаться сведенной к механичности предписанных физических законов. Но случаи с больными, выходящие за рамки нормы, оказываются только отклонением от данной трансцендентально-перцептивной системы с ее изначальной целостностью и спонтанностью. Известный пример с ампутированной частью тела (7, 91), которую пациент продолжает чувствовать вопреки факту ампутации, только подтверждает целостность даже на уровне фантазма, где сохраняется трансцендентальная и символическая полнота всеобщего тела, организма со всеми органами на своих местах. Только такое единство, одновременно спонтанное, действитель-

ное и символическое, плоти (*Leib*) может проецировать или допускать вне своей первоначальной сферы «собственную» возможность быть объективным телом (*Körper*). Здесь Мерло-Понти настаивает на разделении двух терминов, которые даже составное понятие тела – плоти (*Leibkörper*), используемое Гуссерлем для описания двойственной природы собственного тела, не может объединить.

В своей книге, посвященной Нанси, Деррида отмечает, что это, в высшей степени, феноменологическое различие в принципе исключает возможность тела, изначально наделенного техническим приспособлением; оно исключает возможность, допускающую, что техническое приспособление как объективность или объективированность тела (*Körper*) принадлежало бы плоти (*Leib*) изначально (1, 266), а не только как объект, присоединенный «извне». Однако это, по-видимому, единственная возможность обратить внимание на физические обстоятельства, в которых находится тело, как в случае Нанси. По словам Роберто Эспозито, физические обстоятельства «не подобны факту иммунной системы, закрывающей границы своей тождественности, но они скорее открывают их для телесного опыта общности, который преодолевает прерогативу иммунной системы и размыкает ее замкнутость»; радикальная открытость этого опыта внешнему приводит к телесности, «где органы не объединены в одну органическую форму» (2, 163). В этом контексте может показаться особенно ироничным тот факт, что, описывая идеальное соответствие телесно-перцептивной системы и структуры мира, Мерло-Понти метафорично говорит, что «собственное тело занимает в мире то же место, что и сердце в организме» (7, 235) в то время, как у Нанси именно сердечная недостаточность стала причиной нарушения органического тождества.

Деррида подчеркивает, что у Мерло-Понти можно также встретить более или менее разработанные формы телесности, существование которой определяется наличием протеза и приспособлений, где в точности, как в анализе фантомного органа (1, 232), как бы предполагается воображаемый протез, нетехнического происхождения. Можно с уверенностью говорить об изначально присущих субъекту дополнительных приспособлениях там, где Мерло-Понти описывает феномен освоения и использования предметов (широкополой шляпы, палки для слепого или автомобиля), которые также участвуют в формировании «пространственности собственного тела» (7, 168). Эти объекты становятся «придатком тела, расширением телесного синтеза» (7, 178). Но большое отличие между теориями дополнения и замещения у Нанси и у Мерло-Понти состоит в том, что для последнего на объекты, не принадлежащие телу, еще распространяется власть собственного тела, которая возможностью движения, распоряжающегося этими объектами, включает их в свои телесные функции, все как в «Тотальности и бесконечном» Левинаса: «экстерриториальность дома обусловливает мое владение телом» (6, 174). Напротив, у Нанси способ существования с техническими замещающими приспособлениями полностью лишен характера родства, интегративности и синтетичности, которым феноменологический подход наделяет эти приспособления. В самой своей дополняющей и замещающей функции технический объект остается чужим телу и, следовательно, внутри самого «я» конституирует элемент ему чуждый. Вместо единой и подручной пространственности внешнего объекта, тело Нанси является всегда

чем-то страдающим уже по причине замещения его части, чем-то пораженным пересадкой тканей и аппаратами в своей «собственной», физиологической и распространяющейся на внешние предметы, пространственности. Качество чужого, которым наделяется его тело через постоянное медико-техническое вмешательство, сопровождается неприятием в силу самого факта зависимости от аппаратов, тогда как в феноменологии эта зависимость является как раз условием активной и всеохватывающей инструментализации мира, внешнего тела.

В теле Нанси, которое, по словам Деррида, «изначально расположено, открыто для технэ (операциям по пересадке, протезированию, замещениям, метонимиям, телесно-чувственным отчуждениям и т. д.)» (1, 247), элемент техники устраняет либо дихотомию телесной активности и пассивности, либо дихотомию собственного и несобственного, или также различие между естественным порядком мира и техническим порядком культурно-медицинских изобретений. Выживание Нанси после смертельной болезни, которое сам философ определил как выживание, сразу «включенное в сложный процесс, сотканный из инородных элементов и чужими людьми» (9, 21), «собственно» и принципиально находится «под тройным чужим влиянием: чужого решения, чужого органа, последствий пересадки» (9, 28). Итак, эта структура из множества инородных элементов включает три фактора. Во-первых, фактор решения, где решение членов семьи и врачей имеет не меньшее значение, чем решение самого Нанси. Во-вторых, фактор донорства (наличие сердца необходимой группы крови) и совместимость пересаживаемого органа и организма пациента. В-третьих, последующее развитие рака, который приводит к постоянной зависимости от внешних телу медицинских устройств ухода и контроля (9, 33).

Важнейшей составляющей этого экзистенциально-телесного состояния является фактор обусловленности случайными обстоятельствами, упоминание которого позволяет нам вернуться к первоначальному вопросу об отношениях между исторической ситуацией философа и его теорией. В нач. 1990-х гг., в развитой стране, проблема заболевания сердца Нанси совпала по времени с одним из самых важных изобретений медицинской техники, а именно с возможностью проведения операций по пересадке сердца. Так, Нанси пишет: «Двадцатью годами ранее операции по пересадке не делали и, тем более, не применяли циклоспорин, который предотвращает отторжение трансплантата. Через двадцать лет речь будет идти, конечно, уже об операциях другого уровня и с помощью других технических средств. Здесь пересекаются два обстоятельства: обстоятельство личной истории и истории развития техники. Раньше – я бы умер, позже – я бы выжил другим способом. Но «Я» всегда оказывается непосредственно зависимым от технических возможностей (9, 14).

Следовательно, мысль, которая нам представлена, очевидно, зависит от обстоятельств. Понимая тело как нечто, прежде всего, техническое, эта мысль учитывает, что альтернативная концепция тела может также иметь место или что она сама может быть не применима к какой-либо ситуации, например, если философу не понадобилась бы операция по пересадке сердца или если операция была бы сделана иначе, или если не было бы возможности провести операцию. Сильная сторона концепции Нанси об изначальной техничности тела как основании существования заключается именно в совмещении двух вещей: мысли,

сосредоточенной на проблеме технического характера телесности, и ее очевидной связи со случайностью выживания, зависящего от обстоятельств, которые являются условиями возможности самой этой мысли. Таким образом, мы имеем дело не просто с влиянием факта биографии на развитие мысли философа, но с мыслью, размышляющей над собственными историческими условиями и включающей их в свою общую философскую программу в качестве многозначного понятия «технэ». С одной стороны, «технэ» осмыслено как открытие, способ понимания мира, «приход в присутствие» (8, 57) посредством мира тел, «приход тел». С другой стороны, этот мир, для которого «технэ» есть приход или введение тел, осмыслен как мир техники, или, точнее, как «мир экотехники, [...] [который] функционирует при помощи технических приспособлений, с которыми она [экотехника] нас связывает повсюду» (8, 78). Следовательно, наше время неразрывно связано с техникой, которая не является просто дополнением помимо изначального естественного конституирования тела и мира, но является самой формой открытия нашего мира как мира осмысленного (5, 145). Когда Нанси пишет о том, что «существование насквозь технично», он не забывает отметить, что «техника, замещающая не-имманентность, то есть отсутствие того, что представляют как «естественный» порядок вещей, где средства даны вместе с целями и наоборот. [...] В этом смысле, техника превосходит границы природного – она есть ничто. [...] Техника не преобразовывает ни Природу, ни Бытие в Великую Искусственность: но она является «искусственностью» (и «искусством») в отношении того, что не имеет природы» (10, 44–45).

По мнению Джеймса, «мысль Нанси, обращенная к проблеме экотехники, выделяется на фоне противопоставления (или его превосходит) первичной открытости мира в феноменологии и сферы научного или технологического знания, которое есть у Гуссерля, Хайдеггера и Мерло-Понти» (5, 146–147). Тем самым, это есть та мысль, которая устраняет различие между нормальностью и аномалией, находящих свое основание в собственном теле, и смело говорит, что «Тела нашего мира не здоровы и не больны. Экотехнические тела – это создания иного рода [...], подключенные, эхографированные, радиографические [...] непостоянные, разомкнутые, всюду проникающие, пересеженные, замещающие» (8, 93).

Говоря от имени всех тел мира и способов прихода мира тел (8, 36), как от имени подлинного «технэ» нашего времени, Нанси хочет донести до нас, что не существует более аномального тела, уникальный опыт которого не мог бы быть никоим образом подтвержден человеческим сообществом, в большинстве своем конституированным изначальным и естественным понятием о нормальности. «Технэ», изначальное экотехническое замещение и дополнение, которые эта мысль предполагает в существовании тел нашего мира, есть одновременно «технэ», открытость, самой этой мысли. Размышляя над неустранимой технической обусловленностью как безусловным условием, как ничто без причины и цели, которое делает возможной саму эту мысль, Нанси отождествляет технику и изначальную экотехническую зависимость, так называемой, «человеческой» природы от технологической сети как первичного исторического понимания нашего мира. Тело Нанси включено туда не так, как в замкнутость действенно-феноменологической действительности аномальной телесности, но оно изначально причастно и связано с гетерогенной экотехнической системой. Это сле-

дует из самого факта, что этот мир в качестве мира техники оценивает тело с точки зрения медицины, пересаживает ему органы и обеспечивает возможность его выживания, и выжившая мысль принимается мыслить ничто технической обусловленности своего выживания.

Мы не можем продолжить здесь анализ понятия «технэ», его неохайдеггерианские и нео-дерридианские коннотации или весь концептуальный корпус, благодаря которому идея «технэ» обретает конкретные формы. Но, тем не менее, необходимо отметить, что у Нанси существование, телесное и экотехническое, лишено предписанной цели (8, 78) в, так называемой, естественной организации собственного тела, которую, обращаясь к Мерло-Понти, Нанси называет «личной текстурой я» (8, 66). Техника «отсрочивает кончину во всех смыслах этого слова: продлевая срок, она показывает отсутствие конца» (9, 24). Прерывая телеологический порядок начала и конца, техника заявляет о себе как о самом условии обусловленности. Она состоит именно в факте пересечения существования с технологическими возможностями, которые, обеспечивая выживание, тем не менее, не придают существованию *смысл* в значении цели, конца. Именно это условие Нанси принимает за исходную точку своего размышления, и в равной степени именно это условие при помощи понятия «технэ» переворачивает отношение между обстоятельствами биографии и философской теорией.

Пер. с французского А. С. Детистовой

Примечания

(*) «Мы», которое так не нравится Деррида, поскольку отрицает всякое животное начало в человеке и редуцирует восприятие к антропоцентрическому способу поведения.

Литература

1. *Derrida J. Le toucher*, Jean-Luc Nancy. Paris: Galilee, 2000.
2. *Esposito R. Chair et corps dans la déconstruction du christianisme // Guibal, F., Martin, J.-C. Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée, 2004.
3. *Husserl E. Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre II. Recherches phénoménologiques pour la constitution / Trad. E. Escoubas*. Paris: PUF, 1982.
4. *Husserl E. La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale / Trad. G. Granel*. Paris: Gallimard, 1995.
5. *James I. The Fragmentary Demand: An Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
6. *Levinas E. Totalité et Infini*. Paris: Kluwer Academic, 2009.
7. *Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
8. *Nancy J.-L. Corpus*. Paris: Métailié, 2006.
9. *Nancy J.-L. L'Intrus*. Paris: Galilée, 2010.
10. *Nancy J.-L. Une pensée finie*. Paris: Galilée, 1990.

А. Б. Паткуль (Санкт-Петербург, СПбГУ)

Оппозиция логического и исторического

Одной из характерных черт нынешней философии, определяющих возможности ее продуктивного функционирования, является то, что она сталкивается с

необходимостью переформулировки самых разных понятийных оппозиций, которые прежде принимались как само собой разумеющиеся. К подобного рода оппозициям могли бы быть отнесены, например, оппозиции субъективного и объективного, идеального и реального, внешнего и внутреннего, эмпирического и рационального и т. п. Оппозиция логического и исторического, возможно, не столь заметна на их фоне, но на деле она является едва ли не решающей оппозицией для философского мышления. С одной стороны, она маркирует тот предел, который не может преодолеть и на достижении которого, собственно, успокаивается традиционная философия. Успокаивается в том смысле, что, не найдя для некоторой собственно метафизической проблемы какого бы то ни было удовлетворительного решения, она ограничивается тем, что указывает на тот или иной исторический пример ее решения. Так, как будто указание на исторический авторитет может вообще иметь какое-то отношение к решению проблемы (4, 225). С другой стороны, оппозиция логического и исторического составляет в негативном, правда, отношении базовую проблему, которую вынуждена решать и современная философия в ее попытках открыть новые пути мышления.

Традиционно различие логического и исторического в философии принято возводить к различию истин разума и истин факта у Лейбница. Хотя, разумеется, само лейбницево различие может быть исторически возведено к перво-философским начинаниям Аристотеля. Так или иначе, создатель системы мона-дологии следующим образом проводит интересующее нас различие: «Есть также два рода истин: истины разума и истины факта. Истины разума необходимы, и противоположное им невозможно; истины факта случайны, и противоположное им возможно» (5, 418).

Закономерным следствием этого, взятого в качестве исходного, различия является формирование представления о принципиальном различии философии в себе, т. е. совокупности ее истинностного содержания, с одной стороны, и фактически неисчислимого множества попыток осуществления философствования – с другой. Первая сторона, которую можно в известном смысле обозначить также и как *philosophia perennis*, есть то, к чему всякий раз устремлены вторые, никогда так и не достигая искомого окончательно. Конечно же, можно по-разному мыслить соотношение этих двух моментов в полном понятии философии: можно допускать, что одна из попыток осуществления философствования все-таки либо уже достигла, либо еще только способна достичь адекватного содержания философии в себе. В таком случае именно это фактически осуществленное учение и будет истинной, и вместе с тем действительной, философией. Можно считать, что, конечно же, никакое отдельное философское учение не открывает всей истины как таковой, но все вместе они так или иначе к ней приближаются, ибо «никто не в состоянии достичь ее надлежащим образом, но и не терпит полную неудачу, а каждый говорит что-то и поодиночке, правда, ничего или мало добавляет к истине, но, когда все это складывается, получается заметная величина» (1, 94). Кроме того, можно, как это делает популярный релятивизм, вообще отрицать в себе содержание философии, например, на основании его чистой интеллигибельности, невозможности быть адекватно представленным в рамках конечного опыта, указывая лишь на фактически, т. е. исторически

случавшиеся примеры осуществления философской мысли. В последнем случае философия как таковая, если она вообще признается в качестве чего-то по себе характерного, и представляется в качестве совокупности состоявшихся и еще только возможно будущих иметь место примеров философствования. Так понятие представление о философии называется доксографическим или, если, в частности следовать Хайдеггеру, историографическим. А сама история философии как дисциплина в этом случае редуцируется к историографии.

Но в любом случае апория оказывается той же самой. Содержание философии в себе оказывается несоизмеримым множеству фактически осуществляемых усилий философствования. Философия оказывается всегда только «искомой наукой» (Аристотель) или «только идеей возможной науки» (Кант).

Не удивительно, что рано или поздно возникли попытки разрешить обозначенную антиномию. И, в первую очередь, на пути, который должен был бы продемонстрировать итоговое совпадение логического и исторического. Наиболее впечатляющего результата здесь достигала, вне всякого сомнения, философия Гегеля. Задача создателя системы абсолютного идеализма состояла в демонстрации тождества логического и исторического посредством развертывания всей названной системы в целом. Такого рода развертывание осуществлялось им посредством диалектического метода, способного, с точки зрения Гегеля, удерживать мыслительные противоположности как противоположности в их единстве. Тождество логического и исторического представало в этой системе сложной структурой, позволяющей, по крайней мере, только по видимости, сохранить относительное своеобразие каждого из них. Этой структурой в гегелевской системе оказывалось т. н. спекулятивное тождество, т. е. тождество тождества и нетождества логического и исторического.

Применительно к историческому измерению философии такое отождествление означало, что историческое является своего рода воплощением уже в себе определенного логического. Историческое оказывалось последовательностью все более определенных, конкретных осознаний или явлений для сознания того, что уже содержит в себе логическое. Можно сказать, что такое понимание этого соотношения позволяло Гегелю в рамках собственной систематики предъявлять основание для единства и континуальности истории философии. В ней каждый последующий философ создавал более конкретную и развитую по сравнению с его предшественником систему именно потому, что он выражал тем самым более конкретное определение логической идеи. Этот процесс находил свое завершение в снятии исторического как исторического в логическом: когда история философии совершала переход в систему. Такое завершение исторически и представлялось созданием самой гегелевской систематики. Гегель говорит об истории философии следующим образом: «История, развертывающаяся перед нами, есть история нахождения мыслью самой себя» (3, 12).

На деле же решение проблемы, достигнутое в гегелевской систематике, подчиняло историческое логическому. Истины факта истории философии оказывались просто зеркальным отражением истин разума в себе определенной логической идеи. Такого рода редукция исторического к логическому, в которой историческое лишь опосредованно выделяется из логического, чтобы быть затем снова в нем разрешенным, была опознана уже в рамках немецкого идеа-

лизма в качестве искажающей суть дела. Так, например, Шеллинг в поздний период своей творческой эволюции полагал, что Гегель, в частности, в «Феноменологии духа», обращается к истории и историческому опыту исключительно для нужд науки, т. е. в гегелевском понимании для экспонирования логики и основанной на логике системы философских дисциплин. Показательным в этом отношении может служить и поздний шеллинговский «Трактат об источнике вечных истин», в котором тот ведет полемику с т. н. рационализмом, понимая под ним в его современном для Шеллинга состоянии, но не называя при этом имен Гегеля и приверженцев его логической системы. Само абсолютное мышление в себе, выступающее предметом наук логики у Гегеля, трактуется у Шеллинга в традиционном смысле как царство вечных истин (и в этом смысле царство истин разума). Представители же рационализма пытаются дедуцировать из логической идеи действительное существование бога и мира, которое, по мысли Шеллинга, уже не является истиной разума – вечной и необходимой. Таким образом, у этого философа видно, что историческую фактичность действительного существования нельзя ни свести к моменту логической идеи, ни дедуцировать из такой идеи, как это предлагалось Гегелем, для которого мир представляет собой «кристаллизовавшийся силлогизм» (Шопенгауэр). Но шеллинговская критика логического редукционизма рационалистической философии во многом лишь обращает ее исходный тезис: Шеллинг отдает приоритет бытию, не имеющему характера логического определения (*), открывает, казалось бы, пространство для самостоятельного бытия исторического – в его фактической истинности. Но при этом остается непонятным, каким именно образом так понятое историческое может вообще соотноситься с логическим – сам философ говорит об этом довольно туманно. А именно он утверждает: «В этом единстве (**) преимущество находится не на стороне мышления; бытие – вот первое, мышление – только второе или последующее [...]. Эта противоположность есть равным образом противоположность всеобщего и только единичного. [...] Но путь идет не от всеобщего к единичному, как сегодня, кажется, считают повсюду. Было бы сложно сказать, откуда всеобщее черпает средства и силу реализовать себя. Напротив, следует сказать, что индивидуальное, а именно индивидуальное в высшей степени и высочайшем смысле, что индивидуальное реализует себя, т. е. делает себя интеллигибельным, вступает в круг познания, генерализуясь, т. е. облачаясь всеобщим, делает себя всеохватывающей сущностью» (11, 587–588). Однако такое делание себя самого интеллигибельным, такая самогенерализация абсолютно индивидуального, вопреки всем спекулятивным усилиям Шеллинга, остаются не более понятными, чем гегелевские усилия диалектически вывести действительное существование, фактическое обстояние из логической идеи. Это, кстати, бросается в глаза и тогда, когда сам Шеллинг, для того, чтобы показать совместимость сознательного и природного (оппозиции, имеющую определенную параллель с оппозицией логического и исторического), оказывается вынужденным вводить, понятия «трансцендентального прошлого» и «трансцендентальной истории» (8, 467) (***)).

Так или иначе, абсолютно-идеалистический путь совмещения логического и исторического, призванный обосновать их принципиальное тождество, оказался тупиковым. Диалектика, которая предъявляла бы «тождество тождества и

нетождества» того и другого, в итоге приводит к редукции одного к другому, либо же метафизически необъяснимому генезису одного из другого. Тогда же, когда философия оказывается лишенной своего заранее принимаемого основания, понятого в качестве абсолютным образом постигающей себя и имеющей характер абсолютной субстанции абсолютной субъективности, она оказывается вынужденной оставить и попытки диалектического синтеза логического и исторического. Соотношение этих терминов остается, таким образом, полностью неопределенным; так, что они оказываются просто равнодушными друг к другу терминами, приобретающими в философии после краха «великих идеалистических систем», например, в трансцендентально-критической философии неокантианства, вид оппозиции систематического и исторического (****). Эта оппозиция еще и теперь нередко, даже в направлениях весьма далеких от неокантианства, принимается как само собой разумеющееся, и используется не только в плане упорядочивания философской систематики, но и в дидактических целях. Когда, с одной стороны, излагается просто история, а точнее историография предшествующих философских учений, а с другой – отдельные философские проблемы и их решения, якобы предложенные тем, кто эти проблемы в настоящий момент толкует. Правда, в действительности, как правило, систематическое и здесь самым тривиальным образом сводится к историческому, потому что оно оказывается изложением все той же историографии, только не по персональному, а по тематическому признаку – изложением истории того, какие были высказаны позиции по той или иной философской проблеме. То, что в качестве принципа изложения истории философии (не систематики) было напрямую декларировано Виндельбаном (2).

Именно в таком контексте разведения исторического и систематического, в котором каждое из них остается безразличным друг к другу, несущественным друг для друга, обращает на себя внимание попытка Хайдеггера переосмыслить указанную оппозицию. Для философии Хайдеггера, так же, как и для системы Гегеля, характерен дополнительный путь самообоснования через историю философии – хотя, конечно же, конкретное исполнение этого самообоснования и место историко-философского разбирательства в общем плане философского начинания каждого из этих мыслителей значительно различаются. Но, вне зависимости от конкретности способа исполнения, рассмотрение вопроса о соотношении содержания философии как таковой и философского усилия отдельного философа не является в рамках хайдеггеровских построений делом праздного интереса или простой системообразующей формальностью.

В отличие от абсолютно-идеалистической систематики, философия Хайдеггера не опирается на тезис абсолютного сущего, выражением мыслительного самопостижения которого и оказывается философская система. Напротив, хайдеггеровская онтология исходит из понятия конечности – понятия для Хайдеггера едва ли не аксиоматического. Исходный пункт переосмысления оппозиции логического и исторического для Хайдеггера, таким образом, – это конечное понимание бытия таким сущим, как принципиально конечное человеческое *Dasein*. В силу такого различия исходных установок хайдеггеровский подход осуществляется в методологическом отношении не диалектически, а деструктивно. Он направлен не на то, чтобы примирить оппозицию логического и исто-

рического, синтезировав одно с другим, а на то чтобы понять, насколько само противоположение логического и исторического адекватно, насколько оно осмыслено. Путь Хайдеггера в этом отношении – это, стало быть, не путь объединения, а путь разделения. Это путь разведения того, что было все же связано друг с другом путем противопоставления. Поэтому Хайдеггеровский подход к осмыслению обсуждаемой проблемы следует назвать деструкцией оппозиции логического и исторического, указав на то, что таковая входит в качестве частного случая в общий хайдеггеровский проект деструкции истории онтологии (6, § 6). Эта деструкция, представляет собой согласно философу, «критический демонтаж (*Abbau*) перешедших к нам понятий, которые мы поначалу поневоле вынуждены применять, вплоть до тех истоков, из которых они почерпнуты» (7, 28).

Говоря более конкретно, хайдеггеровская критика направлена в первую очередь против того извода противопоставления логического и исторического, который оформился в неокантианстве – против технической оппозиции систематического и исторического. Сам философ предлагает другое понимания композиции того и другого моментов, которое он называет проблематическим. В самом первом приближении можно сказать, что дело заключается в возможности в каждом новом историческом усилии философствования, проблематизируя, возобновлять отношение к тем же самым вопросам (говоря феноменологически, к самим вещам), к которым уже имела отношение состоявшаяся философская традиция. Хайдеггер в этом плане противопоставляет воспроизведение, возобновление (*die Wiederholung*) философского разбирательства с самими вещами и простую «переправляющую» передачу (*die Überholung*) историко-философских знаний (8, 224). Если первая укоренена в собственном мгновенно-очном понимании своего бытия философствующим *Dasein*, заключаясь в перенятии уже помысленных проблем как своих собственных возможностей для мысли каждым фактически философствующим, то вторая основана на несобственном понимании своего бытия *Dasein*. Тем самым она нивелирует подлинную философскую проблематику, если угодно, слепо передавая ее дальше и сводя все просто к пересказу уже фактически осуществленного в истории философии. В этом отношении Хайдеггер, пользуясь возможностями немецкого языка, противопоставляет историческое (*historisches*) в смысле слепой передачи исторической информации событийному (*geschichtliches*). Последнее есть всегда обращение из своих собственных возможностей философствующим к тому, что он способен в собственности понимания бытия припомнить из уже состоявшегося в философии. Так создатель фундаментальной онтологии пишет: «Нет некоего исторического определения понятия философии и наряду с ним некоего так называемого систематического. Напротив, требуется некое «событийное» определение. Историческая характеристика мертва, если она не систематична, и систематическая характеристика пуста, если она не исторична. Это показывает, что различие это не подлинно и оно должно быть подорвано. Существует только философская трактовка идеи философии: трактовка эта является в себе самой воспевающей и мгновенно-очной одновременно» (7, 10).

Подход Хайдеггера нельзя не признать новаторским и продуктивным, по крайней мере, по отношению к тривиализации оппозиции логического и исторического посредством противопоставления систематического и исторического.

Но и по отношению к нему необходимо поставить вопрос, каков статус тех самих вещей, в направлении которых всегда возобновляется исходящее из собственных возможностей философствующего исследование. Не скрывается ли за ними – как самими вещами – нечто подобное логическому, философским истинам в себе? Или, напротив, не оказываются ли сами вещи всего лишь совокупностью высказанного в истории философии, т. е. чем-то всецело историческим в смысле *historisches*, диктуя, таким образом, свои условия историческому в смысле *geschichtliches*? Это, пожалуй, очень серьезная и важная для современной философии перспектива исследования.

Примечания

(*) Бытие как незапамятное, буквально, непредмыслимое (*das unvordenkliche Sein*).

(**) Единстве бытия и мышления.

(***) В нашем случае, поскольку речь идет, прежде всего, об историческом измерении философии, показательным могло бы выступить сравнение двух концептуализаций истории философии – и как последовательности событий, и как необходимой философской дисциплины – у Гегеля и Шеллинга. При этом можно было бы обнаружить, что в каждом из случаев характер совершающегося в истории (прежде всего, имеется в виду статус философствующего в виду историко-философского процесса в целом, его представительство того или иного определения логической идеи, даже сам субъект истории философии) различны. Как различны и средства научного постижения истории философии в каждом из случаев.

(****) Такая оппозиция, впрочем, не была бы вообще возможной без гегелевской мысли о разрешении и переходе исторического в систематическое.

Литература

1. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч. в 4-х томах. Т. 1. М., 1976.
2. Виндельбанд В. История философии. Киев: Ника-Центр, Вист-С, 1997.
3. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая // Гегель Г. В. Ф. Собрание сочинений в четырнадцати томах. Т. IX. М.: Партийное издательство, 1932.
4. Гуссерль Э. Феноменология как строгая наука // Гуссерль Э. Избранные работы. М., 2005.
5. Лейбниц Г. В. Монадология // Лейбниц Г. В. Соч. в 4-х томах. Т. 1. М., 1982.
6. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
7. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб, 2001.
8. Шеллинг Ф. В. Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1989.
9. Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1978.
10. Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 27: Einleitung in die Philosophie. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1996.
11. Schelling F. W. J. Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten // Schelling F. W. J. Ausgewählte Werke. Bd. 1. Darmstadt: WBG Verlag, 1998.

Понятие «гештальта» в философии истории О. Шпенглера

1. Введение

Тематика настоящей работы восходит к идее «целостности», обсуждающейся в рамках западной философии еще со времен Парменида. В любой философской концепции мы находим размышления об отношениях части и целого. Само философское знание выстраивается в качестве целостности, собирающей многообразие частного в единый образ мира, или формирующей единую логику понимания явлений, которые на первый взгляд кажутся разрозненными и не связанными друг с другом. Такие понятия как «гештальт», «структура», «габитус», «паттерн», «организм» объединены между собой тем, что каждое из них есть целое, превосходящее сумму своих частей. Но, в то же время, каждое из этих понятий предполагает оригинальный ответ на вопрос, напрашивающийся сам собой: «Как это целое больше суммы своих частей?» Когда мы предпринимаем попытку ответить на этот вопрос, нам открывается оригинальность отдельного философского мира. Длительность (*duree*) А. Бергсона, архетипы коллективного бессознательного К. Г. Юнга, материальное воображение Г. Башляра есть различные вариации понятия целостности, приобретающей в философствовании каждого из этих мыслителей специфический окрас. К ним относится и О. Шпенглер, рассматривающий культурно-исторический генезис через призму понятия «гештальта» – единого образа, определяющего весь исторический процесс. Гештальт в рамках теории Шпенглера оказывается универсальным динамичным механизмом, который позволяет ему делать определенные мыслительные ходы. На страницах нижеследующего текста мы пытаемся немного разобраться в том, как устроен этот подвижный мыслительный механизм Шпенглера.

2. Проблема морфологического метода

На страницах первого тома «Заката Европы» приводятся две схемы: «Таблица одновременных культурных эпох» (12, 189–200) и диаграмма (12, 316). Прекрасным комментарием к «Таблице одновременных духовных эпох» послужит следующая выдержка:

«Если назвать душу – и притом ее прочувствованный тип, [...] – возможным, а мир действительным – [...] то жизнь предстанет гештальтом, в котором происходит осуществление возможного. С учетом признака направления возможное оказывается будущим, осуществленное – прошлым. Само осуществление, средоточие и смысл жизни, мы называем настоящим. «Душа» есть то, что подлежит осуществлению, «мир» – осуществленное, «жизнь» – осуществление» (12, 203).

Название приведенной таблицы говорит само за себя. Различные культуры распределяются в ней по временному признаку. С ее помощью Шпенглер пытается графически показать «гештальт, в котором происходит осуществления возможного», т. е. саму жизнь в том, как она реализуется в прошлом, настоящем и будущем. Таблица оказывается идеальным образом целого, рисуя исторический генезис в качестве непрерывной длительности. Культуры, отстоящие друг от друга с позиции хронологического времени на тысячелетия, оказываются «одновременными» в рамках времени виртуального – всеохватного времени

непрерывно осуществляющей себя жизни. «Весна» оказывается периодом, в котором существует еще только «души» угнетаемые «мировыми страхом и тоской», которые еще не создали «осуществленного» мира – перед ними лежит только «возможное». В ней соседствуют друг с другом древнеиндийский мир 1500–1200 гг. до н. э., античность 1100–800 гг. до н. э. арабская (магическая) культура 1–300 гг. н. э. и «фаустовская» душа 900–1200 гг. н. э. «Лето» – расцвет, равновесие «осуществленного» и «возможного»: индийская, античная, арабская и западноевропейская культуры X–IX вв. до н. э., VII вв. до н. э., V–VI вв. н. э. и XV–XVI вв. н. э. Осень и зима – упадок души, ее растворение в мире «осуществленного». Настоящее и будущее становятся прошлым. Используемый Шпенглером метод «сравнительной аналогии» действителен только в границах каждого из этих периодов.

Диаграмма функционирует в обратном ключе, указывая на движение поперечное – рассекающее гештальт исторической длительности. Ключевые для Шпенглера последовательности «осуществление – жизнь – история» и «действительность – ставшее – природа» оказываются возможными в результате вторжения высшей стихии бодрствования (*Wachsein*), которое представляет собой вечный спор души мира: «я обозначаю словами душа и мир ту противоположность, наличие которой идентично самому факту чисто человеческого бодрствования. Есть различные степени ясности и остроты этой противоположности, стало быть, степени духовности бодрствования, от смутного и все же временами просвечивающего глубины понимающего ощущения первобытного человека и ребенка – сюда относятся все более редкие в позднейшие эпохи мгновения религиозного и художественного вдохновения – до крайней остроты только понимающего бодрствования, как, скажем, в состояниях кантовского и наполеоновского мышления» (12, 202). Культура, занимающая в концепции Шпенглера, центральное место субъекта мирового становления, формируется в рамках этого противоборства.

Как известно, морфологический метод, разделяющий два типа видения – духовного и эмпирического, в исходном своем варианте, представлен в естественнонаучных исследованиях Гете, основательно прочитанных Шпенглером. На немецком языке морфология звучит как «*Gestaltenlehre*», что в дословном переводе означает «Наука о гештальтах». Приведем цитату из исследования Гёте «Опыт всеобщего сравнительного учения»: «Морфология покоится на убеждении, что все существующее должно также обнаруживаться и показываться. Это основное положение имеет для нас значимость, начиная от первых физических и химических элементов до самого духовного проявления человека. Мы сейчас же обращаемся к тому, что имеет гештальт. Неорганическое, растительное, животное, человеческое – все само обнаруживается, оно является тем, что оно есть нашему внутреннему и нашему внешнему чувству» (3, 230).

В переводе с немецкого языка, слово «*Gestalt*» обозначает «образ» или «форму», удерживая внутри себя двойственные смысловые отношения. Приведем соответствующие ситуации словоупотребления: «*Gestalt der Wellen*» – «форма волн», «*der Teufel in der Gestalt der Schlange verkörpert*» – «дьявол является в образе змеи». В приведенных случаях, помимо формы, рассматриваемой только в качестве некоторого внешнего очертания, речь идет еще и о чем-то

ином, чему форма придается, и то, что не может быть в ней полностью воплощено. Лексическое значение слова *Gestalt*, сохраняет напряжение между отношениями воплощенного и воплощаемого, всегда указывая одновременно как и на форму, так на нечто невыразимое, что за ней скрывается и всегда ее превосходит. Морфология разделяет два типа видения: внешнее и внутреннее, которые угадываются уже на лексическом уровне слова «*Gestalt*». В «Учении о Цвете» Гёте говорит о том, что образ и воспринимающий его глаз совпадают: та жесткая граница, что разделяет воспринимаемое и воспринимающего в классическом естествознании, снимается. Если все «существующее» имеет образ, то, следовательно, оно – зримо, узреваемо, и это его качество является основополагающим. Природное единство оказывается макрообразом, благодаря которому становится возможным формирование образов фрагментарных и частичных. В рамках всеобщего сравнительного учения мы можем говорить об этой целостности природных проявлений, утверждая идею перво-феномена, который, будучи недоступным для внешнего эмпирического видения, открывается видению внутреннему, духовному или телесному. То, что растительные и животные формы оказываются доступны нам в своих изменениях на различных уровнях, оказывается следствием заложенной в нас интуиции перво-феномена.

Когда Гёте говорит о том, что выводит все видоизменяющиеся органы растения из образования, называемого им «листом», «развивающимся на каждом узле», он сознает, что это образование, как и челюстная кость «*os intermaxillare*», присутствующая в скелете любого животного, в том числе и человека, остается лишь единицей сравнительного морфологического исследования: «Само собою, разумеется, что мы должны были бы иметь одно общее слово, которым могли бы обозначать этот столь разнообразно видоизменяющийся орган, и сравнивать с ним все проявления его формы; в настоящее время мы должны удовлетвориться возможностью сравнивать эти явления в их движении вперед и назад по отношению друг к другу. Ибо мы можем одинаково хорошо сказать, что тычинка является сжавшимся лепестком и что лепесток – это тычинка в состоянии расширения; что чашелистик – это сжавшийся, приближающийся к известной степени утонченности стеблевой лист и что последний – это под напором грубых соков расширившийся чашелистик» (3, 24).

В качестве элемента упомянутого сравнительного анализа может выступать форма любого органа растения, находящегося на той или иной стадии развития, ибо наиболее важным в нем оказывается то общее очертание, что сближает один растительный орган с другим, фазу цветения с фазой плодоношения. Именно оно есть цель морфологических изысков, которое, являясь знаком родства, приобретает статус подлинного феномена, представляющего собой точку удержания пространственно-временной континуальности. Феномен в морфологическом смысле не исчерпывается образом, данным во внешней форме явления; он всегда есть также временной охват всякого явления, скрытый механизм формообразования, за счет которого показывается его внешняя форма. Перво-растение (*Überplantz*) есть невидимая, духовная идея, которая воспроизводится в каждом феномене (3, 6). Она есть образ, видимый лишь для внутреннего телесного глаза, противостоящего глазу эмпирическому, фиксирующему особенности внешних явлений (7, 95). Образ перво-растения представляется в качестве

целого, которое, находясь в режиме чистого становления, рассеивается по всей временной плоскости, тогда как то, что расположено в горизонте пространственного, может явить себя лишь как часть. В этих отношениях части и целого, пространства и времени морфология выполняет связующую их и синтезирующую функцию, отыскивая и выявляя в переплетениях тончайших зримых форм единственный существенный род знаков, знаков подобия, знаков перехода от внутреннего к внешнему, и от внешнего к внутреннему.

3. Образ «Фаустовской» души

Понятие гештальта есть понятие родственное перво-феномену Гёте и «архетипам» К. Г. Юнга. Как и перечисленные выше, оно является, своего рода, сверх-понятием или понятием понятий. Оно вплетено в текстовую ткань сочинений Шпенглера и формирует динамичные взаимоотношения между двумя схемами, приведенными нами выше, не позволяя воспринимать их по отдельности. В рамках описания отдельной культуры, Шпенглер для того чтобы, сузить понятие гештальта вводит понятие пра-символа. «Способ протяженности должен отныне быть назван прасимволом культуры. Из него можно вывести весь язык форм ее действительности, ее физиогномию, в отличие от всякой другой [...] Но сам прасимвол неосуществим. Он пульсирует в чувстве формы каждого отдельного человека, каждой общности, стадии, эпохи и диктует им стиль всей совокупности жизненных проявлений. Он кроется в форме государства, в религиозных мифах и культах, в идеалах этики, формах живописи, музыки и поэзии, в основных понятиях всякой науки, но исчерпывается ими. Следовательно, его нельзя понятийно изложить и в словах, ибо язык и формы познания сами суть производные символы. Каждый отдельный символ гласит о нем, но обращаясь к внутреннему чувству, а не к рассудку» (12, 337–338).

Итак, единственный способ получить представление о пра-символе – это чувственно распознавать его в каждом отдельном внешнем выражении. В целом пра-символ охватывает то, ограниченное знание о жизни, смерти и мире, что определяет культурный генезис. Мы попытаемся графически воспроизвести «пра-символ» западноевропейской, «фаустовской» души, исходя из особенностей которой Шпенглер выстраивает свою историческую картину мира. Перечислим основные элементы, из которых она складывается.

а) Существование (*Dasein*): место спящего животного или аморфных, вегетативных организаций, отсылающих нас к архитектурному началу, предшествующему культурно-историческим формам. Но вся специфика понятия *Dasein* становится проясненной, когда Шпенглер возводит его к первичному биокосмическому истоку вневременного становления, воспроизводящегося в образованиях косной неорганической природы. Этот исходный ландшафт есть место пра-истории, времени бессознательной космической пульсации, времени, которое длится, но исключает малейшую возможность фиксации происходящих преобразований и трансформаций (13, 6–8). Время безвременья. Время начала и конца исторического морфогенеза. Существование (*Dasein*) – есть главное качество жизни, тянущейся из глубин «мертвого» ландшафта, отождествляющейся с первичными явлениями космического такта, сменой дня и ночи, времен; с медленным следованием планет, звезд, галактик своим траекториям (*).

б) Понятие бодрствования (*Wachsein*) отмечает силовые взаимодействия со

средой организма, утратившего привязанность к ландшафту (к примеру, животного или человека). Бодрствование, в предельной остроте своего проявления, в стремлении к которой оно находится (бодрствование есть тот род напряжения, что непрерывно старается достичь еще как можно большего напряжения, на что указывает веер лексических значений, сопровождающих слово «*Wachsein*», а именно «быть на стороже», «вслушиваться», «всматриваться») опространствляет единый временной поток космического существования (*Dasein*) (**). Бодрствование представляет собой вектор вертикально-направленного движения, тормозящего и ограничивающего разрушительное воздействие Природы. Но полностью преодолеть его оно не в силах. В этом смысле бодрствование представляет собой то, что можно назвать волей к форме, ведь именно форма есть нечто, существующее только лишь усилиями бодрствующего существа. Оно сосредотачивает внимание на силовом подвижном взаимодействии со средой организма, утратившего привязанность к ландшафту (к примеру, животного или человека). Опыт бодрствования означает основополагающую для себя функцию памяти, понимаемую Шпенглером как отображение переживаний в пространственных образах.

в) Страх (*Angst*) – аффект негативный, отрицательный, соответствующий переживанию субъектом бодрствования уничтожающего и разрушительного взгляда Природы, предчувствие деградации и разложения всяческого формообразования как перехода в лоно вечного *Dasein*.

г) Томление (*Selbsucht*) В этом случае мы имеем дело с аффектом, связанным с переживанием бесконечности становления. Речь идет о позитивном аффекте, через который обнаруживает себя энергия, влекущей вдаль, жизненной силы. Томление – аффект со знаком плюс.

д) Техника есть внешнее измерение жизни, в котором она непрерывно воспроизводится: «Свободно передвигающаяся жизнь животных есть не что иное, как борьба, и в истории этой жизни решающую роль играет тактика жизни, ее превосходство или подчиненность «иному», идет ли речь о живой или неживой природе. Ею решается, в чем судьба – претерпевать ли историю других или быть для других историей. Техника есть тактика всей жизни в целом. Она представляет собой внутреннюю форму способа борьбы, который равнозначен самой жизни» (14, 457).

Довольно удачную, на мой взгляд, модель понимания, «работы» техники выстраивает Хосе Ортега-и-Гассет: «Определение какой-либо вещи, полученное в результате перечисления ее слагаемых, предпосылок, того, что она подразумевает, если должна быть превращается в нечто типа правещи. Эта правещь и есть бытие самой вещи, то, что следует обнаружить, поскольку вещь налицо и ее как раз искать не надо. Напротив, бытие и определение, то есть правещь, показывает саму вещь *in statu nascendi* (в момент зарождения), ибо в полной мере мы познаем лишь то, что, так или иначе, возникло у нас на глазах» (6, 207). Этот переход от вещи к пра-вещи и наоборот можно проследить в инстинктивных и бессознательных формах проявления жизнедеятельности любых организмов. Любой биологический процесс, будь то растительный фотосинтез или охота льва на антилопу, оказывается в рамках этого перехода. Здесь важен подобный мощнейшей вспышке телесного восприятия, но все же аналитически окра-

шенный переход от целого к части (часть – мертвое неорганическое содержание), неизбежный и необходимый даже для субъекта чистого органического становления, ибо именно он создает упомянутый образ действия, практическое содержание которого в дальнейшем стремиться к бесконечному усилению через многократные повторения. Каждый отдельное его повторение совпадает с ритмом биения космического пульса. Это пытается показать Шпенглер, используя понятие «муштры», которая закрепляет форму выражения внутреннего такта. Посредством муштры «существование приводится «в форму», выстраивается и закрепляется в крови, причем делается это на все будущие времена» (13, 353).

4. Заключение

На страницах этой небольшой статьи была сделана попытка описания развертывания понятия гештальта в культурно-исторической концепции Шпенглера. Мы попытались показать, как понятие гештальта функционирует в философско-исторической теории Шпенглера, или задать некоторые предпосылки для более детального разбора данной проблемы. Понятие гештальта представляет собой динамичный макрообраз, который непрерывно воспроизводится в текстах Шпенглера, в результате взаимодействия пяти, выделенных нами элементов (существование, бодрствование, страх, томление и техника). Мы надеемся, что если мы и не смогли проследить это взаимодействие во всех его подробностях, то, по крайней мере, нащупали интуицию, связывающую их друг с другом.

Примечания

(*) Для того чтобы выявить основополагающее качество вегетативной формы органического, известный немецкий антрополог М. Шелер вводит понятие «экстатического порыва», указывающего на жизнь, направленную «исключительно вовне». Растительная форма органического не оборачивается к себе самой; в ней отсутствует некий «жизненный центр», координирующий взаимодействие с окружающей средой.

(**) Слово *Dasein* переводится с немецкого языка как «существование». В качестве понятия, используемого Шпенглером (13, 6–12), оно описывает бытие существ, закрепленных в ландшафте (растений). Но оно оказывается применимым не только для характеристики живых существ. Существование (*Dasein*) оказывается главным качеством всего универсума, всей окружающей среды. «У существования имеются такт и направление [...] Все космическое несет в себе печать периодичности. В нем есть такт. [...] Космический такт – это все, что описывается направлением, ритмом, судьбой. [...] У существования (*Dasein*) имеются такт и направление». «Космическое» выражается «в половой и родовой жизни», которая созвучна с «великими кругообращениями небесных тел».

Литература

1. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск, 1999.
2. Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М., 1988.
3. Гёте И. В. Избранные сочинения по естествознанию. М., 1957.
4. Гуссерль Э. Логические исследования. М. 2001.
5. Лосский Н. О. Избранное. М., 1991.
6. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М., 1997.
7. Метнер Э. Размышление о Гёте. М., 1914.
8. Подорога В. А. Выражение и смысл. М., 1995.

9. *Тавризян Г. М. О. Шпенглер, Й. Хейзинга: две концепции кризиса культуры.* М., 1989.
10. *Хайдеггер М.* Бытие и время. СПб., 2006.
11. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. 2. М., 1993.
12. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории Т. 1. М., 1993.
13. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. М., 1998.
14. *Шпенглер О.* Человек и техника // Культурология XX век. М., 1995.
15. *Юнг К. Г.* Душа и миф. Шесть архетипов. Киев, 1996.
16. *Юнгер Э.* Рискующее сердце. СПб., 2010.
17. *Spengler O.* Der Untergang des Abendlandes. München, 2006.

А. Э. Савин (Ханты-Мансийск, ЮГУ)

Понятие интенциональности у Людвиг Ландгребе

Людвиг Ландгребе является одним из наиболее значительных представителей феноменологической мысли не только в немецкой, но и в мировой философии. К числу его учеников принадлежат крупнейшие современные феноменологи Клаус Хельд и Пауль Янсен. Его друзьями, постоянными философскими собеседниками и товарищами по феноменологической работе были Ойген Финк и Ян Паточка.

Однако определяющее влияние на становление и развитие философской мысли Ландгребе оказала совместная работа с основателем феноменологической философии Эдмундом Гуссерлем, ассистентом которого в фрайбургском университете Ландгребе являлся с 1923 по 1930 годы и над подготовкой к изданию рукописей которого работал, как при жизни Гуссерля, так и после его смерти. Благодаря этому произошло также знакомство, и началась совместная работа Ландгребе с Марином Хайдеггером. Она была связана не только с усвоением и осмыслением феноменологии Гуссерля, но и с общим для них интересом к наследию Вильгельма Дильтея. Эта совместная с Хайдеггером деятельность, равно как и последующие анализ и истолкование хайдеггеровских произведений имели большое значение для развития философствования Ландгребе.

Исходным пунктом философских новаций Ландгребе, на наш взгляд, является его переосмысление понятия интенциональности. Оно осуществляется в рамках проведения в жизнь положения, разделяемого всяким серьезным феноменологом, которое высказал Хайдеггер в своих «Предварительных замечаниях» к гуссерлевским «Лекциям по феноменологии внутреннего сознания-времени». Хайдеггер, определяя направление хода мысли Гуссерля в этих «Лекциях», пишет: «Сквозной темой настоящего [осуществленного Гуссерлем – Прим. мое. – А. С.] исследования является временное конституирование чистых данных ощущения и лежащее в основе такого конституирования самоконституирование «феноменологического времени». Определяющим при этом становится выявление интенционального характера сознания-времени и углубляющееся принципиальное прояснение **интенциональности**. Уже только это, отвлекаясь от частного содержания специальных аналитических разработок, делает следующие ниже исследования необходимым дополнением впервые пред-

принятого в «Логических исследованиях» принципиального раскрытия интенциональности. Еще и сегодня интенциональность является не лозунгом, а обозначением центральной **проблемы**» (1, 1).

Феноменологическое осмысление интенциональности является существенным моментом исследований также и для Ландгребе. Между тем, в разработке Людвигом Ландгребе проблемы интенциональности можно обнаружить два пути. Первый путь, который можно охарактеризовать как хайдеггерианский, Ландгребе проходит в своей ранней работе «Проблема историчности жизни и феноменология Гуссерля», восходящей к докладу 1932 г. в Геттингене. Суть трактовки интенциональности здесь такова: интенциональные полагающие предмет структуры сознания базируются на имеющем не-интенциональный характер опыте. Этот опыт является пассивным и горизонтообразующим, в том числе, формирующим мир – универсальный горизонт, являющийся условием возможности полагания единичных предметов-в-мире, – и жизнь, являющуюся условием возможности схватывания единичных переживаний. Направление исследования проблемы интенциональности у Ландгребе здесь предстает в таком виде. Чтобы понять интенциональность сознания, необходимо обнаружить и эксплицировать фундирующие ее до-интенциональные структуры опыта, и, в частности, понять сознание как образование горизонтов.

Согласно Ландгребе, выявление пассивных процессов, протекающих в сознании (т. е. связей смысловых отсылок и, в конечном счете, мира и жизни как предельных горизонтов, т. е. целокупности связей отсылания (*Verweisungs-zusammenhang*)) осуществляется в ходе интенционального анализа, как раскрытие смысловых импликаций и соответствующих им интенциональных актов (*Leistungen*), «которые уже должны иметь место, чтобы нам могло быть дано сущее, имеющее этот определенный смысл, с теми определенными горизонтами, которые составляют его истолковываемость» (3, 26). Эти пассивные процессы лежат в основе активных действий сознания, т. е. актов полагания единичных предметов в уже имеющемся и данном благодаря интенциональным импликациям горизонте мира. Это ход мысли, вполне адекватно излагающий гуссерлевскую позицию.

Однако далее Ландгребе в намеченном еще Хайдеггером направлении указывает: «Феноменологический анализ горизонтной структуры мира, раскрытие (*Darlegung*) способа, **которым пассивно уже открытый мир есть до всякой направленности-на-нечто** (*Sichrichten-auf-etwas*) [Выделение мое. – А. С.], раскрытие структур ассоциативного отсылания (*Verweisen*) и пассивного поведения, которое дает повод к предначертанию типики», только и позволяет понять собственно предметно-направленные акты, а также новации, связанные с появлением новых способов постижения сущего, новых типизаций» (3, 28). «Очевидно, что, **предметно постигающее, объективирующее поведение, сознание как направленность на определенный предмет, само имеет свое начало** (*Ursprung*) **в этой взаимосвязи горизонтообразования** [Выделение мое. – А. С.]. Возможные направления, в которых могут быть опредмечены части нашего мира, сами предначертаны тем способом, которым пассивно перерабатывается наш запас опыта, предначертано то, что затем аффективно навязывается так, что оно может стать предметом объективирующего обращения к нему. Та-

ким образом, **сознание как интенциональная направленность**, которое является исходным пунктом для гуссерлевского вопрошания, в действительности оказывается **производным феноменом**» (3, 28).

Впоследствии Ландгребе отказывается от хайдеггерианского способа разработки проблемы интенциональности, не отказываясь, однако, от поиска фундаментальных слоев опыта. Пассивные горизонтообразующие слои опыта он трактует теперь как обладающие направленностью, интенциональные, хотя и имеющие особый, отличный от опредмечивающих интенциональных актов, характер. Такой ход мысли требует от него пересмотра гуссерлевского понятия интенциональности. Интенциональность рассматривается им теперь, как имеющая «волевой характер» (*Willentlichkeit*) и пронизанная имманентной телеологией. Такое толкование интенциональности вводится Ландгребе в статью «Понятие интенциональности у Гуссерля и Brentano» и с явным осознанием новизны по отношению к гуссерлевскому ее пониманию представлено в работе 1963 г. «Проблема трансцендентальной науки о жизненном мире».

Исходным пунктом этого пересмотра у Ландгребе выступает стремление провести различие между пониманием интенциональности у Brentano и Гуссерля. Ландгребе пишет, что уже в исследованиях, проведенных Гуссерлем в «Философии арифметики», прослеживание пути от знаков чисел к процессам сознания, в которых они черпают свой смысл, предполагает понятие интенциональности как подразумевания (*Vermeinen*). Ландгребе полагает, что лишь при таком понимании интенциональности можно поставить осмысленный вопрос о «собственно подразумеваемом», о «подлинных представлениях», о том, на что собственно (*eigentlich*) направлена интенция, и проследить тот путь, который проходит истолкование знаков от неподлинных представлений, которые они, прежде всего и чаще всего, вызывают, к подлинным. «В отличие от Brentano, слово «интенциональность» берется [Гуссерлем] буквально, оно понимается как интендирование, которое движется от несобственного к собственному представлению (*Vorstellen*), иными словами, как стремление, которое направлено на результат (*Leistung*), а именно, на производство подлинного представления (*Vorstellung*)» (2, 14–15). Согласно Ландгребе, сущностное различие между понятиями интенциональности у Brentano и Гуссерля состоит как раз в том, что брентановский анализ остается статическим, тогда как Гуссерль помещает в центр динамику перехода «интендирования от просто символически означенного к наполняющему приведению к наглядности (*Veranschaulichung*)» (2, 15). «Его [Гуссерля] интерес направлен, следовательно, не на простое различение отдельных видов интенциональных актов, но, прежде всего, на интенциональность как [...] связь, которая связывает отдельные акты друг с другом таким образом, что ненаполненные отсылают (*verweisen*) к наполняющим» (2, 15).

Ландгребе указывает, что в этом ходе гуссерлевской мысли уже заложен радикальный разрыв с традиционным понятием сознания, в котором сознание, по сути, трактуется как деятельность представления, познания. Согласно Ландгребе, все проблемы классификации способностей сознания становятся для Гуссерля проблемами второстепенными, и новое понятие интенциональности сближается с лейбницевской концепцией *actio* монады, когда Гуссерль трактует интенциональность как изначальное стремление (*Urstreben*) монады. Развивая

эту идею, Ландгребе утверждает: «Все акты познания, чувствования, желания, воления, как бы их не различали в ходе классификации, могут тогда пониматься лишь как модификации этого изначального стремления. Интенциональность как интендирование становится тогда фундаментальной структурой сознания, которая лежит глубже, чем все могущие быть определенным образом разграниченными «интенциональные переживания», которые можно отделить друг от друга в рефлексии» (2, 16).

Гуссерлевское понятие интенциональности в представленном выше толковании становится отправным пунктом для осуществляемой Ландгребе критики гуссерлевской феноменологии и формирования его собственной концепции. Согласно Ландгребе, идея историчности, являющаяся смысловым итогом развития феноменологии Гуссерля, и даже разрешение тех затруднений, которые она в себе несет, уже заложены в гуссерлевском понятии интенциональности и в представлении о начале истории и ее телеологии из еще пустой изначальной интенции. Эта изначальная интенция наполняется лишь в своем развертывании, в распространении на неопределенно открытый горизонт. Однако это наполнение, будучи раскрывающим новый горизонт, не есть реализация уже заранее существующей «в себе» априорной возможности. Она есть возможность лишь тогда, когда усматривается и избирается. Заранее же заложена лишь предначертанная изначальной интенцией направленность на цель, которая, однако, отсылает в открытое пространство развертывания изначальной интенции. По мысли Ландгребе, – и здесь, в таком истолковании понятия интенциональности, на наш взгляд, кроется ключ ко всем его новациям в феноменологии, – «феноменологический разум – это не разум, ограниченный раз и навсегда установленным и опредмечиваемым *a priori*, но **открытый разум**. Поэтому он сам понимает себя не «теоретически», (логически идеализируя – опредмечивая), но его возможности впервые становятся возможностями, входя в «деятельность его воли» (*«Wirlentlichkeit»*), т. е. при усвоении и реализации и, тем самым, в ходе осуществления его свободы» (3, 166). Именно в ходе осуществления свободы трансцендентальная субъективность на собственном опыте узнает то, что фундирует ее жизнь и делает ее возможной.

Соответственно, априорные возможности телеологического развертывания трансцендентальной субъективности, согласно Ландгребе, не есть возможности «в себе», но конституируются в качестве таковых лишь благодаря деятельности (*Leistung*) трансцендентальной субъективности. «Но инстанция, которая дает ей эту способность конституировать в этом стиле и предоставляет ей свободу, основание ее бытия, переживается (*wird erfahren*) только в осуществлении свободы и не может быть постигнута «теоретически», в отрыве от него. Таким образом, существует **взаимосвязь между теоретической непознаваемостью свободы (Кант), теоретической непознаваемостью ее основания и невозможностью опредмечивания (*Nicht-vergegenstaendlichen-koennen*) и идеализации (*Nicht-idealisieren-koennen*) самого глубочайшего *a priori* жизненного мира** как характера (*Stil*) структуры изменения горизонта мира в его неопределенной открытости, в который [горизонт мира] всякий раз помещена трансцендентальная субъективность. Таким образом, наполнение изначальной интенции разумной субъективности всякий раз происходит только в ее опыте, в «эксперимен-

те», на который отваживаются. В таком понимании интенциональности коренилось бы преодоление традиционной противоположности априорного и эмпирически-исторического. Безусловно-всеобщей структурой, конституирующей жизненный мир трансцендентальной субъективности, ее «волевым характером» («*Willentlichkeit*») была бы тогда интенциональность в смысле «всегда-уже-за-пределами-себя-бытия» (трансценденция в хайдеггеровском смысле), а не в смысле способности схватывать себя в опредмечивающей рефлексии» (3, 166). Согласно Ландгребе, это истолкование интенциональности вытекает из собственных разработок Гуссерля, но прийти к ней, последовательно развивая свою идею интенциональности, Гуссерлю не позволяет его теория рефлексии.

Эта новация Ландгребе позволила ему предложить другой путь разработки проблемы интенциональности. Согласно Ландгребе, в основании полагающего предметность верхнего слоя интенциональности, который определяется как теоретический, лежит горизонтообразующая, т. е. формирующая субъект и мир практическая интенциональность. Она связана с опытом распоряжения собственным телом, с формированием кинестетических способностей (*Vermoelichkeiten*), развертывание которых лежит, как в основе образования тождественных предметов-в-мире и самого мира, так и в фундаменте «личного характера» трансцендентального субъекта и самого трансцендентального «Я» (4, 84–86). Следовательно, чтобы понять интенциональность полагающего предметы сознания и даже образование его горизонтов, а также раскрыть процесс образования «Я-субъекта», необходимо обнаружить и эксплицировать фундирующие ее глубинные телеологически-организованные интенциональные структуры опыта, т. е. проследить генезис практического опыта овладения собственным телом.

Таким образом, тематизация фундаментального слоя горизонтообразующей практической интенциональной деятельности (*Leistung*) трансцендентального субъекта – каковая впоследствии конкретизируется и выливается в исследование историчности жизненного мира и живущего в нем субъекта – становится главным направлением феноменологических изысканий Людвиг Ландгребе и представляет собой его основную философскую новацию.

Литература

1. Heidegger M. Vorbemerkung des Herausgebers // Husserl E. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins / Hrsg. von M. Heidegger. 3. Aufl., unverändr. Nachd. [d.] 1. Aufl. 1928. Tübingen: Niemeyer, 2000.
2. Landgrebe L. Der Weg der Phänomenologie. Gütersloh: Gerd Mohn, 1968.
3. Landgrebe L. Phänomenologie und Geschichte. 1. Aufl. Gütersloh: Gerd Mohn, 1968.
4. Landgrebe L. Das Problem der Teleologie und Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus // Phänomenologie und im Marxismus / Hrsg. von B. Waldenfels. Bd. I. Konzepte und Methoden. 1. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977.

Государство всеобщего благосостояния как воплощение идеи об идеальном государстве (*)

1. Утопия как социальный проект

На всем протяжении своей истории государство в любой его исторической форме неизбежно сталкивалось с необходимостью решения широкого спектра социальных проблем: социальная стабильность, социальные риски, бедность, образование и многое другое.

Социальная проблематика на протяжении столетий была в центре внимания мыслителей и политиков. Большинство известных ученых посвятили свои произведения проблемам социального устройства, государства и права. Многие мыслители, еще с древних времен, задумывались о взаимоотношениях человека и общества, гражданина и государства, обращались к проблеме оптимального государственного устройства.

Идеальное государство с давних пор стало предметом описания в социальных утопиях. Первые произведения такого рода появляются уже у философов Древней Греции, утопии тесно переплетались с легендами о «золотом веке», о «блаженных городах и территориях». В эпоху Возрождения и великих географических открытий утопии представляли собой описание совершенных государств («Город Солнца» Т. Кампанеллы, «Новая Атлантида» Ф. Бэкона, «История севарамбов» Д. Верраса и т. д.). Термин «утопия» происходит от названия одноименной книги Томаса Мора и переводится с греческого как «место, которого нет». В XVII–XVIII вв. утопии получили распространение также как различные проекты социально-политических реформ. С сер. XIX в. утопии все больше превращаются в специфический жанр полемической литературы, посвященной проблеме общественного идеала. Сейчас утопия – это «понятие для обозначения описаний воображаемого/идеального общественного строя, а также сочинений, содержащих соответствующие планы социальных преобразований» (4).

2. Общественный идеал как философская проблема. Расцвет и крушение идеи земного рая

Выдающийся представитель отечественной философской традиции П. И. Новгородцев в своих фундаментальных трудах «Кризис правосознания» (1909 г.), «Об общественном идеале» (1921 г.) обращается к проблеме оптимального общественного устройства, пишет о кризисе культуры и общества. Большое внимание Новгородцев уделяет проблеме общественного идеала, рассматривая общественный идеал как философскую проблему. Для него абсолютный идеал – это исходное понятие общественной философии. «Когда вопрос об общественном идеале ставится в качестве философской проблемы, решение, которое при этом ожидается, должно иметь не частное и временное, а общее и безусловное значение [...]. В этом отношении все философские построения общественного идеала – а в том числе и утопии земного рая – стояли на совершенно правильной почве: в их исканиях безусловной правды жизни проявлялось именно то стремление к абсолютному идеалу, вне которого не может быть философского решения проблемы» (3,55).

Новгородцев обращается к вопросу о содержании общественного идеала, и определяет его как принцип всеобщего объединения на началах равенства и

свободы. В более краткой форме это определение звучит как принцип свободного универсализма (3, 111–112).

Определяя общественный идеал подобным образом, Новгородцев утверждает, что в качестве абсолютного предела этот идеал не может иметь никаких конкретных признаков, взятых из сферы относительных явлений. Вот почему следует признать безусловно неправильным, когда высшую форму нравственного развития пытаются связать с каким-либо конкретным историческим явлением, будет ли то церковь, государство, народ или что-либо иное в этом роде. Все это будет лишь незаконной абсолютизацией относительных форм (3, 113).

Так, признавая истинность устремлений авторов социальных утопий прошлого, Новгородцев обращает внимание на свойственные им ошибки, в том числе предположение о возможности практической реализации подобных проектов: «Стремясь к отысканию абсолютного идеала, утопии земного рая полагали, что он может быть не только безусловной целью прогресса, но также и практической действительностью» (3, 56).

В этом ключе Новгородцев обращается к вопросу о возможности создания земного рая, отметив, что эта проблема относится к общественной философии, которая в ее современном понимании сложилась в кон. XVIII–XIX вв. «Это философия, – пишет он, – которая опирается, с одной стороны, на Руссо, Канта, Гегеля, а с другой – на Конта, Спенсера и Маркса. [...] Представители весьма различных и частью противоположных направлений, – все они сходились, однако, в общем ожидании грядущего земного рая. Они были убеждены: 1) что человечество, по крайней мере, в избранной своей части, приближается к заключительной и блаженной поре своего существования; 2) и что они знают то разрешительное слово, ту спасительную истину, которая приведет людей к этому высшему и последнему пределу истории» (3, 23).

В обоснование тезиса о практической нереализуемости утопических проектов Новгородцев обращается к анализу известных в истории мысли социальных утопий и высказывает критические замечания относительно возможности осуществления этих проектов, что последние могут стать скорее препятствием к общественному прогрессу, чем путем к нему. Роковой недостаток всех таких проектов, если их приводить последовательно и до конца, это – замкнутость, исключительность жизни. Авторы проповедуют полное обособление от прочего мира, они создают проекты уединенных колоний и замкнутых государств, разобщенных с прочим миром и пытающихся именно на почве этой замкнутости и разобщенности создать свой счастливый быт.

3. Понятие социального государства

Итак, мы рассмотрели позицию, когда рай на земле невозможен и это не более чем иллюзия. Однако человечество, издревле стремившееся к подобному пределу истории, продолжает искать этот земной рай, невзирая на рассуждения философов.

XX в. богат на сложные исторические коллизии. Одним из серьезнейших социальных явлений XX в. явилась реализация идеи о социальном государстве и государстве всеобщего благосостояния, в какой-то мере компенсировавшая утрату и разочарование в возможности рая на Земле.

Впервые понятие «социальное государство» было выдвинуто в середине

XIX в. Лоренцем фон Штейном. Он считал, что идея государства заключается в восстановлении равенства и свободы, в поднятии низших, обездоленных классов до уровня богатых и сильных, что государство должно «осуществлять экономический и общественный прогресс всех его членов, так как развитие одного является условием и следствием развития другого (10, 215).

Идеи Штейна получили широкое развитие в среде социальных мыслителей, экономистов, правоведов, политиков. Во втор. пол. XIX–XX вв. социальное государство обретает реальные очертания, становится практикой. Серьезными шагами в его становлении было принятие социального законодательства в Германии второй половины XIX в., Великая экономическая депрессия 1929–1933 гг. и Вторая мировая война. Особую роль в создании в западных странах социального государства сыграл так называемый «План Бевериджа», представленный в конце 1942 г. британскому парламенту председателем одного из его комитетов Уильямом Бевериджем. План рассматривался его автором как часть «всеохватывающей политики социального прогресса». План Бевериджа был использован в социальной деятельности послевоенных правительств Бельгии, Дании и Нидерландов, при создании современной системы социального обеспечения Швеции, послужил моделью при обсуждении вопросов социально-политического развития и в послевоенной Германии (1, 52).

Что представляет собой социальное государство как научная категория, какова его сущность как общественного явления? По мнению немецкого исследователя Х. Байера, «современное социальное государство – это централизованно управляемая забота об обеспечении всех граждан во всех жизненных положениях, которая раскрывается как первейшее проявление современной демократии, при том, что социальная справедливость основывается на экономическом либерализме» (6, 9).

Наряду с понятием социального государства в качестве синонимов нередко употребляются также термины «государство благосостояния» (от английского *Welfare State*), «государство всеобщего благосостояния», «государство (общество) всеобщего благоденствия».

К. Оффе отмечает, что «Государство всеобщего благосостояния являлось главной формулой мира развитых капиталистических государств с демократической формой правления в период после Второй мировой войны. К основным принципам такого государства относятся: во-первых, из явного обязательства государственного аппарата предоставлять помощь и поддержку (в денежном или натуральном выражении) тем гражданам, которые испытывают особую нужду и риск, являющиеся характеристиками рыночной экономики; эта помощь обеспечивается в виде законного требования, право на которое предоставляется гражданам. Во-вторых, государство всеобщего благосостояния основано на признании формальной роли профсоюзов в коллективных переговорах и в формировании государственной политики. Эти два структурных компонента государства всеобщего благосостояния призваны ограничить и уменьшить классовые конфликты, уравновесить асимметричное соотношение между трудом и капиталом и, таким образом, преодолеть состояние разрушительной борьбы и несовместимости, которое представляло собой самую выдающуюся особенность капитализма, предшественника государства всеобщего благосостояния. В

целом, в послевоенный период данный тип устройства виделся как политическое решение социальных противоречий» (8, 7–14).

Один из фундаментальных английских толковых словарей (12) дает несколько трактовок термина *Welfare* и *Welfare state* (одна из распространенных трактовок – «государство благосостояния»). *Welfare* как: состояние обеспеченного здоровья, питания и удобств; организация мер для поддержания жизненных условий необходимых для жизни людей; получение общественной финансовой помощи в условиях лишений и нужды. Соответственно понятие *Welfare State* трактуется как государство, в котором правительство принимает на себя принципиальную ответственность за обеспечение основных социальных нужд его граждан (12, 1020).

Таким образом, концепция государства всеобщего благосостояния (*Welfare State*) имеет глубокие корни в социальной философии, но ее расцвет приходится на середину XX в., когда, перестав быть утопией, идея благосостояния воплотилась в жизнь в различных государствах.

4. Расцвет и кризис государства всеобщего благосостояния

Государство благосостояния в западных странах достигло своего расцвета после Второй мировой войны, отличительной особенностью которого было наличие мощного рабочего движения, а также наличие «традиционного» слоя избирателей – многочисленного рабочего класса, голосовавшего за левые партии. Именно эти обстоятельства способствовали тому, что на выборах, как правило, побеждали социал-демократы. Левые правительства обладали реальной возможностью проводить такую политику, которая создавала условия для роста экономики, повышения ее эффективности и в то же время обеспечивала относительно справедливое распределение результатов процветания между предпринимателями и наемными работниками (9; 7; 2).

Согласно Оффе, «исторически государство всеобщего благосостояния явилось комбинацией последствий действия различных факторов, изменяющихся по структуре от страны к стране: социально-демократического реформизма, христианского социализма, просвещенной консервативной политической и экономической элиты и крупных отраслевых профсоюзов. Они сражались за признание и реализацию всеобъемлющих схем обязательного страхования, законов о защите труда, минимальной ставки заработной платы, развитие систем здравоохранения и образования, государственную помощь в получении жилья, а так же признание профсоюзов законными экономическими и политическими представителями рабочих [...]. В свете кейнсианской доктрины экономической политики государство всеобщего благосостояния в большей степени стало рассматриваться не как груз для экономики, а как встроенный экономический и политический стабилизатор [...]. Многофункциональный характер, способность одновременно удовлетворять многие конфликтующие аспекты и стратегии, сделал политические меры государства всеобщего благосостояния привлекательными широкому кругу разнородных сил» (8, 7–14).

Однако в конце 1970-х гг. государства благосостояния столкнулись с серьезными экономическими проблемами. Чрезмерно широкие социальные гарантии, предоставленные государством благосостояния своим гражданам, высокая безработица, старение населения требовали непрерывного увеличения расходов

на государственные социальные программы.

П. Розанваллон утверждает, что во второй половине XX в. модель государства всеобщего благосостояния пережила три кризиса: экономический, идеологический и философский, которые привели к необходимости кардинального обновления и модернизации общих оснований самой концепции.

Что же произошло с государством всеобщего благосостояния за десятилетия реализации этой модели? Розанваллон пишет, что в конце 1970-х гг. казалось, что вот-вот в общественной жизни восторжествует утопия, когда люди будут защищены от нужды и основных жизненных рисков. Однако, начиная с 1980-х гг., рост безработицы и появление новых форм бедности показали иллюзорность этих предположений. Государство всеобщего благосостояния пережило свой первый экономический кризис.

Второй кризис – идеологический – приходится на 1980-е гг., когда под вопрос была поставлена эффективность методов государственного вмешательства в экономику при решении социальных проблем. Особенно активной переоценке в этот период подвергались растущая бюрократизация государственного аппарата и закрытый характер принятия решений, результатом чего стала путаница приоритетов, вызвавшая кризис легитимности (5, 11).

Ситуация еще более обострилась в 1990-е гг., когда наступила новая фаза кризиса. Помимо проблем финансирования и управления под вопрос были поставлены принципы общественной солидарности и концепция социальных прав – концептуальные и ценностные основы модели государства всеобщего благосостояния.

Розанваллон пишет, что при всех различиях и специфике разных стран, кризис философских основ государства всеобщего благосостояния везде имеет схожие черты. Повсюду наблюдается решительный отход от того понимания социального обеспечения, которое господствовало почти в течение века. Наряду с трудностями финансового и управленческого порядка, этот философский кризис в своей основе связан с переходом общества на новый этап модернизации. Именно он побуждает обратиться к истокам проблемы прав в том виде, в каком понятие права было сформулировано либерально-индивидуалистической мыслью еще в прежние века; именно кризис подталкивает нас к преодолению старого противопоставления формальных прав реальным правам, прав социальных и политических, а также обязывает пересмотреть общепринятые формы социального контракта, чтобы по-новому сформулировать понятие справедливости и правомочности для возрождения принципа общественной солидарности (5, 15).

Итак, пережив расцвет, государство всеобщего благосостояния пришло к кризису (как в экономическом, социальном, так и в философском понимании этого слова), что вполне соответствует изложенной нами теории Новгородцева о неизбежности смены относительных этапов на пути к общественному идеалу как бесконечной цели прогресса.

5. Есть ли будущее у государства всеобщего благосостояния?

Видный представитель теории социальной политики британский исследователь Питер Тэйлор-Губи обращается к вопросу о будущем государства всеобщего благосостояния, основываясь на исследованиях в области социальной и моральной философии (11, 134). Согласно ученому, большая часть последних

работ по моральной и социальной философии рассматривала вопрос прочности оснований для защиты гражданского благосостояния и то, может ли быть построена теория, которая создаст неоспоримый список прав на благосостояние, которые государство должно будет гарантировать.

Отправной точкой в этой дискуссии является понятие, которое ввел Кант: «уважение к человеку» (*response for persons*). В работах современных авторов это развито в теорию человеческих потребностей, которая предполагает, что выживание и независимость являются основными элементами, поскольку они существенны для того, чтобы жить, следуя моральным законам. Таким образом, предоставление доступа к этому всех граждан – обязанность государства. Вопрос о том, как правительства должны интерпретировать и предоставлять эти гарантии дает основание для дискуссии.

Дискуссия о гражданских правах показывает, что нет причин для того, чтобы права на социальное обеспечение не были частью гарантированного государством пакета прав. Тезис, что нужно поддерживать достаточный уровень социального обеспечения, утверждает также, что доступ к гражданским правами должен быть разделен одинаково между всеми, так чтобы социальные запросы одного человека не нарушали запросы другого. Это не значит, что нужно целиком и полностью надеяться на государственное социальное обеспечение. Однако, это является подтверждением того, что в существующей системе благосостояния государство сможет лучше и более гарантированно защищать равный доступ групп, чем это может быть осуществлено негосударственным сектором.

«Важным обоснованием необходимости государства благосостояния, – пишет Тэйлор-Губи, – является то, что именно государство способно на принудительное обеспечение равных гражданских прав для слабых групп населения в условиях искаженных стимулов, подразумеваемых обеспечением согласно нуждам рыночного общества» (11, 135).

Итак, на вопрос «Есть ли будущее у государства всеобщего благосостояния?» исследователи отвечают положительно, хотя утверждать, что именно эта модель государства стала воплощением идеи об общественном идеале, мы, безусловно, не можем, поскольку сам этот идеал является абсолютным и с очевидностью представляет собой недостижимую цель общественного развития.

Примечания

(*) Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта «Современные социокультурные трансформации: смена парадигм» № 09-03-00872a/У.

Литература

1. Гончаров П. К. Социальное государство: сущность и принципы // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2000. №2.
2. Кондратьева Т. С. Глобализация и государство благосостояния. Реферативный обзор. М.: ИНИОН, 2000.
3. Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991.
4. Новейший философский словарь / Под ред. А. А. Грицанова. Минск, 2003.
5. Розанваллон П. Новый социальный вопрос. М., 1998.
6. Bair H. Ehrlichkeit im Sozialstaat. Zurich, 1988.

7. *Hirst P., Thompson G.* Globalization and the future of the welfare state // *Economy and Society*. London, 1995. № 24.
8. *Offe C.* Some Contradictions of the Modern Welfare State // *Critical Social Policy*. 1982. № 2.
9. *Pontusson J.* At the end of the third road: Swedish social democracy in crisis // *Politics and society*. London, 1992. №20.
10. *Taylor-Gooby P.* Welfare under altered circumstances // *Taylor-Goody P.* Sustaining state welfare in hard time: who will foot the bill? / *Journal of European Social Policy*. 2001. №11.
11. *Stein L. von.* Gegenwart und Zukunft der Rechts und Staatswissenschaften Deutschlands. Stuttgart, 1876.
12. Webster's Desk Dictionary of the English Language. N.Y., 1990.

Т. А. Сметанина (Нижний Новгород, НГПУ)

Особенности дискурса личности в философии русского консерватизма

Либеральная концепция личности сегодня довольно широко известна и реализуется на практике. Она основана на комплексе идей о неотъемлемых правах человека, договорных нормах взаимоотношений человека и общества, общественном благе, прогрессе и связанном с ними культе науки и образования. Консервативная же модель изучена мало, более того часто отрицается само наличие в ней учения о личности, поскольку все внимание акцентируется на социуме. Обращаясь к проблемам антропологии, консервативные мыслители чаще декларировали свою верность христианскому идеалу и делали акцент на критике того понимания личности, которое сформировалось в новоевропейской культуре. Выявление же собственной, оригинальной концепции личности в русском консерватизме является до сих пор не до конца изученной проблемой.

Однако осмысление европеизации и модернизации России, предпринятое консервативными мыслителями XIX – нач. XX вв. велось, во многом, именно сквозь призму воздействия этих процессов на человека. Государственные институты, церковная организация, семейные и общественные отношения, система образования – все это интересует русских мыслителей, прежде всего, с точки зрения нравственного идеала. А поиск этических оснований для столь различных сфер социокультурной активности предполагает, что эти сферы не автономны и не самоценны. Напротив, право, экономика, политика, искусство, наука истинны лишь настолько, насколько они способствуют реализации христианского идеала личности. Такой своеобразный этикоцентризм, с одной стороны, не позволяет рассматривать человека как автономного индивидуума, с другой стороны, выдвигает на первый план проблему ценностных оснований формирования личности.

Обращаясь к проблеме личности в отечественной философии, исследователи проявляют интерес преимущественно к философам нач. XX в. (Н. А. Бердяеву, Л. А. Шестову). При этом на первый план выходит стремление вписать российский опыт в европейскую схему развития философской мысли, где экзистенциализм и персонализм занимает важное место. Не умаляя значения этих философов, мы считаем, что интересным и полезным может оказаться наследие

мыслителей-консерваторов. Данное исследование ограничивается анализом эволюции консервативной мысли от старших славянофилов до взглядов одного из идеологов пореформенного консерватизма К. П. Победоносцева.

В ходе дискуссии 30–40-х гг. XIX в. между западниками и славянофилами, получившей широкий общественный резонанс, впервые были поставлены проблемы личности, ее соотношения с социумом, специфики личностного начала в русской культуре. Эта тематика выходит за рамки задач духовно-религиозного совершенствования, традиционно интересовавших церковь. Впервые светские мыслители предпринимают сравнительный анализ различных типов личности, сложившихся в западной и восточно-европейской культуре. Для такого сравнения необходимы некие общие критерии оценки. В ходе этой дискуссии выясняется, что и само понимание личности, и критерии ее развития у оппонентов принципиально расходятся.

Западники ставят под сомнение само наличие этого феномена в отечественной культуре. Главным препятствием к его формированию они считают православие и общинность. Так, П. Я. Чаадаев утверждает, что православие формирует пассивно-созерцательное восприятие мира, парализует творческие потенции человека. Согласно К. Д. Кавелину, для реализации христианского идеала безусловного нравственного достоинства личности германским племенам остается только «развить историческую личность, которую они принесли с собой в личность человеческую», нам же еще только предстоит «создать личность» (7, 417). Допетровская Русь, по его мнению, вообще не знала личностного начала, так как господство родственных, семейных отношений, на которых строилась община, семейный и общественный быт, не оставляло места началам борьбы, самоутверждения и самореализации.

Соглашаясь с тезисом о принципиальном отличии русской культуры от западной, славянофилы обосновывают благотворный характер этого своеобразия для развития личности. Принципиально важным для них становится доказательство того, что понятия индивидуализм и личность не тождественны. Индивидуализм – национальное романо-германское начало, развившееся в силу конкретно-исторических причин, политических и религиозных. Он мешает правильному развитию личности, искажает его. Критика правового государства носит религиозно-этический характер. Эффективность любой социальной, государственной системы рассматривается с точки зрения формирования в человеке качеств истинного христианина. Они должны проявляться не только в частной, но и в общественной жизни. Снятие антагонизма личного и общественного предполагает формирование правильных ценностных основ личности и устройство самого общества на христианских началах.

Правовая модель общественных отношений, по мнению И. В. Киреевского, не в состоянии обеспечить эти условия. В основу социокультурной регуляции в ней положен рационально-прагматический принцип, а он не способствует формированию у человека внутренней, духовной основы мотивации. Система прав, обязанностей и запретов воспринимается им как что-то внешнее, формальное. Поэтому вне договора – «нет отношений правильных, но является произвол» (2, 122). Индивидуализм, доведенный до логического конца, подавляет личность, поскольку тогда «святость внешних формальных отношений, святость собст-

венности и условных постановлений и становится важнее личности» (2, 120).

Единицей социума, по мнению Киреевского, является не индивид, а семья. Родственные, семейные, в широком смысле коллективные связи, основанные на нравственном идеале «правды», не подавляют развитие личности, а являются условием ее реализации. Самарин, полемизируя с Кавелиным, иллюстрирует эту мысль, обращаясь к историческому прошлому, крестьянскому быту и фольклору Киевской Руси.

Позднее эту идею будет развивать виднейший идеолог пореформенного консерватизма Победоносцев. Семья соединяет в себе настоящее, прошедшее и будущее, обеспечивает сохранение традиции и стабильность общества. В своем «Московском сборнике» Победоносцев сочувственно излагает теорию французского ученого Ф. Ле Пле. В ней патриархальная семья служит низшей ячейкой общества, а ее глава – хранителем тех религиозно-этических принципов, которым должны следовать домочадцы. Семейная структура определяет государственную, которая также строится по иерархическому и патерналистскому принципам. «Где благоустроена простая семья, – писал Победоносцев, – там чувство долга развивается естественно, соединяясь с судом совести, и образуется мало-помалу привычка делать должное» (6, 18–19). Церковный приход, православные братства, церковно-приходская школа также включены в эту структуру, дополняя ее по горизонтали.

Центральной этической категорией и критерием развития личности выступает не свобода (как в либеральной концепции), а долг – религиозный, гражданский, семейный. Превознесение А. С. Хомяковым иранского духа свободы с духовно-религиозной точки зрения, не означало принятия им начала борьбы с точки зрения нравственной. Жить и мыслить на том месте, на которое тебя поставила твоя судьба, это, по его мнению, и есть один из тех бесконечно многих, никем не замеченных подвигов, из которых держится вся история мира. Понимание долга, предлагаемое Победоносцевым, нравственно-онтологическое: он опирается на некие исконно присущие народной душе нравственные инстинкты добра, правды, порядка, здравого смысла, благоговения. Любопытно, что юрист по образованию и роду занятий, Победоносцев убежден: «Чувству долга нечего искать оснований юридических в понятии права и обязанности. Корни его в органической природе человека и его семьи» (4, 494).

Еще одним важнейшим условием личностного становления русские мыслители считают формирование духовной цельности. Хомяков понимает ее как иерархическую структуру души: вокруг неких центральных сил нашего богообразного разума, располагаются все силы нашего духа. Эта структура неустойчива, в ней идет противоборство центральных и периферических сил души. В этой борьбе особое значение Хомяков придает бегству от свободы. Одаренный свободой, человек часто сам ищет строя жизни и строя мысли, в котором царит необходимость. В зависимости от исхода этой борьбы формируются два «коренных типа» личности, в которых преобладает либо свобода, либо необходимость. В своих «Записках по всемирной истории» первый тип Хомяков называет иранским, второй – кушитским. Вся человеческая история, с его точки зрения, движется под знаком этих двух типов. Таким образом, учение о цельности человека выступает основным ядром антропологии Хомякова, определяющим

также его гносеологические и историософские построения.

Учение Хомякова о цельной личности также тесно связано с его эклессиологией. И на личностном, и на историческом уровне достижение полной свободы возможно только на почве христианства, через свободное приобщение к церковному организму. Иранское начало – лишь естественная предпосылка для раскрытия потенциала человеческой личности. Он убежден: «Отдельная личность – есть совершенное бессилие и внутренний непримиримый разлад» (8, 161). Хомяков отвергает как индивидуализм, абсолютизирующий отдельную личность, так и теорию решающего влияния на нее социальной среды как «совокупности случайностей, обставляющих человеческие личности» (8, 161).

Под целостностью духа познающей личности Хомяков понимает не ее субъективно психологическое самосознание, а цельность объективную, связанную с моральными требованиями, исходящими от «всесущего разума». Опираясь на учение о церкви как носительнице соборности, он утверждает: «Истина, недоступная для отдельного мышления, доступна только совокупности мышлений, связанных любовью» (8, 283) Поэтому несовершенное по своей природе индивидуальное сознание должно восполняться приобщением к полноте церковного сознания. Такой подход православный мыслитель противопоставляет крайностям – подчинению индивидуального сознания непогрешимому авторитету папы в католицизме, и признанию индивида способным к самостоятельному постижению истины в протестантизме. Эти установки противостояли и авторитаризму современной мыслителю церковной ортодоксии. Соборное сознание понимается им не как человеческий коллектив, а как онтологическая перво-реальность, воплощенная в церкви не исторической, а мистической. На фоне господствовавшей в православной церкви сер. XIX в. консервативной идеологии, славянофильское понимание соборности как свободного и творческого приобщения личности к церковной традиции явилось важным шагом в утверждении личностного начала в русской православной культуре.

Наиболее глубоко и полно учение о цельном знании и цельности человеческой личности развивает Киреевский. Он также усматривает в человеческой душе иерархическое устройство: «в глубине души есть живое общее средоточие для всех отдельных сил разума, сокрытое от обыкновенного состояния духа человеческого» (8, 250). Человек должен «искать в глубине души того внутреннего корня разума, где все остальные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума», что позволит «поднять разум выше его обыкновенного уровня» (8, 250).

Высокая оценка эмоциональной стороны, чувства в духовной жизни человека присуща Киреевскому. В письме к Хомякову он пишет: «чем более человек найдет в душе неразгаданного, тем он глубже постиг себя [...], чувство, вполне высказанное, перестает быть чувством» (3, 67). Тоска по утраченному единству между чувством и разумом, этикой и эстетикой – не специфически русское явление. Достаточно вспомнить немецких и французских романтиков нач. XIX в. с их идеализацией европейского средневековья и великой утопией возрождения целостности культуры. О близости историософских построений Хомякова и исканий романтизма говорил Бердяев. Влияние же русского романтизма, в частности Жуковского, на учение Киреевского о внутреннем средоточии души

отмечал В. В. Зеньковский (1, 14). Он, однако, настаивал, что не чувство, а дух составляют в этой православной концепции стержень внутреннего человека. Внешняя, эмпирическая сфера души выполняет отдельные функции. Цельное же начало лежит в глубинной сфере души, находящейся ниже порога сознания, там и есть центральная точка, которую можно назвать «глубинным Я» (1, 15). Однако различие внутреннего и внешнего человека у Киреевского не носит онтологического характера. Внутренний человек закрыт только из-за власти греха. Поэтому путь к собиранию души, внутренней цельности остается для человека открытым. Для этого необходима работа над «естественными» склонностями, подчинение их внутреннему центру, «глубинному Я». Таким образом, человек в антропологии Киреевского не статичен, а динамичен. Киреевский так понимает развитие человека: «главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные силы души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, прекрасное и истинное, удивительное и желаемое, справедливое и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство, и таким образом восстанавливается существенная личность в ее первозданной неделимости» (3, 275). Антропологию Киреевского следует рассматривать в контексте его стремления развивать православную философию, с опорой на святоотеческое учение о средоточении, собирании сил души, и на различие «внешнего» и «внутреннего» человека. Идеалом личности для русских мыслителей является христианская личность. Они пытаются смягчить средневековый дух православной аскезы, соединить гуманистические идеалы с религиозными основами культуры. Их цель – гармоничный человек, сохранивший веру.

Трактовка Шеллингом исторического процесса как совместного результата божественного проведения и человеческой активности повлияла на взгляды Хомякова. Однако это влияние «нельзя считать простым подражательством» (9, 21). Русский философ не приемлет «гносеологический аристократизм», согласно которому подлинное знание доступно лишь избранным. Носителем истины он считает соборное сознание. Центральным моментом в согласовании божественной и человеческой воли у Шеллинга выступает правовое государство, а у Хомякова – православная церковь. Таким образом, славянофильская концепция личности формируется в контексте не только отечественной, но и европейской культурной традиции.

Актуальность темы личности для консервативных мыслителей состоит в связи проблем воспитания с идеей органического развития социума. Причудливое соединение прагматизма и религиозно-этического идеализма приводит к убеждению, что следует воспитывать человека для жизни, а не человека-преобразователя жизни. Важнейшая роль в воспитании отводится социокультурной среде. Отсюда и сословный принцип народного образования в концепциях Киреевского, Хомякова, Победоносцева. Они указывали на опасность маргинализации личности, воспитанной в традиционной культуре, но вырванной из нее европейской образованностью.

Однако есть принципиальные различия в оценке Победоносцевым и старшими славянофилами традиционных социокультурных институтов, формирующих тип личности в России. Для Хомякова община выступала своеобразной

моделью самоорганизации общества, способной взять на себя некоторые функции государства. Победоносцев рассматривает сохранившиеся формы общинного быта как анахронизм и делает ставку на государство, подводя под это религиозно-антропологическое обоснование. Со времени грехопадения тяга человека к добру и правде вступила в его душе в непреходящую борьбу с тягой к злу и неправде, искать примирения и опоры остается только в верховном суде, в живом воплощении властного начала порядка и правды – монархе.

Либерализм, с точки зрения Победоносцева, основан на ложной идее о «совершенстве человеческой природы, и о полнейшей способности всех и каждого уразуметь и осуществить те начала общественного устройства, которые эта философия проповедовала» (5, 45). Однако «ясность сознания доступна лишь немногим умам», а «масса, как всегда и повсюду, состояла и состоит из толпы – *«vulgus»*, и ее представители по необходимости будут «вульгарные» (5, 45). Обер-прокурор убежден в том, что «люди по природе, делятся на две категории: одни – не терпят над собою никакой власти и потому необходимо стремятся господствовать сами; другие, по характеру своему, страшась нести на себе ответственность, [...] уклоняются от всякого решительного акта воли: эти последние как бы рождены для подчинения и составляют из себя стадо, следующее за людьми воли и решения, составляющими меньшинство» (5, 43). Таким образом, изначальную природу человека и, следовательно, перспективы его развития Победоносцев оценивает более пессимистично, нежели Киреевский. Однако его концепция включает объяснение природы зла в человеке, влекущего его к свободе, творящей хаос, или к несвободе, неспособности самостоятельного нравственного делания. Поврежденность человеческой природы вследствие грехопадения – одна из причин.

Концепция органического развития общества предполагает иерархический принцип его организации. Реализация личности видится через ее адаптацию к конкретной социокультурной среде. Отрицая европейский индивидуализм, консервативная модель социума допускает необходимость культурной элиты. Демократизация и «массовизация» культуры расценивается как препятствие развитию личностного начала. Напротив, иерархический и патриархально-патерналистский принципы видятся необходимыми для этого условиями.

С одной стороны, эти идеи опираются на средневековую православную традицию. В спорах с еретиками (XV–XVI вв.) о «самовласти» – свободе воли, в церкви победила негативная ее оценка. Поскольку грехопадение склоняет волю человека к злу, духовные и светские власти – необходимая опора праведности. «Самовластный», самоутверждающийся человек – носитель негативных моральных качеств. Ему противопоставляется идеал социальной гармонии. С другой стороны, эти взгляды отражают специфику общественного сознания пореформенной России. Либерально-буржуазные ценности, в том числе представления о принципах взаимоотношения личности и общества, оказались чужды идеологам как ортодоксально-консервативного, так и радикально-революционного толка.

Старшие славянофилы не были консерваторами в строгом смысле слова. Их мировоззрение содержало сложный комплекс идей, к которым в дальнейшем будут апеллировать идеологи «официальной народности» и революционного

народничества, представители и либерального, и консервативного направления отечественной религиозно-философской мысли. Однако именно они задали направление и обозначили основные вопросы религиозно-философской антропологии русского консерватизма кон. XIX – нач. XX вв. Внутренней содержательной связью во взглядах рассмотренных нами консервативных мыслителей служит развитие идей соборности, народности и цельной личности. Их философия представляет собой попытку вписать индивидуальную сферу бытия человека в соборное единство социума, человечества и мироздания, а в процессе социализации личности ведущую роль отводит традиции – культурной, религиозной, политической, что отличает их от взглядов либеральных религиозных философов.

Литература

1. *Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Ленинград, 1991.
2. *Киреевский И. В.* Избранные статьи. М., 1984.
3. *Киреевский И. В.* Сочинения. Т. 1. М., 1911.
4. *Победоносцев К. П.* Сочинения. СПб., 1996.
5. *Победоносцев К. П.* Великая ложь нашего времени. М., 1993.
6. *Победоносцев К. П.* Учение и учитель: педагогические заметки. М., 1905.
7. *Самарин Ю. Ф.* Избранные произведения. М., 1996.
8. *Хомяков А. С.* Сочинения. Т. 1. М., 1900.
9. *Шапошников Л. Е.* Философские портреты. Н. Новгород, 1993.

В. В. Ушаков (Москва, ГУУ)

Философские аспекты эстетики А. Дёблина

Данная работа посвящена историко-философскому и культурологическому анализу романа Альфреда Дёблина «Горы моря и гиганты» (1924 г.). Это произведение представляет собой уникальный по своей сложности феномен, отразивший множество противоречивых тенденций в культуре первой трети XX в. Нами проводится анализ философских мотивов в романе, который является важным источником для изучения социально-культурологических аспектов искусства и философии XX в.

Наследие Дёблина включает не только художественные произведения, часто экспериментального характера, но и философские трактаты. В 1920-х годах Дёблин большое внимание уделял натурфилософским проблемам, выразив свои взгляды на философию в серии эссе «Будда и природа», «Вода», «Природа и ее душа» и т. д. (1, 678). Экспериментальная стилистика Дёблина позволила ему создать тексты на границах научного и художественного жанра. Дёблин – участник движения экспрессионизма. Сам писатель называл свой литературный стиль «дёблинизмом», выдвигая тезис о том, что «искусства как такового нет, есть только люди искусства, и каждый из них растет на свой манер» (2, 254). Роман «Горы моря и гиганты» отразил оригинальность эстетики и характерные черты экспрессионизма Дёблина.

Актуальность исследования связана с малой степенью изученности философской и эстетической позиции Дёблина, его роли в развитии искусства XX века. Исследование историко-философских и культурологических аспектов движения экспрессионизма представляется важной задачей для современной философии, истории идей и культурологи.

В романе Дёблина «Горы моря и гиганты», так же, как и в его натурфилософских текстах, отражено представление о некоей жизненной «изначальной силе» (*Urkraft*) как основе всего мира. Существуют многочисленные предположения о генезисе натурфилософских взглядов Дёблина. Так, исследовательница Г. Зандер связывает взгляды Дёблина с концепцией философа-мониста Э. Геккеля, для которого «все удивительные явления природы, как органической и неорганической, суть лишь различные производные одной и той же изначальной силы, различные комбинации одной и той же изначальной субстанции (*Urstoff*)» (1, 769). Напротив, современник писателя М. Херхенрёдер говорил, что мировоззрение в романе «Горы моря и гиганты» представляет собой «в чистом виде западную версию даосизма» (6, 116). Однако, контекст, в котором развивались философские взгляды Дёблина, гораздо шире. Он связан с всплеском монистической философии в эпоху между мировыми войнами, в которой понятие единой «жизни» или «жизненной силы», лежащей в основе всех явлений живой и неживой природы, призвано стать основой мировоззрения. Как констатировал в книге «Ступени органического в человеке» (1928 г.) один из создателей философской антропологии Х. Плеснер, «у каждого времени есть свое заветное слово. Терминология 18 столетия находит свое высшее выражение в понятии прогресса, 19 века – в понятии развития; наше время – в понятии жизни» (5, 25). Монистическая виталистическая философия дает описание мирового процесса как единства неорганического и органического, выражающегося в бесконечно разнообразных морфологических явлениях. Монизм Дёблина отражен в книге «Я над природой» (1928 г.): «Если мир – постоянно и внезапно, сейчас – становится реальным благодаря сверх-могущественной изначальной власти (*Übermächtige Urmacht*), то мы чувствуем: мы причастны к этой тайне, которая обладает величайшей значимостью; только теперь все вещи обретают центр, особую надежность; существует якорь, и, может быть, мы сами держим в руке привязанный к нему лент» (1, 779).

Экспрессионизм с его обращенностью к экстремальным формам выразительности: гротеску, монструозности, патографии, во многом отталкивался от интеллектуальной моды на витализм. Смысловые образы «Гор морей и гигантов» можно охарактеризовать как уродливые и монструозные. В отличие от понимания критиков, обвинявших Дёблина в «опасном пристрастии к извращенному и ужасному» (1, 698), в контексте этой статьи термины «уродливый» и «монструозный» играют строго эстетическое значение и не носят характера инвективы. В эстетике импрессионизма на смену кантовской модели возвышенное / прекрасное приходит оппозиция монструозное / уродливое. Уродливое – это не просто «некрасивое», а нечто чрезмерное и, таким образом, заметное, что бросается в глаза, как избыточное или недостаточное. Так, например, в рассказе экспрессиониста А. Лихтенштейна «Разговор о ногах» сюжет вращается вокруг того, что главный герой лишен ног и возит их с собой в рюкзаке, завернутыми в папиросную бумагу. Уродливое – это подчеркивание какой-то одной черты или деформированное преувеличение той или иной детали в изображении объекта. Монструозное – это полностью иное. Его принцип – не деформированность, но полное перерождение. Это образ чужого, наделенного тотальным отличием от всего существующего. Для примера можно вспомнить эстетику Дракулы, кото-

рый полностью иной по физиологии, по телесности, по психике. То же самое представляет собой и горообразная разбухшая плоть Голема. Монстр может быть продуктом метаморфозы – сам «король вампиров» изначально был человеком, – но эта метаморфоза послужила полному его перерождению, и исчезновению из его сущности всякой нормальности. Монстр это уже не деформированный человек или часть человеческого мира, а такое существо или сущность, к которой нельзя применять человеческие мерки.

Образы классического экспрессионизма – зомби, сомнамбулы, големы – это существа на грани живой / неживой природы. Существует связь между этими образами и философией витализма. Обращаясь к киноискусству экспрессионизма, Ж. Делез, в частности, отмечал: «Неорганическая жизнь вещей, страшная жизнь, которой неведомы мудрость и границы организмов, таков первый принцип экспрессионизма. [...] Органическому противостоит отнюдь не техническое, а витальное как мощные предорганические ростки, общие и одушевленной и неодушевленной природе» (3, 99–100). В эстетике экспрессионизма монстры выражают ужас перед «жизнью» как неподконтрольной стихийной психической и физической силой. Иррациональный образ жизни это не только объект восхищения, но и объекта страха. Страх перед техникой порождает в массовой культуре миф о прогрессе как источнике ужасных бедствий. Техника оказывается «жизненной», самостоятельна, страшна, как витальное монструозное тело Голема. Культивируются монструозные образы «безумного ученого», губящего мир, образы гигантского по своим разрушительным способностям нового оружия массового поражения («лучи смерти» и т. д.), образы грядущих социальных конфликтов, в которых урбанистическая масса предстает как некий монстр, просыпающийся и рушащий все на своем пути. Социальные процессы, наука и техника предстают в виде отчужденных, «загадочных», фантастических, магических процессов, якобы не зависящих от воли человека. Можно использовать здесь термин З. Фрейда «жуткое» («*Unheimlich*»), образы которого оказываются не более чем страхом перед делом своих собственных рук. Издатель первой поэтической антологии экспрессионистской лирики, писатель и журналист К. Пинтус, говоря о предпосылках развития экспрессионизма, отмечал: «Все отчетливее ощущалась невозможность такой ситуации, когда человечество целиком и полностью зависимо от своих же творений: от науки, техники, статистики, торговли и промышленности, от окостеневшего общественного порядка, от буржуазных и общепринятых норм поведения» (4, 8).

Роман «Горы моря и гиганты» отражает черты неомифологизма XX в., он эпичен, а не описателен. А. Денлингер утверждает, что суть эпичности романа состоит в попытке возвращения на современной основе того единства мира, которое существовало во «времена богов». Опираясь на тезисы работы Д. Лукача «Теория романа», Денлингер говорит, что Дёблин стремится вернуть «божественное», абсолют в роман в форме всеохватного понятия природы (*all-encompassing concept of nature*)» (8, 116). Роман подобен эпосу, наполненному сверхсильными богами, полулюдьми-полуживотными и иными экзотическими образами, схожими скорее с явлениями природы, чем с субъектами социума. При этом роман не лишен критического взгляда на мифопоэтический мир. К. Мюллер-Зальгер обращает внимание на то, что, несмотря на доминирующее

впечатление о господстве в тексте «Гор морей и гигантов» анонимных и чисто природных сил, индивидуализированный рассказчик (*personal narrator*) вновь и вновь появляется в романе (6, 119). Неомифологизм писателя не имеет ничего общего и с любованием полными природной энергии персонажами, которые порой описаны в патографическом ключе. Подобно древнему эпосу, роман «Горы моря и гиганты» всегда остается на стыке священного пафоса и безжалостной инвективы.

Художественный метод «Гор морей и гигантов» носит характерные черты эстетической программы дёблиновского варианта экспрессионизма. Выразительность текста опирается на модель описания внутреннего, психологического, через внешнее: визуальное, телесное, даже, может быть, физиологическое. Здесь можно вспомнить знаменитый принцип С. Малларме: «Рисовать не вещь, а впечатление, ею производимое». Неслучайно, что эстетика этого поэта по своему опиралась на монистическую философию. В художественном космосе Малларме царствует Материя, полная производительной энергии, а каждый предмет в мире есть всплеск безграничного океана этой «первосущности». Схема экспрессионизма Дёблина: описание психических феноменов дается через описание физических, а последние даются не дескриптивно, не в виде фактографии, а через эстетикографию, описание ощущений. Само действие романа словно заключено в эллипс, запрятано, как загадка, в избыточном письме. Ни одно событие не констатируется, а всякий раз дается серия экспрессивных картин. Образы подавляют сюжет, довлея над происходящим и описывая, прежде всего, самих себя, а потом уже события.

Дёблин рисует футуристический эпос с позиций витализма, описывая весь мир как гигантское единое существо. Плотность образов, преизбыток деталей, сложность письма уподобляют сам текст романа живому веществу. Телесность образов «Гор морей и гигантов» порой напоминает описание природы или научное описание жизни биологических тканей, минералов или растений. На стиль автора определено оказала влияние эстетика описания явлений природы в научной и научно-популярной литературе кон. XIX – нач. XX вв. Достаточно вспомнить монографии упомянутого выше Геккеля, посвященные аммонитам, радиоляриям и рыбам, с детальным описанием этих видов и многочисленными иллюстрациями. В них проводится идея об искусстве природы, снимающая противоречия между искусственным и естественным. Геккель говорил о «формах искусства природы» (*Kunstformen der Natur*). Известно, что при подготовке текста романа Дёблин углубился в литературу по физической географии, метеорологии, биологии, геологии, минералогии и иным естественным дисциплинам и активно использовал выписки из нее при написании текста. Г. Зандер отмечает, что, включая в текст романа естественнонаучные фрагменты, Дёблин не только никак не выделяет эти «чужеродные» элементы, но и всячески стремится, как можно плотнее, инкорпорировать их в ткань романа, слить их в единую, неразрывную текстуальность. Это противоположно тому, что позже можно увидеть в романе «Берлин, Александерплац», где литературный монтаж нарочно разнородных текстов становится важнейшим приемом (1, 681–862). «Горы моря и гиганты» – словно гигантский витальный мир, где все движется и развивается, а страдания и мучения персонажей показаны так же, как показал бы иной писатель движения травы и ¹⁷⁶рост деревьев. Природа описывается в

тель движения травы и рост деревьев. Природа описывается в романе порой с помощью мифопоэтических, персонафицированных образов – «Сила Тепла», как «сорвавшееся с цепи чудовище» (1, 519), «Сила Воды», «великая стихия, самый непримиримый враг Силы Жбра» (1, 523) и т. д.

Лидирующий персонаж книги все-таки не тот или иной отдельный, титанически выразительный персонаж, но людская масса. Люди как масса, подобная природной силе, предстает в философском учении, которое автор приписывает грядущим временам. Это учение поводило аналогию между единообразием частиц воды и воздуха и устройством общества: «мол, только фантаст мог бы предположить, что существуют воздушные и водяные личности» (1, 116–117). Таким образом, «превращение индивидов в единую человекомассу – вот задача, которую необходимо поставить во главу угла» (1, 116). Он повторяет (и не только воспроизводит, но, может, и пародирует) эстетику популярной культуры эпохи начала XX в., с его страхами перед постепенной деградацией мира, неизбежностью угасания цивилизации. Города-мегаполисы-государства футуристического и антиутопического мира будущего – это миры тотального декаданса. Дёблин находит для них особое слово «градшафты» (*Stadtschaften*), гибрид «города» и «ландшафта». «Градшафты» лежат как бы на границе живой и неживой природы и несут на себе следы искусства и естества – очередное указание на виталистический характер мировоззрения, лежащего в основе романа.

Масса в романе «Горы моря и гиганты» становится тем образом, который выражает идею упадка. Масса оборачивается монстром, лишенным всего человеческого. Ее образ порой подается в романе как чистая телесность. Наиболее сильный образ: «пирамиды из плоти» (1, 342), в которые превратились люди будущего. Характеристиками жителей больших городов будущего становятся деформированная телесность, паталогичность, болезненность, откровенно садомазохистская эротизированность; моральное разложение, слабость, болезненность, дряблость, усталость; безволие и женственность, капризность, податливость. Дёблин приписывает массе все те хорошо знакомые черты, которые «ненормальным» приписывает культура Модерна и которые призваны свидетельствовать о дегенеративности и упадке. Женственность, капризность, внушаемость – этими эпитетами «толпу», массу наделял еще Платон в «Государстве». В романе Дёблина «человек толпы» издает щебетание, а не речь. Толпа ищет себе лидера, предмет поклонения, всегда готова «к молитве, к служению» (1, 245). Она ищет себе чародея, который бы ее заморозил сладкими и страшными речами.

Другой аспект изображения массы в романе – это описание коллективного труда, деятельности, тотального единства в труде. Здесь находит свое место эстетика тотального технического переустройства мира, борьбы, созидания (мотивы «Рабочего» Э. Юнгера). Дёблин изображает титаническую по замыслу операцию по растапливанию льдов Гренландии, осуществляемую, чтобы люди Европы смогли, покинув свои города, поселиться в новом Эдеме. Созидание нового утопического мира оборачивается бесчинствами и в итоге приводит к планетарной катастрофе, губящей мир «градшафтов». Пафосный гимн труду становится скорбным гимном о губительной попытке человечества убежать в неосуществимый рай на Земле.

Для анализа многочисленных избыточных плотских образов массы можно

обратиться к тематике «карнавала» М. М. Бахтина. Этот исследователь в своей классической работе о Рабле указывал, что ренессансная гротескная телесность связана с чувством космического страха перед «безмерно большим». Реакцией на этот страх становится его культивация с целью постепенного примирения с ним. Страх новых географических и астрономических открытий, разложение замкнутых мирков феодального порядка приводит к культивированию у Рабле образов гигантского, монструозного, избыточно плотского. В тексте романа Дёблина то же самое: ужас людей перед новыми горизонтами развития культивируется в фантастических образах монстров и чудовищ. Постепенно это оказывает терапевтическое воздействие – люди осваивают понятие бесконечного космоса, развитие социальных практик, новые достижения техники.

Итогом серии все более и более монструозных образов становятся гиганты. Инженеры будущего нашли способ сплавлять воедино людей и минералы и произвели серию гигантских человекобашен – сплав разбухшей человеческой плоти и горных пород. Этот образ – итог всего монструозного конструирования Дёблина. Монизм всевластной «жизни» как единства органики и неорганики, природы и искусства достигает вершины экспрессии в идее «воли к власти». Гиганты – это символ тотальной власти, гибнущей от собственной избыточности и в итоге становящейся новым ландшафтом, новой природой. Гиганты – последние персонажи технократического мира, гибнущие, но увлекающие за собой все чудовищные порождения этого технократического мира.

Финал книги – описание зарождения новой человеческой цивилизации. Поверхность земли преобразилась – тела погибших гигантов-човекобашен становятся новым ландшафтом Земли. Горстки людей, нашедших в себе силы отказаться от идеи изоляции в замкнутых пространствах подземных городов, прогнивших деспотизмом, становятся началом новой цивилизации. Зандер отмечает, что последние главы книги представляют собой образное описание крушения политической системы, носящей тоталитарный характер, а финал романа рисует идиллическую картину зарождения нетехнологического пути развития, значащей также и «освобождение от политической системы порабощения (*enslavement*)» (6, 119). Исследовательница пишет, что персонажи нового мира описываются уже не как безликие «*man*» и «*niemand*», а в текст возвращаются «настоящие» люди с персональными именами, что служит, по ее мнению, знаком конца эры «человекомассы» (там же).

Нельзя согласиться полностью с такой трактовкой – в последней главе книги один из создателей новой цивилизации упоминает о «великой изначальной власти (*die große Urmacht*)» (1, 672) как силе, которая лежит в основе всех произошедших событий, всего мирового процесса. Человеку отведена роль необходимого элемента мироздания, без которого оно не может обойтись, но которым она всецело распоряжается.

Итогом всего романа становится идея всеилия власти, лежащей в основе всякого явления в природе и человеческом обществе, власть вечна, это стихия самого мира, его тайная пружина. Денлингер закономерно утверждает, что художественная задача Дёблина состоит в том, чтобы «описать (и вернуть) тотальность, целостность мира (*the totality of the world*)» (6, 118). Подобно тому, как певцы-сказители древности осмыслили свой мир в эпосе, так Дёблин хочет

быть певцом-сказителем нового времени.

В романе Дёблина можно найти эстетическое отражение понятий монизма, витализма и «философии жизни». Экспрессивные образы Дёблина, отмеченные эстетикой уродливого, монструозного, «жуткого», отражают понятия о человеческой массе, о единстве живой и неживой природы, психической и физической энергии, о всемогуществе техники. Дёблин рисует мир пронизанным «волей к власти». Образ человека заменяется образами трагических титанических персонажей-одиночек – «вождей» – и образами бесконечной людской массы. Анти-утопическая и сатирическая направленность книги, патографичность образов мира, переполненного монструозной властью, позволяет говорить о Дёблине как об одном из критиков зарождающегося тоталитаризма.

Философская виталистическая позиция Дёблина делает его социальную критику пессимистичной – монструозная власть бессмертна, а мир клонится к упадку. Даже полная гибель цивилизации, по логике романа, лишь положит начало новому циклу исторического процесса, новым формам репрессии. Природа и социальные отношения в философии Дёблина есть проявления одной стихийной «жизни». Образы монстров, объединяющие в себе признаки живого и механического, становятся в романе «Горы моря и гиганты» средством изображения трагических событий истории человека, а эстетика Дёблина – в философскую критику массового общества и технической цивилизации XX в.

Литература

1. *Дёблин А.* Горы моря и гиганты. М., 2011.
2. *Дёблин А.* Футуристическая словесная техника // Иностранная литература. № 4. 2011.
3. *Делёз Ж.* Кино. М., 2003.
4. *Пинтус К.* Начать с того... // Иностранная литература. № 4. 2011.
5. *Плеснер Х.* Ступени органического в человеке. М., 2004.
6. *Körpe W.* The critical reception of Alfred Döblin's major novels. N.Y., 2003.

В. П. Филатов (Москва, РГГУ)

Антропологический проект Карла Маркса (*)

Со времен Сократа, совершившего то, что иногда называют «антропологическим поворотом» в философии, проблема человека постоянно находилась в центре философских размышлений. Но не только философия пытается понять «загадку человека». Со своих позиций и собственными методами человека и его деятельность изучает целый круг социальных и гуманитарных наук – история и культурология, этнография и социальная антропология, психология и социология. Иногда их даже обобщенно называют «науками о человеке», поскольку они изучают различные стороны деятельности человека, а также продукты этой деятельности. К числу этих наук относится и экономическая наука, которая изучает хозяйственную деятельность человека и в которой сложилось свое представление о человеческой природе.

Модель «экономического человека», хотя и не всегда в отчетливом виде, присутствовала уже в классической политической экономии – в теориях А. Смита, Д. Рикардо, Истоки этой модели довольно разнообразны и идут от разных направлений философской, социально-политической, правовой и этиче-

ской мысли XVII–XVIII вв. Это, прежде всего, идущее от Т. Гоббса и глубоко разработанное Б. Мандевилем и самим Смитом представление о том, что в социально-экономической жизни люди действуют как «эгоистические индивиды», мотивированные только собственным интересом. Другой, менее явный исток модели «экономического человека» идет от утилитаристской этики, разработанной И. Бентамом. Впервые ясную и развернутую характеристику «экономическому человеку» дал Дж. С. Милль в очерке «Об определении политической экономии и о методе, свойственном ей» (1836 г.). «Политическая экономия, – пишет он, – рассматривает человеческое поведение в аспекте стремления к богатству и абстрагируется от любых проявлений человеческой страсти или побуждений, кроме тех, которые можно считать вечными антагонистами стремления к богатству, а именно – отвращения к труду и желания пользоваться в каждый данный момент удовольствиями» (6, 1026).

В понимании человека К. Маркс, как философ и как экономист, исходил из существенно иной традиции, чем британские экономисты с их приверженностью к эмпиризму и утилитаризму. Маркс здесь следовал Спинозе и Гегелю, сильное влияние на него также оказала антропология Фейербаха (7).

От первых он воспринял представление о человеке как деятельном творческом существе, преобразующим действительность и тем самым творящем самого себя и историю. При этом для него каждый индивид олицетворяет собою род, человечество в целом, отсюда идет его идея универсального человека, предназначение которого состоит в раскрытии всего спектра своих «сущностных сил».

От Фейербаха к Марксу перешла идея человека как целостного природного существа, а также концепция религиозного отчуждения, которой он придал более реальный социально-экономический смысл.

Несомненно, что Маркс и в собственно экономических произведениях, в том числе в «Капитале», опирался на эту философско-антропологическую основу. Анализ капиталистической экономики был для него одновременно анализом отчуждения человека, а критика капиталистической экономики была этически нагруженной критикой положения человека при капитализме. При этом его критика была направлена не столько против несправедливого способа распределения доходов, сколько против самого капиталистического способа производства, который ведет к отчуждению личности. Рабочего капитализм превращает из потенциально целостного человека в односторонний придаток машины. Капиталиста, который также не может избежать отчуждения, в раба своего капитала.

В результате главным мотивом Маркса вступало освобождение человеческой личности от многообразных форм отчуждения, присущих капитализму и поиск пути для восстановления и развития утраченной гармонии в отношениях человека с природой и другими людьми. Коммунизм в этом смысле означает освобождение от отчуждения, возврат человека к себе самому, его самореализацию как целостного творческого существа.

Отчуждение означает то, что человек в своем деятельном освоении мира и продуктах этой деятельности не узнает себя самого как первоисточника, как творца. Созданный им мир воспринимается как чуждый ему и подавляющий его. Отчуждение проявляется в целом ряде форм. Исходной является «овещест-

вление» – превращение социальных по своей природе связей и явлений в вещи, которые в этой форме противостоят и подчиняют себе человека. Отчуждение это также мера объективации и автономии социального. Это и утрата собственной сущности, когда речь идет о человеке или даже целом классе. Оно проявляется и в таких превращенных формах сознания, как товарный фетишизм, а также в том, что вместо целостных личностей люди в капиталистическом производстве выступают в качестве «характерных экономических масок» (3, 300, 307).

Маркс стремится показать, что эти различные формы «отчуждения» взаимосвязаны, в реальности они сливаются и усиливаются по мере развития капитализма, что подготавливает крах этого социального уклада и полное снятие отчуждения при коммунизме.

Важно отметить, что отчуждение это не только удел пролетария, личность которого разрушается в результате отчуждения труда, являющегося следствием разделения труда и превращения его в товар. И капиталистический предприниматель становится жертвой превращения производительных сил в элементы, которые он становится не в силах контролировать. Маркс пишет о «свойственном классу буржуазии товарном фетишизме», о том, что в «мире наизнанку», в котором живет буржуа, над ним властвует «господин Капитал». В процессе производства он выступает лишь функцией капитала, однако и вся остальная его жизнь подчинена ему. Если раньше, обладающий богатством человек видел в нем свою собственную силу, дающую возможность наслаждаться жизнью, то теперь этому «противостоит деловитый, трезвый, экономически мыслящий, прозаически настроенный, просвещенный насчет сущности богатства промышленник [...] Конечно, и промышленный капиталист тоже потребляет и наслаждается. Он отнюдь не возвращается к противоестественной простоте потребностей. Но его потребление и наслаждение есть только нечто побочное; оно для него – отдых, подчиненный производству; при этом оно рассчитанное, т. е. тоже экономическое наслаждение, ибо капиталист причисляет свое наслаждение к издержкам капитала. Таким образом, наслаждение подчинено капиталу, наслаждающийся индивид капитализирующему индивиду, тогда как раньше имело место обратное» (5, 138–139).

Потребность в деньгах становится для капиталиста единственной действительной потребностью, главным мерилом всего. Но деньги превращают все социальные связи в их противоположности, они вызывают «извращение и смешение всех человеческих и природных качеств», что «кроется в сущности денег как отчужденной, отчуждающей и отчуждающейся родовой сущности человека». Поэтому в мире капитала деньги «превращают верность в измену, любовь в ненависть, ненависть в любовь, добродетель в порок, порок в добродетель, раба в господина, господина в раба, глупость в ум, ум в глупость» (5, 149).

Вслед за Рикардо Маркс пишет о революционизирующей роли капиталистического предпринимателя в невиданном ранее развитии средств производства. Оценки же других его функций чисто негативные. А когда владелец капитала отходит от предпринимательской деятельности и нанимает для управления производством наемных директоров, «промышленных офицеров (управляющих, *managers*)» (4, 343), то он оказывается предателем исторического прогресса и потому вообще излишней фигурой.

В итоге получается, что капиталистическое общество не имеет исторических и моральных оснований для своего существования. Оно порождает условия тотального отчуждения. Независимо от того, к какому классу принадлежит человек, происходит разрушение его личности. Это общество не дает человеку реализовать свою природу – свободного, универсального и целостного существа.

Нужно отметить, что концепция целостного человека Маркса и его теория отчуждения в прошлом столетии имела немало приверженцев. В основном на этот круг идей опирался западный неомарксизм от Лукача до теоретиков Франкфуртской школы. И в нашей стране было немало сторонников такого «гуманистического прочтения» Маркса. И на самом деле, трудно возражать против идеала универсального творческого человека. Нечто подобное можно найти и в размышлениях о человеке философов, далеких от марксизма. Однако мало кому из них приходила в голову мысль о том, что этот идеал человека необходимо реализовать в не столь отдаленном будущем, да еще в массовом порядке. Помимо этого, совершенно не оправдан оптимизм Маркса в том отношении, что именно ход экономического развития способен создать такие условия, при которых человек будет беспрепятственно реализовывать все свои универсальные сущностные силы. Непонятно также, каков будет характер труда или шире деятельности, которая позволит это сделать.

Молодой Маркс высказывался об этом красиво, но весьма туманно. Можно привести такой известный фрагмент, своего рода «мысленный эксперимент», описывающий совместную деятельность людей, в которой нет отчуждения: «Предположим, что мы производили бы как люди. В таком случае каждый из нас в процессе своего производства двояким образом утверждал бы и самого себя и другого: 1) Я в моем производстве опредмечивал бы мою индивидуальность, ее своеобразие, и потому во время деятельности я наслаждался бы индивидуальным проявлением жизни, а в созерцании от произведенного предмета испытывал бы индивидуальную радость от сознания того, что моя личность выступает как предметная, чувственно созерцаемая и потому находящаяся вне всяких сомнения сила. 2) В твоём пользовании моим продуктом или твоём потреблении его я бы непосредственно испытывал сознание того, что моим трудом удовлетворена человеческая потребность, следовательно, опредмечена человеческая сущность, и что поэтому создан предмет, соответствующий потребности другого человеческого существа [...] Мой труд был бы свободным проявлением жизни, наслаждением жизнью. При предпосылке частной собственности он является отчуждением жизни» (5, 35–36).

Из этого высказывания видно, что ради преодоления отчуждения Маркс готов пожертвовать не только таким институтом, как частная собственность, но и всеми элементами рынка и, более того, по сути, устранить экономическую деятельность как таковую. Известный экономист Ф. Г. Уикстид отмечал, что отношения между людьми являются собственно экономическими, когда действует принцип «не-гьюизма» (не-Ты), т. е. когда человек не принимает в расчет конкретные интересы других, не действует из соображений любви, дружбы и аналогичных ценностей.

На что может все же походить описанное Марксом «человеческое», «неотчужденное» производство. Конечно, можно представить, что некий художник

пишет для некоего конкретного музыканта картину, при этом он «опредмечивает» в полотне всю свою богатую индивидуальность. В ответ этот музыкант, удовлетворив созерцанием картины свою подлинную человеческую потребность в прекрасном, сочиняет для этого художника музыкальное произведение. Для таких творцов их деятельность, действительно была бы свободным, неотчужденным проявлением жизни.

Но люди должны помимо потребления такого рода произведений, в которых человек может достаточно полно воплотить свои сущностные силы, еще что-то есть, надевать какую-то одежду. Как в производимых башмаках человек может опредметить свою индивидуальность во все ее своеобразии? Поскольку разделение труда неизбежно ведет к отчуждению человека от его универсальной сущности, то неотчужденным в данном случае оказывается некий счастливый ремесленник в традиционном обществе, который тачает башмаки от начала и до конца, не ограничивая свои функции только изготовлением подметок. Он будет «цельным», неотчужденным производителем, особенно когда создает башмаки для конкретного «ты», а не везет их на местный рынок. Здесь можно отметить, что и сам Маркс в своей критике «капиталистического отчуждения» иногда отмечал, что в предшествующих капитализму обществах труд не был отчужденным и преобладали личностные, а не отчужденные вещные, товарно-денежные связи между людьми.

Между тем совсем не очевидно, что такой «целостный» ремесленник был более счастливым, чем наемный рабочий, что труд для него был «свободным проявлением жизни». Хотя докапиталистические общества не были «обществами отчуждения», они были обществами сословными, в которых статусы людей были достаточно жестко закреплены. А это безжалостно расточало потенциальные возможности работников, в том числе творческие. Совсем не обязательно, что сын такого целостного башмачника тоже был склонен к этому делу, но он был практически обречен быть только башмачником. В капиталистическом обществе человек тоже далеко не всегда находит работу себе по вкусу, но возможности выбора здесь неизмеримо большие. Рынок создал не только разнообразие потребительских товаров и услуг, но и огромное разнообразие профессий и рабочих мест.

Философско-экономическая антропология Маркса так и не дала ясного ответа на вопрос, какого рода деятельность будет носить неотчужденный характер и будет соответствовать универсальной и целостной природе человека. Р. Арон отмечал, что по этому вопросу «у Маркса, в сущности, наблюдается колебание между двумя отчасти противоречивыми тезисами. Согласно одному из них, человек реализует свою человечность в труде, и именно освобождение труда ознаменует гуманизацию общества. Но у Маркса есть и другая концепция, по которой человек подлинно свободен лишь вне труда. Согласно этой второй концепции, человек реализует свою человечность лишь по мере того, как в достаточной степени сокращается продолжительность труда и он получает возможность заниматься иным, помимо труда, делом. Можно, конечно, сочетать оба тезиса, утверждая, что подлинная гуманизация общества, прежде всего, предполагает гуманизацию условий труда и одновременное сокращение продолжительности труда, достаточное для того, чтобы досуг позволил читать

Платона» (1, 183).

Туманность в этих достаточно важных вопросах обернулась тем, что в дальнейшем теоретики марксизма обычно просто утверждали, что после социалистической революции общество неизбежно предоставит всем своим членам возможность проявления всех способностей. В результате осуществится мечта о полном физическом и духовном развитии каждой личности, раскрытии во всех людях всевозможных талантов. Как писал в 1920-е гг. в своей книге «Литература и революция» Л. Троцкий в социалистическом обществе «средний человеческий тип поднимется до высот Аристотеля, Гете или Маркса. А новые вершины поднимутся выше этого уровня». Известен так же спор, который произошел в эти же годы на Первом всероссийском психологическом съезде между Н. И. Бухариным и великим физиологом И. П. Павловым. Бухарин призывал психологов включиться в великое дело создания «нового человека» со всеми отмеченными здесь характеристиками. На это Павлов возразил, что существующая наука о человеке вряд ли сможет помочь в создании такого необыкновенного человека. В ответ Бухарин назвал науку, которой занимался Павлов (Нобелевский лауреат!) «лилипутской» и заявил, что только марксизм и построенные на его основе психология и другие науки о человеке способны решить эту задачу.

Еще раз вернемся к центральному для Маркса понятию «отчуждение», но уже с другой стороны. Как уже отмечалось, начальным, базисным элементом отчуждения является «овеществление», которое рассматривается Марксом в его ранних работах. Затем это понятие получило развитие в концепции «товарного фетишизма» в «Капитале», в его трактовке денег как овеществлении социальных связей и ряде других идей. Маркс считал, что в принципе возможно общество, в котором не будет овеществления социальных связей, в котором, как он писал, воцарятся «прозрачные и разумные отношения между людьми».

Но возможно ли такое общество? Известно, что классик социологической мысли Э. Дюркгейм считал объективным и потому похожий на «вещный» характер социальных связей и явлений необходимым условием существования общества и возможности его познания. Это выражалось в его знаменитом утверждении «социальные факты это вещи».

Можно указать и на современные исследования, показывающие важность процесса овеществления для существования общества. Например, известные социологи П. Бергер и Т. Лукман в работе «Социальное конструирование реальности» убедительно показывают, что процессы овеществления являются, по сути, онтологической предпосылкой образования всего институционального порядка общества. В своей работе они пользуются английским эквивалентом понятия «овеществление» «реификация». «Реификация означает как то, что человек может забыть о своем авторстве в деле создания человеческого мира, так и то, что у него нет понимания диалектической связи между человеком-творцом и его творениями. Реифицированный мир, по определению, мир дегуманизированный. Он воспринимается человеком как чуждая фактичность, как *opus alienum*, который ему неподконтролен, а не как *opus proprium* его собственной производительной деятельности. Из нашего предыдущего обсуждения объективации должно быть понятно, что по мере становления объективного

социального мира, возможность реификации никогда не исчезает» (2, 146).

Овеществление, реификация происходит и на дотеоретическом, и на теоретическом уровнях сознания. Было бы ошибкой сводить понятие реификации к мыслительным конструкциям интеллектуалов. В этом плане Бергер и Лукман отмечают очень важный пункт: «Реификация присутствует в сознании самого обычного человека, что имеет большое практическое значение. Было бы ошибкой толковать реификацию и как искажение первоначального, нереифицированного восприятия социального мира, как своего рода когнитивное отпадение от благодати. Напротив, доступные нам этнологические и психологические данные доказывают обратное, а именно что первоначальное восприятие социального мира было весьма реифицировано как филогенетически, так и онтогенетически» (2, 147–148). Нетрудно видеть, что это подрывает убеждение Маркса в том, что, во-первых, возможно общество без овеществления, и, во-вторых, что только в капиталистическом обществе в отличие от более ранних обществ феномены овеществления приобрели значительное распространение.

Подводя итог своему анализу, социологи отмечают: «И институциональный порядок в целом, и отдельные его части можно понять в терминах реификации» (2, 148). Из этих доводов, если с ними согласиться, следуют очень важные для нашей темы выводы. Требуя уничтожения отчуждения и овеществления социальных связей, Маркс фактически призывает к устранению любых социальных институтов. Но очевидно, что общество не может существовать без институтов без устойчивых, привычных, типичных, обрастающих символической и материальной плотью форм взаимодействий людей. Если довести эту мысль до логического конца, то получается, что преодоление овеществления возможно только при разрушении не какого-то конкретного общества, например, капиталистического, но и общества как такового. У Маркса нет такого радикального вывода, однако если вспомнить, что он считал необходимым для преодоления отчуждения и освобождения «целостного человека» разрушение таких фундаментальных социальных институтов, как собственность, рынок, деньги, государство и даже семья, то неясно, что, собственно говоря, останется от общества в рисунке им будущем.

Все это показывает, что антропологическая концепция Маркса содержит неустраняемые и трудно разрешимые проблемы и противоречия. Ее нельзя назвать ложной в буквальном смысле, поскольку она является по преимуществу философской, а к философским концепциям нельзя применять обычные критерии истинности и ложности. Однако, приведенные аргументы, по нашему мнению, свидетельствуют, во-первых, о том, что она, несмотря на весь ее гуманистический пафос, является непродуктивной, рисующей нереальный образ человека. Во-вторых, ее погружение в социальные реалии и ее применение в рамках экономического учения привело Маркса и его последователей ко многим очень сомнительным выводам.

Примечания

(*) Работа выполнена при поддержке РГНФ. Проект 11-03-00015а.

Литература

1. Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1993.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995.

3. Мамардашвили М. К. Анализ сознания в работах Маркса // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1990.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42.
6. Милль Дж. С. Основы политической экономии с некоторыми приложениями к социальной философии. М., 2007.
7. Фромм Э. Концепция человека у К. Маркса // Фромм Э. Душа человека. М., 1992.

С. Фолнович (Москва, РГГУ)

Положение языка и философское мышление в Хорватии в 90-х гг. XX века

Тема моего сообщения – вопрос о положении философии 90-х гг. XX в. в Хорватии. В нем я анализирую позицию хорватского философского сообщества времен развала Югославии и войны в Хорватии, Боснии и Герцеговине и обобщаю вывод, что стремление к хорватской самостоятельности не ограничивалось лишь утверждением политических границ. Национальное измерение в то время имело всё: и язык (из сербо-хорватского превратившийся в хорватский, из которого теперь хотели убрать все слова с «сербским призвуком» и заменить их на «чисто хорватские»), и философия (которая, как казалось, наконец-то, освободилась от политической и идеологической тяжести и могла теперь свободно и самостоятельно развиваться). А развивалась она преимущественно в направлении национальной философии, что, в данном случае, означало различие хорватской и сербской философии, доказательство того, что они прошли совершенно разные стадии развития, утверждение тезиса, что такого явления, как югославская философия, вообще не существует. Анализируя тексты, опубликованные в 90-х гг., можно заметить, что большое их количество посвящено исследованию хорватского философского блага, поскольку философия имеет задачу «ввести хорватский народ в круг самосознающих культурных народов [...], это наш долг перед богатым хорватским философским благом, которое лучше всего свидетельствует о неоспоримом факте, что хорваты уже столетиями находятся среди самосознающих европейских народов» (1, 285). Такая потребность объясняется тем, что в Хорватии не было возможности изучать в университетах историю хорватской философии. Ее заброшенность особенно замечается после Второй мировой войны, когда начинает доминировать марксистская философия (1, 285). Исследуются такие темы, как хорватское философское наследие, усилия по созданию хорватской философской терминологии, национальная философия (6; 7; 9). Проблематичными здесь являются не названия текстов и их темы, а точки зрения, с которых эти тексты написаны.

Несколько слов о положении языка. В 90-е гг. на Западных Балканах происходит возникновение новых национальных государств, которые разделились между собой не только политическими границами, но и языками. Сегодня на Западных Балканах говорят на сербском, хорватском, боснийском и черногорском языках. Хорватский язык в 90-е гг. проходит своеобразное «очищение», которое, как указывает С. Кордич, осуществлялось на двух уровнях. Первый уровень – это институт языкового учительства, связанный со СМИ или издательствами. Второй уровень – это массовая языковая истерия. Люди стали кон-

тролировать бытовой язык в обыденной жизни, в ежедневных разговорах задумываясь о том, является ли определенное слово в достаточной мере хорватским или нет (5, 41). Язык стал играть важнейшую роль в самоутверждении национального государства: «Хорватский язык (литературный и стандартный) служит выражению своей культуры и цивилизационным потребностям своего исторического и народно-языкового сообщества. Для хорватов он функционирует совершенно таким же образом, как функционирует собственный язык для любого народа. Его угнетение или дискриминация представляли бы дискриминацию хорватов» (3, 42). Мой тезис, что разделение хорватского и сербского языков имеет своей причиной, в первую очередь, утверждение самоидентичности национального государства, подтверждает и следующее высказывание Хорватской академии наук и искусства: «Хорватский и сербский являются стандартными языками, равно как и боснийский и черногорский, если их стандартизировать как специальные языки. Хотя генетически они в значительной степени близки (они стандартизованы на близких диалектах), и в большинстве случаев носители данных языков понимают друг друга, все-таки речь идет о разных, с точки зрения культуры и стандартов, стандартизированных литературных языках. Использование их выражает принадлежность к разным национальным культурам, и поэтому навязывание одного языка носителям другого языка является дискриминацией их культуры. Поэтому вопрос генетического родства данных языков может быть, с одной стороны, академическим вопросом (с точки зрения их генезиса), но, с другой стороны, также и прагматическим вопросом (с точки зрения их понятности). Однако ответ на этот вопрос не отвечает на вопрос о различии литературных и стандартных языков и не может связываться с правовым вопросом отсутствия дискриминации культурной идентичности и языка хорватского народа в Хорватии и Европе, или государствообразующих народов в Боснии и Герцеговине. [...] Если бы какого-нибудь хорвата заставили говорить «*pozorište, kiseonik, sijalica, defile*» и было бы запрещено сказать: «*kazalište, kisik, žarulja i mimohod*», тогда бы этим отрицалась и дискриминировалась их культурная, научная, техническая и цивилизационная особенность» (3, 46–47). До сих пор продолжают дискуссии по поводу сербского и хорватского языков – можем ли мы говорить, что это два отдельных языка, или же мы имеем дело с полицентричным стандартным языком (*)? Касательно этого вопроса в Хорватии мы можем говорить о двух течениях: одно рассматривает хорватский язык как «особый язык, отличный от сербского и от боснийского» (3), а другое утверждает, что речь идет о едином, но полицентричном языке (5, 17). Полицентричный стандартный язык «определяется как язык с несколькими национальными стандартными вариантами, которые в определенных пунктах отличаются между собой, но не в такой степени, чтобы образовать самостоятельные языки, например, английский (британский, американский, австралийский, стандартный английский и т. д.), немецкий (немецкий, австрийский, швейцарский, стандартный немецкий), португальский (португальский, бразильский, стандартный португальский) [...]». Из данного определения видно, что каждый полицентричный язык является стандартным языком, и что его варианты стандартны, что они связаны с нацией и что между вариантами существует разница, но не такая, чтобы говорить о разных языках» (4, 85). Хорватская акаде-

мий наук и искусств утверждает, что «хотя хорватский язык генетически родственен с сербским, боснийским и черногорским, хотя носители данных языков понимают друг друга, хорватский язык является стандартизированным литературным языком, а на систематической основе правовое регулирование устанавливается только для стандартизированного языка, особого и независимого от сербского и других родственных языков (в той мере, в какой они стандартизованы)» (3, 42). В Хорватии имеется множество примеров официальной языковой политики – «из библиотек изымаются книги, написанные на кириллице, публикуются журналы с языковыми советами, в хорватский парламент вносится законопроект, предлагающий языковую полицию, а в хорватские СМИ вводятся новые языковые формы, чтобы контролировать чистоту собственного языка» (5, 20).

Рассмотрим ключевые мысли одного из философских текстов, опубликованных в 90-х гг. в Хорватии. Франьо Зенко (**) в статье «Что означает “философия одного народа”?» (9, 876) выдвигает следующий главный тезис: «каждой философии нужно основание в языке, традиции, народе» (9, 876). Поэтому для него, как занимающегося историей хорватской философии, «философия невозможна как южнославянская, а возможна только как национальная – хорватская, сербская» (9, 877). Зенко отрицает, что когда-либо существовала югославская (южнославянская) философия, и аргументирует свою позицию так: «Во-первых, название «типично южнославянский» никогда не относилось к какому-либо «южнославянскому народу» или к какой-нибудь «южнославянской нации», ибо внутри бывшего федеративного государства не существовало ни одного народа, ни одной нации, а было несколько народов или наций со своими более или менее самостоятельными республиками, которые примерно 70 лет жили в общем многонациональном государстве Югославия. Во-вторых, поскольку «южнославянство» хотя и является давней идеей, насчитывающей более полутора столетия, но оно никогда не стало национальным принципом одной нации с собственным языком, с одним собственным государством и культурной историей» (9, 877). Автор приводит факты, подкрепляющие существование «национальной философии»: так, «история философии и филологии официально представлялась в „Энциклопедии Югославии“, например, не по народам, а по национально-государственным республикам, таким как Сербия, Хорватия и Словения. Позже, например, во втором издании „Энциклопедии Югославии“ (1986), введена интересная новация. В энциклопедическом описании „развития философии у южнославянских народов“ попытались сделать общее введение, несмотря на очевидный факт, что развитие философии „у южнославянских народов“ не развивалось одинаковым образом» (9, 877). В защиту существования хорватской философии автор статьи приводит случай, когда Михайло Маркович (***), самый известный сербский философ, принадлежащий к группе Праксис, а сегодня – «главный идеолог социалистической (бывшей коммунистической) партии Милошевича в Сербии» (9, 879), поместил в статье «*Yugoslav philosophy*» в «*The Encyclopedia of philosophy*» двух великих хорватских философов – Франю Петрича (****) и Йосипа Руджера Бошковица (*****) – не в главу «Хорватия», а в «исторически сфальсифицированной всеюжнославянской главе „*Medieval period*“. Там стоит буквально следующее: „Самый оригинальный югославский философ в то время был Франя Петрич, один из величайших югославских фи-

лософов и ученых – Руджер Бошкович“. Это выражает государственно-политическую и коммунистически-идеологическую тенденцию „национально“ гомогенизирующей югославизации в течение последних пятидесяти лет, что особенно отразилось на языковой попытке „сербохорватской“ или „хорватско-сербской“ унификации» (9, 879). Все аргументы, которые автор выдвигает в пользу национальной философии, кажется, только утверждают, что хорватская философия не являлась и не является частью южнославянской философии. Но можно ли и в самом деле поместить философию в определенные национальные рамки? В статье автор также отмечает, что марксистская философия в Югославии развивалась под политико-идеологическим влиянием. Не признал ли автор тем самым, пусть и косвенно, что на сегодняшний день то же самое происходит с философией и в Хорватии?

Рассмотрим другой случай, произошедший в хорватском философском обществе в 1992 г. В «Философских исследованиях» за 1992 г. была опубликована вводная статья на тему «Постмодерн и азиатские философии» (8, 79). В данной статье редколлегия журнала объясняет, почему не может опубликовать статьи двух авторов из Сербии, отвечая на письмо с требованием разъяснений от Рады Ивекович (*****). Последняя неофициально узнала о том, что «в хорватской публикации не будут опубликованы статьи Мирка Гаспари и Душана Пайина. [...] Сложно представить, что „Философские исследования“ могли бы опубликовать непрофессионально сокращенную версию, и чтобы о том не предупредили CIPh [...] Если бы авторов предупредили о таком поступке, возможно, они и не захотели бы, чтобы их тексты были опубликованы в контексте „этнической чистки“ философии [...] CIPh во французской публикации исключило бы примечание о сотрудничестве с „Философскими исследованиями“, и, может быть, выразил бы свое отношение к поступку редколлегии „Философских исследований“. Полагаю, что такой поступок не свидетельствует в благоприятном свете заграницей о возможности демократии и культуры в Хорватии» (8, 80-81) (*****). Свой поступок редколлегия объясняет резолюцией 757 Совета безопасности ООН, «в которой идет речь об эмбарго в отношении Сербии и Черногории и исключении их спортсменов из соревнований в других странах, а также о прекращении научного сотрудничества по пункту 8 с: „Прекратить научное и техническое сотрудничество, а также и культурный обмен и визиты, которые включают в себя людей или группы под спонсорством СРЮ (Сербии и Черногории) либо являющихся ее представителями“. Поэтому Министерство науки, технологии и информатики Республики Хорватии приняло решение принять Резолюцию 757 [...] Из-за этого решения невозможно будет опубликовать приложение двух авторов из Сербии. Это нельзя воспринимать как неколлегиальный поступок к коллегам, про которых мы не знаем, застряли ли они в политическом смысле в сегодняшней тоталитарной, милитаристской и холокостичной политике Сербии и Черногории и их СРЮ. Решение не принято из-за них лично. Здесь нет „этнической“ коннотации, поскольку это не относится к сербам из Хорватии» (8, 84) (*****). Относительно двух сербских авторов Рада Ивекович, однако, подчеркнула: «Если такой запрет существует, то позвольте обратить Ваше внимание на один аспект этого нонсенса: коллега Мирко Гаспари, чей текст также оказался под ударом, словенец по происхождению, с британ-

ским паспортом и гражданством. Этим я не хочу сказать, что его нужно опубликовать, а Душана Пайина – нет, а лишь то, что такое решение, если оно существует, принял некультурный человек, решающий о культуре» (2, 84).

Итак, насколько правомерно выдвинутое в этой статье утверждение, что в Хорватии язык и философская мысль играют большую роль в утверждении национального государства? Подводя итоги, можно сказать, что пуризм является одним из важнейших элементов национализма, ибо «учит, что все следует классифицировать как хорватское или нехорватское, и все, что якобы происходит из собственной нации, провозглашается хорошим, а все, происходящее из других наций, провозглашается плохим и вредным» (5, 20). Одно из самых долгосрочных последствий языкового пуризма – это «ограничение языка, с помощью которого можно поработить всю человеческую креативность» (5, 20). Что касается философии, то главная задача хорватских историков философии – это исследование истории хорватской философии с аргументацией в пользу существования национальной философии. Но, к сожалению, национальная философия 90-х гг. в Хорватии означала отрицание всякой связи с сербской философской мыслью. Языковой пуризм при «национализации» философии – это ясный показатель кризиса общества, чьи последствия нам еще предстоит исследовать

Примечания

(*) Франьо Зенко (р. 1931) – хорватский философ и политик. Автор хрестоматий «*Starija hrvatska filozofija*» и «*Novija hrvatska filozofija*».

(**) Кордич Снежана в своей книге «Язык и национализм» дает определение полицентричного стандартного языка, как его определили Клин, Фернандез и Мур в статье «Коммуникативные стили в ситуации контакта: два немецких многообразия в третьей стране»: полицентричность означает, что одним языком говорит несколько наций в нескольких государствах, и что каждое из этих государств имеет свой национальный вариант.

(***) Михайло Маркович (1923–2010) – сербский философ марксистско-гуманистической ориентации. Являлся членом Совета известного философского журнала «Праксис». Был одним из основателей и идеологов Сербской социалистической партии. Автор произведений: «*Filozofski osnovi nauke*», «*Dijalektička teorija značenja*», «*Formalizam u savremenoj logici*», «*Determinizam i sloboda*», «*Kritička društvena nauka*», «*Humanistički smisao društvene teorije*», «*Etika i politika*».

(****) Франьо Петрич (1529–1597) – хорватский философ, антиарисоттелик, неоплатоник. Жил и работал в Италии. Его главным произведением считается «Новая всеобщая философия» (*Nova de universis philosophia*).

(*****) Иосип Руджер Бошкович (1711–1787) – философ, математик, физик из Дубровницкой республики. Произведения: «*De maculis solaribus*», «*De circulis oscillatoribus*», «*De viribus vivis*», «*De cometis*», «*De aestu maris*», «*De lumine*», «*Elementa matheseos universae*», «*Theoria philosophiae naturalis ad unicam legem virium in natura exisistentium*».

(*****) Рада Ивекович (р. 1945) – родившаяся в Загребе философ, индолог, феминистка.

(*****) CIPh – *College International de Philosophie*.

(*****) СРЮ – Союзная республика Югославия (1992–2003).

Литература

1. *Barišić P.* Hrvatska filozofija – tradicija i suvremenost // *Filozofska istraživanja*. 1992. № 2.
2. *Iveković R.* Pismo uredništvu Filozofskih istraživanja // *Filozofska istraživanja*. 1992. № 1.
3. Izjava Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti o položaju hrvatskoga jezika // *Jezik*. 2005. № 2.
4. *Kordić S.* Policentrični standardni jezik. Jezični varijeteti i nacionalni identiteti. Zagreb, 2009.
5. *Kordić S.* Jezik i nacionalizam. Zagreb, 2010.
6. *Posavac Z.* Jezik i estetička terminologija. Umjetnost i jezikoslovlje u funkciji destrukcije života i duhovnosti // *Filozofska istraživanja*. 1993. № 4.
7. *Schiffler Lj.* Značenje hrvatskog filozofskog nasljedja // *Filozofska istraživanja*. 1992. № 2.
8. *Uredništvo.* Postmoderna i azijske filozofije // *Filozofska istraživanja*. 1992. № 1.
9. *Zenko F.* Što znači: «filozofija jednog naroda» // *Filozofska istraživanja*. 1992. № 4.

Г. И. Чернавин (ун-ты Тулузы, Вунперталя, Санкт-Петербурга)

Феноменологическое учение об установке и взвешенное состояние

1. Введение

В этой статье я хотел бы рассмотреть ряд проблем, возникающих в рамках феноменологического учения об установке. Первый блок проблем будет относиться к формальной теории установки, тогда как второй проблемный блок будет связан со специфическим модусом осуществления собственно феноменологической установки. С самого начала сформулирую основные тезисы статьи:

I.a. На основании рукописей Гуссерля 1930–1935 гг. возможно реконструировать идею общего источника естественной и феноменологической установок, обе они рассматриваются как:

– модусы трансцендентальной способности занимать то или иное доминирующее состояние (*Zuständlichkeit*) (10, 153–156);

– модусы горизонта здесь-бытия (*Daseinshorizont*) (10, 222–227).

I.b. Установка (естественная или феноменологическая) может быть рассмотрена как модус осуществления жизни сознания; изменение установки можно понимать как модификацию этого способа осуществления.

II.c. Специфический модус осуществления феноменологической установки может быть охарактеризован как принятие взвешенного состояния, буквально – состояния «парения» между:

– действительностью и проблематической возможностью;

– конечным и бесконечным;

– определенным и неопределенным;

– согласованностью и рассогласованием.

II.d. Посредством взвешенного состояния между бытием и видимостью, феноменолог переходит от модуса осуществления «просто-напросто сущее» к модусу осуществления «лишь феномен» или «лишь явление».

2. Формальная теория установки

Попытки зафиксировать смысл установки в феноменологии Гуссерля посредством «установки интереса» (или внимания), «тематической», равно как и «волевой» установки (22), кажутся мало удовлетворительными; они касаются частных модусов сознания и предполагают, что мы заранее знаем, что такое «установка». Я хотел бы предложить альтернативную интерпретацию феноменологического учения об установке, которая опиралась бы на исследование трансцендентальных модусов осуществления «жизни» сознания.

Тезис а. Естественная и феноменологическая установки могут быть возведены к общему источнику: к трансцендентальной *Zuständigkeit* или к *Daseinshorizont*.

Естественная установка также является трансцендентальной (10, 489–490), или, точнее, естественный опыт является одним из трансцендентальных модусов (2, 90). Этот тезис звучит провокативно, но он достаточно важен, т. к. отсылает к более общему утверждению: когда в рабочих рукописях 1930–1935 гг. Гуссерль предлагает распознать в естественной и феноменологической установках различные трансцендентальные модусы, он хочет возвести их к определенному общему источнику. У него можно найти, по крайней мере, два эскизных определения этого источника: в терминах «трансцендентальной *Zuständigkeit*» (10, 153–156) и в терминах «*Daseinshorizont*» (10, 222–227).

Согласно первому наброску, учение об установке описывает модусы трансцендентальной *Zuständigkeit* – расположенности занимать то или иное доминирующее состояние. Гуссерль определяет естественную установку как частный модус этой *Zuständigkeit*, в котором нечто относительное полагается как абсолютное – а именно, аподиктичность существования мира (16). Так, естественная установка есть «модус трансцендентального Я, которое, настроенное таким образом, объективирует себя, испытывает опыт как Я-человек и испытывает опыт мира» (10, 156), (см. также (15, 40)). В рукописях этого периода, само-объективация трансцендентального Я мыслится в терминах «зашоренного восприятия (*Scheuklappenauffassung*)» (10, 23), ограничения «поля зрения»: определенным аспектам опыта (например, так называемой действительности) отдается предпочтение, в ущерб другим (например, сфере оттенков).

Другая попытка определить общий источник двух установок, отталкивается от такого достаточно эклектичного выражения, как «трансцендентальное *Dasein*» (4, 460; 6, 404; 9, 153, 227). По Гуссерлю, *Dasein*, претендующее на существование в «действительности» (в рамках *Daseinshorizont* мирского или человеческого Я (10, 224)), характерное для естественной установки (10, 394), является только частным модусом, лишь одной возможностью среди способностей и возможностей *Dasein* трансцендентального Я. Феноменологическая установка мыслится, как более широкий модус этого *Dasein*. Горизонт *Vermöglichkeiten* этого *Dasein* («трансцендентальное бытие или жизнь» (4, 84)) с его модусами или формами – даже если мы рассматриваем эту модель как эклектичную, противоречивую и неудачную, она, тем не менее, остается интересной: она показывает намерение Гуссерля описать общий источник двух установок.

Мы говорим о естественной и феноменологической установках как трансцендентальных модусах, но по отношению к чему они являются модусами? Ни

трансцендентальная *Zuständlichkeit*, ни горизонт *Vermöglichkeiten*, принадлежащий *Dasein*, предложенные в качестве гипотез не отвечают на этот вопрос со всей определенностью: обе они кажутся своего рода расположенностями заниматься то или иное состояние, реализовывать ту или иную возможность, но они далеки от того, чтобы составить устойчивый фундамент для установок. Перед нами специфическая ситуация: Гуссерль пытается помыслить модусы без субстанции. Это не так абсурдно как кажется на первый взгляд. На деле эти модусы соотнесены с чем-то: с процессом осуществления «жизни» сознания.

Мой следующий тезис: установка (будь то естественная или феноменологическая) может рассматриваться как специфический модус осуществления (*Vollzugsmodus*) (10, 9, 183, 487).

Тезис б. Установка есть модус осуществления жизни сознания; смена установки представляет собой модификацию этого осуществления.

О чем именно идет речь, когда мы говорим об осуществлении? Гуссерль использует это понятие в широком смысле исполнения активности сознания (7, 371). В случае феноменологического изменения установки речь идет о модификации осуществления бытийной значимости (10, 39).

Модус осуществления естественной установки представляет собой зашоренное восприятие (*Scheuklappenauffassung*) (10, 23) или «прямо-здесь-бытие (*Geradehin-Dasein*)» (10, 94), трансцендентальный модус, для которого характерно «осуществление просто-напросто (*schlichte Vollzug*)» (10, 347, 351, 464). Он рассматривается Гуссерлем как «прото-модальный»: *Ur-doxa*, естественная вера в мир, предшествует модализированиям в качестве «нормального» и устойчивого фундамента (10, 348–349). Естественная установка может быть определена как последовательный хабитус осуществления (13, 13) непосредственно проживания (*Dahinleben*) (10, 182, 204) в мире, понятом как действительность.

Модус осуществления феноменологической установки состоит в выведении-из-осуществления (12, 348) бытийной веры и он означает возвращение к трансцендентальному Я, конституирующему мир (13, 348). Феноменолог должен избавиться от шор само собой разумеющегося, чтобы раскрыть «трансцендентальное осуществление» (10, 490): заключение в скобки бытийной значимости не является целью в себе, оно служит обогащению опыта аспектами, заслоненными генеральным тезисом естественной установки. Подвешивание одного этого тезиса делает видимым, что «естественное имеет трансцендентальный горизонт» (10, 75): горизонт возможных объективаций трансцендентальной субъективности.

Смена установки есть модификация осуществления. Так, и проблема смены установки оказывается не чисто логической проблемой, а скорее проблемой осуществления (14, 28). Феноменологическое эпохé – это последовательное преобразование (10, 347–348, 487–490) модуса осуществления апперцепции мира (2, 178), которое затрагивает не содержание актов сознания, а только импликацию значимости бытия (10, 347).

Но недостаточно определить эту модификацию осуществления только негативным образом как воздержание от со-осуществления веры в существование мира (10, 80). Феноменологический метод предполагает и учреждение нового модуса осуществления (см. прим. в (2, 178)). Финк подчеркивал эти два аспекта

в рассуждении о «динамическом характере осуществления феноменологического эпохё» (2, 173): чередовании фаз воздержания от осуществления бытийной веры и «производства» нового модуса осуществления «жизни» сознания.

Есть возможности и позитивного определения феноменологической модификации осуществления: после заключения в скобки мир «последовательным образом остается во взвешенном состоянии (буквально – „парит (*schwebt*)“» (4, 476). Сама операция эпохё понималась Гуссерлем как помещение во взвешенное состояние. Эта модификация характера осуществления вводит момент «взвешенности» («парения») в каждый акт сознания и является интенсификацией опыта осуществления (3, 50). Под «интенсификацией» в этом контексте, можно понимать «обогащение» актов сознания посредством сферы потенциальностей, бесконечности оттенков, горизонта возможных определений, хрупкости их согласованности.

3. Модус осуществления феноменологической установки

Итак, теперь я попытаюсь охарактеризовать специфику собственно феноменологического способа осуществления жизни сознания.

Тезис с. Модус осуществления феноменологической установки есть приведение во взвешенное состояние между: действительностью и проблематической возможностью; конечным и бесконечным; определенным и неопределенным; согласованностью и рассогласованием.

Мы переходим от естественной к трансцендентально-феноменологической установке, заключая в скобки генеральный тезис естественной установки. Но есть ли у феноменологической установки нечто вроде генерального тезиса? Возможно, что такого руководящего тезиса и нет, но определенно есть руководящая активность, определяющая направление работы. Следовало бы более детально определить эту «исходную активность» (14, 28) или тот модус осуществления, который определяет эту установку. Общую структуру такой феноменологической активности можно, на мой взгляд, увидеть в том, как работают три феноменолога: Эдмунд Гуссерль, Ойген Финк и Марк Ришир. Для них «рассматривать феномен в качестве феномена» значит: привести его в специфическое состояние, которое у Гуссерля характеризуется как парение (*Schwebe*) между бытием и не-бытием (или между бытием и видимостью) (4, 406; 10, 420; 11, 74–75; 10, 329, 641; 11, 784), у Финка – как колебание (*Schwungung*) (1) между онтическим и ме-онтическим (или между миром и истоком мира), у Ришира – как мерцание (*clignotement*) между явлением и исчезновением (18, 110; 19, 33). Привести явление в состояние «парения», «колебания», «мерцания» – это возможное описание феноменологического модуса осуществления. Сосредоточимся на гуссерлевом мотиве «парения» (или взвешенного состояния).

Что значит «парение» между бытием и не-бытием (равно как и между бытием и видимостью) после заключения в скобки бытия? Речь идет о промежуточном состоянии между аппроксимативным идеалом существования в действительности и фикцией трансцендентальной видимости (чисто идеальной возможностью несуществования мира), о промежуточном состоянии, где разыгрывается наш опыт, т. к. два упомянутых крайних случая недостижимы. Внимательное чтение текстов Гуссерля позволяет уточнить это состояние «парения»

(взвешенное состояние) между бытием и не бытием в соответствие с четырьмя содержательными аспектами:

I. Все, что дается посредством явлений, все, что модализируемо, всегда обладает той или иной степенью полноты бытия, но никогда не есть «действительно сущее». Первая форма взвешенного состояния – парение между действительностью и проблематической возможностью (6, 358; 2, 183).

II. Второй тип взвешенного состояния – парение между определенным и неопределенным. Всегда открытая возможность определения опыта и неопределенность явления, происходящая из неадекватности эмпирической очевидности, задают эту форму взвешенного состояния (12, 44, 65–66; 10, 388).

III. Третий тип взвешенного состояния – парение между конечным и бесконечным. Бесконечность происходит из свойственного опыту характера оттенков и его горизонтности (10, 58–59). Напряжение между кажущейся конечностью объекта опыта и открытой бесконечностью оттенков определяет это взвешенное состояние (10, 140; 11, 74–75, 406).

IV. Четвертый тип взвешенного состояния – парение между согласованностью и противоборством. Явление обладает только видимостью устойчивой согласованности, при более тщательном рассмотрении оно демонстрирует хрупкость согласованности, взвешенное состояние, происходящее из «модуса нестабильности мира» (6, 214) (Ср. (10, 140, 328, 420, 435, 641; 11, 406)).

Феноменология рассматривает (а) модализируемость опыта и происходящий из нее презумптивный характер существования мира, (б) имманентную бесконечность и «горизонтность» опыта, (с) открытую возможность определения опыта и сферу его потенциальностей, (д) феномены противоборства в рамках опыта и хрупкость его согласованности (в связи с этим Ришир характеризует феноменологию как «матезис нестабильностей» (17, 32)). Приведение во взвешенное состояние как исходная активность и последовательный хабитус осуществления феноменологии играет здесь решающую роль, т. к. позволяет расшатать зашоренное восприятие.

Воздержание от со-осуществления бытийной веры освобождает пространство для расширения и обогащения осуществления опыта:

- а) для «расширения» поля зрения – перехода от одного доминирующего модуса осуществления (естественной установки) к множеству возможных модусов трансцендентальной субъективности, показывающего, что «естественное также имеет трансцендентальный горизонт» (10, 75);
- б) для «обогащения» осуществления актов сознания посредством сферы потенциальностей, бесконечности оттенков, горизонта возможных определенностей, хрупкости согласованности – через приведение акта сознания в четвероякое взвешенное состояние.

Нам остается рассмотреть статус феномена, находящего в парении между бытием и видимостью. Для этого я предлагаю вкратце рассмотреть специфический модус осуществления, свойственный для «лишь феноменов».

Тезис d. Посредством взвешенного состояния между бытием и видимостью феноменология переходит от модуса осуществления «просто-напросто сущее» к модусу осуществления «лишь феномен» или «лишь явление».

В завершение я хотел бы рассмотреть феноменологическое преобразование

модуса осуществления актов сознания: трансформацию сущего в *bloße Phänomen* или в *bloße Erscheinung* (10, 346–349). Хотя этот аспект и не был подробно разъяснен самим Гуссерлем, мы можем найти в его рабочих рукописях (5, 341, 444–445; 9, 218–219; 10, 535) указания на то, что «лишь феномен» – или «лишь явление» – представляет собой модус данности, «культивируемый» в эпохе.

Взвешенное состояние между бытием и видимостью дает феноменам характер значимости «лишь явление». *Bloße Phänomen* не тождественно видимости: утверждать, что мир есть видимость, иллюзия было бы также догматично, как и то, что он существует в действительности – «мир» как лишь феномен предполагается как раз в «парении» между этими двумя тезисами.

В одном из текстов 1934 г. можно найти оригинальное описание феноменологического эпохы, в котором используется схема трансформации сущего в *bloße Phänomen* (9, 218–219). Этот мир, равно как и любой возможный мир, становится лишь феноменом, не принимается в качестве пред-данного здесь-бытия, рассматривается как факт обладания феноменом «мир» (5, 341). Модификация осуществления, которая имеет место в эпохе, меняет статус человеческого здесь-бытия в этом действительном мире и статус самого мира на «лишь феноменальный» (10, 535).

Эпохе понимается как модификация значимости, ориентированное на «лишь феномены». Под *bloße Erscheinung* или *bloße Phänomen* следует понимать феномен «как таковой», который больше не является феноменом чего-то, не отсылает к действительности, к «просто-напросто сущему миру» (10, 3–27, 326–370, 481–495). «Феномены как таковые» составляют тему феноменологии *par excellence* (8, 84, 345; 19, 495; 20, 300; 21). Поскольку статус действительности подвешен, то именно модусы «лишь феномен» и «лишь явление» – феномены как таковые, а не «симптомы» действительности – интересуют феноменологию.

Переход от одного модуса трансцендентальной *Zuständlichkeit* к другому (из одной установки в другую) требует изменения модуса осуществления «жизни» сознания. Мы попытались уточнить специфику этого изменения, описывая включение взвешенного состояния (*Schwebe* – буквально, «парения») между бытием и не-бытием и между бытием и видимостью в каждый акт сознания. Это преобразование осуществления обогащает содержание актов (в соответствии с четырьмя аспектами) и дает им новый характер «лишь феноменов».

Подводя итог и возвращаясь к учению об установке, заметим, что отношение между естественной и феноменологической установками может быть охарактеризовано как напряжение, возникающее между двумя модусами осуществления: «просто-напросто сущее» и «лишь феномен» (5, 444). Вспомним, что трансцендентальный идеализм понимался Гуссерлем как синтез двух способов восприятия мира: естественного и феноменологического (10, 17); так, в рамках трансцендентальной философии явление должно рассматриваться в соответствие с двумя основными модусами: как *schlechthin Seiende* и как *bloß Phänomenale*. Сфера феноменов представляет собой пространство напряжения между этими двумя трансцендентальными модусами или между двумя установками. Смена и взаимопроникновение двух модусов осуществления – жизнь в двух установках или, как это называет Гуссерль, «двойная бухгалтерия» (10, 16) – таковы специфические результаты осуществления феноменологического эпохы

и феноменологической редукции.

Литература

1. *Finetti S.* L'époque méontique chez Eugen Fink // *Annales de phénoménologie*. 2011. №10.
2. *Fink E.* VI. Cartesianische Meditation // Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34) / Hrsg. von *G. van Kerckhoven*. Vol. I. Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers, 1988.
3. *Fink E.* Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie. Phänomenologische Werkstatt. Finks Mitarbeit bei Edmund Husserl / Hrsg. von *R. Bruzina*. Vol. III/2. Freiburg – München: K. Alber, 2008.
4. *Husserl E.* Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion // *Husserliana*. Vol. VIII / Hrsg. von *R. Boehm*. Haag: M. Nijhoff, 1956.
5. *Husserl E.* Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925 // *Husserliana*. Vol. IX / Hrsg. von *W. Biemel*. Haag: M. Nijhoff, 1962.
6. *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929–1935 // *Husserliana*. Vol. XV / Hrsg. von *I. Kern*. Haag: M. Nijhoff, 1973.
7. *Husserl E.* Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung: Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen, Texte aus dem Nachlaß (1898–1925) // *Husserliana*. Vol. XXIII / Hrsg. von *E. Marbach*. The Hague – Boston – London: M. Nijhoff, 1980.
8. *Husserl E.* Aufsätze und Vorträge (1911–1921) // *Husserliana*. Vol. XXV / Hrsg. von *T. Nenon, H. S. Sepp*. Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers, 1987.
9. *Husserl E.* Aufsätze und Vorträge (1922–1937) // *Husserliana*. Vol. XXVII / Hrsg. von *T. Nenon, H. S. Sepp*. Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers, 1989.
10. *Husserl E.* Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlaß (1926–1935) // *Husserliana*. Vol. XXXIV / Hrsg. von *S. Luft*. Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers, 2002.
11. *Husserl E.* Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937) // *Husserliana*. Vol. XXXIX / Hrsg. von *R. Sowa*. Dordrecht: Springer, 2008.
12. *Husserl E.* Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919 // *Husserliana Materialien*. Vol. IV / Hrsg. von *M. Weiler*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.
13. *Husserl E.* Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934): Die C-Manuskripte // *Husserliana Materialien*. Vol. VIII / Hrsg. von *D. Lohmar*. Dordrecht: Springer, 2006.
14. *Kim H.-B.* Der Anfang der Philosophie und die phänomenologische Reduktion als Willensakt. Wuppertal: Verlag Holger Deimling, 1995.
15. *Liangkang N.* Seinsglaube in der Phänomenologie E. Husserls. Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers, 1999.

16. *Luft S.* Husserl's phenomenological discovery of the natural attitude // *Continental Philosophy Review*. № 31. 1998.
17. *Richir M.* Le sens de la phénoménologie // *Philosophy, Phenomenology, Science / Ierna C., Jacobs H., Mattens F. (eds.). Dordrecht – Heidelberg – London – New York: Springer, 2010.*
18. *Richir M.* Méditations phénoménologiques. Grenoble: J. Millon, 1992.
19. *Richir M.* Phénoménologie en esquisses: nouvelles fondations. Grenoble: J. Millon, 2000.
20. *Richir M.* Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace. Grenoble: J. Millon, 2006.
21. *Schnell A.* La refondation de la phénoménologie transcendante chez Marc Richir // *Eikasia. Revista de filosofia*. № 34. 2010.
22. *Staiti A.* Systematische Überlegungen zu Husserls Einstellungslehre // *Husserl Studies*. № 25. 2009.

Г. Г. Шевакин (Москва, РГГУ)

Особенности философствования в Италии

в первой половине XX века. Философия проблематизма

Начало XX в. – время, отмеченное в Европе кризисом многих институтов, сравнимым, по мнению многих отечественных и зарубежных исследователей, по своим масштабам с культурным кризисом Ренессанса. Кризис политический, социальный, экономический, кризис науки, искусства и т. д. – само понятие кризиса лежало в основании жизни. Это не было временем единичных кризисов, случайно совпавших по времени появления, все они были в каком-то смысле выражением кризиса метафизического, кризиса мысли западной цивилизации.

Выбрав такой важный исторический период, как начало XX в., период во многом переходный, потребовавший от философии большей интеграции с социокультурным пространством, нам хотелось бы сделать задачу более конкретной, и повести разговор об особенностях философской мысли этого периода в рамках одной конкретно взятой страны – Италии. Не столько затем, чтобы отдать ей дань уважения и увести с позиции «бедной сестры», на которой она долгое время находилась (если допустимо такое сравнение, то философия других европейских стран была в Италии больше известна, чем была известна итальянская философия в этих странах), но и во многом потому, что работы таких выдающихся мыслителей, как Джованни Джентиле и Бенедетто Кроче уже выявили острую необходимость в изучении истории итальянской философской мысли.

Несмотря на то, что общее состояние итальянской философии того периода немногим отличается от состояния европейской философии в целом, в ней присутствуют также и аспекты нехарактерные для философской мысли других европейских стран. Философская мысль в Италии всегда была связана с определенными местными особенностями, в которых отражалась сама культура.

Одной из характерных черт европейской философской мысли рассматриваемого периода является релятивизм. И даже те системы, которые не являются выражены релятивистскими, не освобождены от некоторых основных его положений. Но на территории Италии распространение релятивизма шло не так бы-

стро, как в других европейских странах. Связано это было, прежде всего, с большим влиянием позитивизма (в первом десятилетии XX в.), затем – с утверждением философии нового идеализма. И только в начале 40-х гг., когда неои-деалистическая философия стала ослабевать, релятивизм проник в Италию в полной мере. Прежде всего, это выразилось в достаточно быстром распространении экзистенциализма. Таким образом, общая для начала столетия тенденция в европейской философской мысли проникает в Италию лишь ближе к середине века.

В начале столетия наряду с университетами и академиями начали появляться научно-дискуссионные центры, во многом контрастировавшие с традиционными учебными заведениями. Среди них стоит особо отметить центры во Флоренции и Палермо. Осознание кризиса способствует большему распространению философских течений в массах. Необходимо также отметить и тот факт, что влияние философии на жизнь общества в Италии было несравнимо больше по своим масштабам, чем в любой другой европейской стране.

Еще одной характерной особенностью философской культуры первой половины XX в. в Италии было отсутствие постоянного «лидера» в этой области среди университетов. И если в первой четверти аванпостом философской культуры была Сицилия, а точнее, Палермо (здесь в это время трудились такие мыслители, как Козмо Гуастелла, Франческо Орестано, Джованни Джентиле и другие), то в 20-х гг. центр тяжести смещается на материк, и пальму первенства поочередно делят между собой философские кафедры крупных городов.

Невозможно не отметить присутствие в Италии религиозного института, оказывавшего во все времена большое влияние на все сферы человеческой деятельности – от политической до культурной (Италия – оплот католицизма).

Не будем забывать и о периоде двадцатилетней фашистской диктатуры (1922–1943), который стал для итальянских мыслителей непростым испытанием. В это время в Италии не была гарантирована свобода печати, и многие мысли приходилось выражать с осторожностью.

В результате в первой половине XX в. на территории Аппенинского полуострова сложилась самобытная и стремящаяся к динамичному развитию в условиях общеевропейского кризиса науки философия, которая, тем не менее, не была оторвана от своего европейского основания.

Так в самых общих чертах можно описать обстановку, в которой находилась философская мысль в Италии в первой половине XX в. Мы хотели бы также привести пример философии, отражающей на наш взгляд некоторые основные тенденции развития общества и интеллектуальной мысли в этот период.

Проблематизм Уго Спирито (*), которого выдающийся историк итальянской философии Эудженио Гарин назвал «чутким регистратором определенных нюансов нашей культуры» (2, 33), возможно наилучшим образом иллюстрирует ситуацию философской мысли в Италии во всей ее внутренней антиномии в тот период.

С одной стороны, проблематизм, будучи близок к критицизму, утверждает наличие догматической составляющей всякой метафизики. С другой – он явно указывает на потребность в ее наличии, видя ее проявления в каждом выражении мысли. Утверждая, что он не обладает абсолютной истиной (что было вполне созвучно общей релятивистской тенденции), проблематизм вынужден

все же признать наличие у него некоего критерия абсолютной истины, с которым он сопоставляет относительное и провозглашает отсутствие у него абсолютно-го. Таким образом, он в какой-то степени обладает знанием о том, чего у него нет. Антиномичность положений приводит к признанию собственной противоречивости и неспособности ее преодолеть на данном этапе. Однако, в отличие от релятивизма или скептицизма, придающих выводу конечный и бесспорный характер и поэтому имеющие характер «мифа», как и любая другая окончательная философская система, проблематизм делать финальные выводы не спешит. Он не потерял надежду найти выход из состояния радикальной неопределенности, в котором находится современный ему человек.

Смеем утверждать, что сомнение – это начальная точка не только современной Спирито мысли, но и мысли вообще. Оно порождает антиномичные положения (дуализм): одновременно утверждение и отрицание. Это сознательный дуализм, стремящийся к единству, или, по мысли Спирито, поиск.

Позиция проблематизма или позиция поиска – это проявление мысли о будущем, т. е. о достижении Абсолюта. Он верит в возможность достижения того, чем на данный момент не обладает. Поиск затрагивает не только теоретическую деятельность человека, но даже в большей степени и деятельность практическую. Вся наша жизнь оказывается им пронизана. Это приводит к необходимости жизни настоящей, к *carpe diem*, к необходимости жизни согласно ощущениям, воспринимаемая жизнь как предмет искусства. Настоящее становится сном, в котором человек пытается проснуться. И когда он проснется, настоящее (искусство) станет будущим (философией, т. е. он достигнет Абсолюта). Это и есть проблематизм в самых общих чертах.

Концепция Уго Спирито – это одно из отражений итальянской философской культуры первой половины XX в. и в этом контексте представляет особый интерес. Время революций в обществе породило и попытки революции в философии, отражением чего и служат взгляды любимого ученика Джентиле. Проблематизм не является завершенной концепцией в том смысле, что за его пределы нет выхода – это именно переходная философия, четко уловившая настроения переходного периода в истории. И воспринимать ее следует именно в этом ключе. Драматичное время, раздираемое противоречиями, породило драматичную же философию. Чувство внутреннего беспокойства в социуме с необходимостью отразилось и в философии – в философии проблематизма, не скрывающую тяжесть кризиса и не удовлетворяющуюся существующими решениями, но предающую нам надежду на нахождение Абсолюта.

И в заключение нам хотелось бы привести слова самого Спирито, которые не ставят точку в вопросе, а открывают двери новым путям и новым решениям, подобно событиям прошедшей эпохи: «И если истинно то, что проблема – это не решение, также истинно и то, что анализ ее терминов достаточен для предания надежды поиску и для спасения нас от духовной инерции, ведущей к забвению в простых догматизмах веры или скептицизма» (8, 189).

Примечания

(*) Для более подробного ознакомления с положениями проблематизма см. книгу С. А. Эфирова (3), а также нашу статью: Философская трилогия Уго Спирито // Дни аспирантуры РГГУ: Материалы научной конференции. Материалы круг-

лых столов. Научные статьи. Переводы. Образовательные программы аспирантуры РГГУ. Вып. 5. М.: РГГУ, 2011. С. 347–350.

Литература

1. Бохенский Ю. М. Современная европейская философия. М., 2000.
2. Гарин Э. Хроника итальянской философии XX века / Пер. с итальянского. М., 1965.
3. Эфиров С. А. Итальянская буржуазная философия XX века. М., 1968.
4. Яковенко Б. Итальянская философия последнего времени. Обзор. М.: Тип. «Печатное Дело» Ф. Я. Бурче, 1910. Кн. 2.
5. Abbagnano N., Fornero G. Protagonisti e testi della filosofia, Volume D. Tomo I. Milano: Mondadori, 2000.
6. Il pensiero di Ugo Spirito. Inst. Encicl. Italiana, 1990.
7. Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo. A cura di Piero di Giovanni. Milano: FrancoAngeli, 2002.
8. Spirito U. Il problematicismo. Firenze.: Sansoni, 1948.
9. Spirito U. La vita come amore. Il tramonto della civiltà cristiana. Firenze.: Sansoni, 1970.
10. Spirito U. La vita come arte. Firenze.: Sansoni, 1948.
11. Spirito U. La vita come ricerca. Firenze.: Sansoni, 1948.

Е. А. Шестова (Москва, РГГУ)

«Трансцендентальная поэзия» Фридриха Шлегеля

1. Введение

После того как Кант в «Критике чистого разума» переосмысляет и разграничивает понятия «трансцендентального» и «трансцендентного», возвращая слово «трансцендентальный» в философский лексикон эпохи, оно становится одной из важнейших точек притяжения философской мысли – и, видимо, не в последнюю очередь из-за неоднозначности и многогранности сосредоточенного в нем смысла. Вслед за последователями Канта, а также Фихте и Шеллингом, слово это перенимают и романтики, которые, несомненно, под влиянием концепции «трансцендентальной философии», создают концепцию «трансцендентальной поэзии».

В ранних сочинениях Шлегеля этого термина еще нет, речь в них идет о классической, греческой поэзии и противопоставленной ей современной; но «в ближайшее время», как уверяет Шлегель, должен произойти переход к третьей эпохе поэзии, которую несколькими годами позже Шлегель назовет «романтической» или «трансцендентальной». В общих чертах концепция «трансцендентальной поэзии» излагается в сочинениях, опубликованных в журнале «Атенеум»: это «Фрагменты» (в первую очередь, 116 и 238) и рецензия «О «Мейстере» Гете». Трансцендентальную поэзию Шлегель именует также «новой», «романтической», а также определяет ее как «*Poesie der Poesie*», «поэзия поэзии» – все это для него синонимы, различающиеся оттенками смысла и контекстом употребления.

Прежде чем говорить о трансцендентальной поэзии, стоит сделать несколько предварительных замечаний о том, что вообще такое поэзия (*Poesie*) в понимании романтиков. Под этим словом разумеется не искусство стихосложения –

поэтами именуются и Гете как автор «Вильгельма Мейстера», и Шекспир, и Сервантес, и Боккаччо. И в ранней статье «О Лессинге» Шлегель вопрошает, говоря о «Натане Мудром»: «Могут ли стихи сделать поэтическим произведение, имеющие столь непоэтическую цель» (5 I, 274) – следовательно, для того чтобы назвать сочинение поэтическим, на технический критерий внимание обращают не в первую очередь. Мало того, как ни широко понятие поэтического творения, основанием для него служит «неоформленная и бессознательная поэзия, дышащая в растении, сияющая в луче света, улыбающаяся в ребенке [...] это исконная первоначальная поэзия, без которой, разумеется, не было бы словесной поэзии [...] Мы потому способны слышать музыку бесконечного игрового механизма (*Spielwerk*), понять красоту поэтического творения, что и в нас живет часть поэта, искра его творческого духа» (5 I, 365). Таким образом, поэтическое произведение – это (как ни тавтологически это звучит) произведение, созданное поэтом; поэт же должен не просто создавать, но, в первую очередь, усматривать поэтическое в окружающем мире. Это не привилегия особой касты людей, в каждом «живет часть поэта», и Шлегель даже настаивает, что «человек – поэт от природы» (5 I, 315); поэт отличен от филистера тем, что культивирует эту способность к поэтическому восприятию, которая, реализуясь в произведении, и становится поэзией. Таким образом, поэзию Шлегель рассматривает не как отдельный, частный вид человеческой деятельности – это собственно человеческая деятельность; поэт – это человек, реализовавший свою человечность. И поэтическое произведение (хотя во «Фрагментах» Шлегеля это читается не так отчетливо, как, к примеру, у Новалиса) – это результат общей духовной работы человека и в некоторой степени показатель успешности этой работы.

Поскольку слово «трансцендентальный» было распространено, в основном, в философском контексте, то, определяя романтическую поэзию как «трансцендентальную», Шлегель явно сближает ее с философией (речь, конечно, не идет о «философской поэзии», излагающей в стихотворной форме философские размышления). И нас тут будет занимать, прежде всего, как эта близость с философией отражается на характере поэзии, в чем выражается «трансцендентальность».

Сразу оговоримся, что мы не будем сопоставлять понятие трансцендентального у Фридриха Шлегеля с понятием трансцендентального в немецкой философии той эпохи. Во-первых, нас более всего интересует, что этот философский термин означает в применении «к практике» – а теория «трансцендентальной поэзии» разрабатывалась только Фр. Шлегелем и Новалисом. Во-вторых, существует огромное количество весьма подробных исследований, сопоставляющих философию романтиков с философией Фихте и Шеллинга, и пытаться кратко пересказывать их здесь не имеет смысла.

2. Poesie der Poesie: поэзия о поэзии

Итак, мы отправляемся от известного определения «романтическая поэзия – это прогрессивная универсальная поэзия» (5 I, 294). Шлегель сначала раскрывает определение «универсальная» – исходную точку трансцендентальной поэзии составляет осознание существующих противоположностей, которые поэзия стремится синтезировать: «Она стремится и должна то смешивать, то сливать воедино поэзию и прозу, гениальность и критику, художественную и естествен-

ную поэзию [...] она охватывает все, что только есть поэтического, начиная с обширной системы искусства [...] и кончая вздохом, поцелуем, исходящим из безыскусной песни ребенка» (5 I, 294). О слиянии поэзии и прозы мы уже говорили, не даром «краеугольным камнем» философии поэзии Шлегель считает «философию романа»; роман для Шлегеля представляет самую совершенную форму воплощения поэтического, что уже выводит понятие «поэзии» за границы только формальные. Слияние же гениальности и критики подразумевает, что в произведении одновременно выражен и свободно творящий дух (*), и рефлексия по поводу самого произведения – и это можно назвать, пожалуй, **первым пониманием трансцендентальности**, еще находящимся в пространстве литературы: поэзия, говорит Шлегель, «должна в каждом из своих изображений изображать самое себя, быть повсюду поэзией и одновременно поэзией поэзии». И это понимание трансцендентальности развивается у Шлегеля в теории критики.

Отметим, что принцип «*Poesie der Poesie*» находит вполне буквальное воплощение в творчестве романтиков: поэтом является герой романа Новалиса, и весь роман полон рассуждений о сущности поэтического; великолепные пьесы молодого Тика построены на обыгрывании театральной формы и самой действительности театра; позже появятся сочинения Гофмана и Вакенродера. Однако первым воплощением «*Poesie der Poesie*», пусть и несовершенным, для Шлегеля является Гетевский роман «Годы учения Вильгельма Мейстера». И дело не только в том, что «в замысел поэта [...] входило дать законченную теорию искусства или, скорее, представить ее в живых примерах [...] Можно было бы найти систематический порядок в изложении этой поэтической физики поэзии [...] целое является в той же мере исторической философией искусства, как и произведением искусства или поэзией» (5 I, 322-323). Шлегель подчеркивает, что именно «эта [трансцендентальная] поэзия должна объединить в одну **поэтическую теорию** [Выделение мое. – Е. Ш.] творческой способности те трансцендентальные материалы и предварительные опыты, [...] ту рефлексию художника и то прекрасное самоотражение» (5 I, 302), т. е. поэтическая теория должна содержаться в самом произведении.

В рецензии на «Мейстера» Шлегель излагает и свое представление об имманентной связи критики и поэзии: «Мейстер», говорит он, – «это книга, которую можно научиться понять только из нее самой» (5 I, 324), это «индивидуум». Это, конечно, демарш против классической системы жанров и классификации выразительных средств – теперь произведение должно само нести в себе критерии своей оценки, рефлектируя над творческим процессом, заявляя свою меру и следуя ей. Но мало того: критика объявляется частью произведения. Это единство, подчеркивает исследователь Р. Хайне, основано на имманентности принципов поэзии как свершения и критики как понимающего следования этому процессу (6, 24), – и все возможные интерпретации представляют собой разворачивание того, что заложено в тексте.

3. *Poesie der Poesie*: идеал поэзии

Следование принципам произведения, и бесконечность возможных интерпретаций вовсе не противоречат друг другу – да, каждое произведение должно пониматься из него самого, но оно имплицитно содержит и собственный идеал,

которого в реальности не достигает. И как раз критика и «сравнивает произведение с его собственным идеалом» (цит. по: (3, 17)), указывая на ограниченность отдельного сочинения и свободу новых прочтений. Это не просто интерпретация произведения, но и определенное «преодоление» его, считает Шлегель (свою рецензию на Гётевский роман он именует «*Über-Meister*», «сверх-Мейстер»). Такое единство поэзии и критики, соотносящее произведение с его идеалом, прослеживающее заложенные возможности и их реализацию, пожалуй, можно назвать **вторым пониманием трансцендентальности**.

Такое понимание трансцендентальности дает представление о произведении как о потенциально бесконечном, реально же ограниченном – и выводит нас к романтическому понятию иронии, которая «пробуждает чувство неразрешимого противоречия между безусловным и обусловленным, между невозможностью и необходимостью исчерпывающей полноты высказывания» (5 I, 287). Причем, «бесконечное», открывающееся нам через конечное (произведение), может пониматься разнообразно – для изложения мы будем опираться на соответствие между парами понятий конечное / бесконечное и реальное / идеальное: в двух фрагментах (22 и 238) трансцендентальное определяется как «то, что имеет отношение к соединению или разделению идеального и реального» (5 I, 290), а трансцендентальная поэзия как поэзия, «альфу и омегу которой составляет взаимоотношение идеального и реального» (5 I, 301).

Во-первых, конечное произведение соотносится со своим идеалом как бесконечным. При этом «идеал» должен иметь для художника «жизненную реальность и как бы личность» (5 I, 295), т. е. он не просто «идеальное» в сопоставлении с «реальным» произведением, но предстает для него как *realiorum*.

Во-вторых, произведение искусства указывает не только на собственный идеал, но и на идеал искусства (**). Самую сущность романтической поэзии Шлегель видит в том, что она «вечно будет становиться и никогда не может быть завершена. Она не может быть исчерпана никакой теорией» (5 I, 295) – и именно поэтому трансцендентальная поэзия именуется также «прогрессивной». За искусством в целом признается способность к бесконечному развитию – об этом Шлегель пишет еще в статье «Об изучении греческой поэзии»: идеал не является образцом, на него нельзя указать. Идеал – это «закон для взаимоотношения составных частей [прекрасного]» (5 I, 142), каждая из которых способна к бесконечному развитию. В ранних статьях Шлегель скорее признает возможность воплощения этого бесконечного идеала в конечном реальном произведении, в период «Атенеума», на наш взгляд, скорее нет, но так или иначе произведение дает нам знать об идеале.

Наконец, существует и еще одно понимание этого соотношения между реальным и идеальным: выявляя зазор между произведением и его идеалом, ирония сосредоточивает наше внимание не на содержании произведения, а на процессе и предпосылках творчества, а если еще точнее – на существовании автора, на создании произведения как на результате взаимодействия автора и мира (***). Трансцендентальная поэзия определена к тому, чтобы ставить и разрешать вопросы философские: о способах связи и взаимодействия человека и мира, о соотношении идеального и реального. Это мы, пожалуй, можем выделить в **третьем понимании трансцендентальности**, которое проявляется на нескольких уровнях.

4. Poesie der Poesie: больше, чем поэзия

На уровне литературном, как говорит Шлегель, «она [трансцендентальная поэзия] начинается с сатиры – абсолютного различия идеального и реального – в середине предстает как элегия и завершается идиллией – абсолютным тождеством обоих» (5 I, 302). В примечаниях к изданию данное место пояснено ссылкой на статью Шиллера «О наивной и сентиментальной поэзии». Шлегелеву делению трансцендентальной поэзии у Шиллера соответствуют разные жанры сентиментальной поэзии (****), т. е. такой, которая живет сознанием контраста идеала с реальностью. Разрыв между ними может видаться непреодолимым, и поэт отвергает реальность, не достигающую идеала, демонстрирует ее недостаточность – такова сатира. Однако в описании этого непреодолимого разрыва он может сосредоточиться и на изображении идеала, на стремлении к нему как главном чувстве – и тогда мы получим элегию. Идиллия же описывает радость от совпадения реальности и идеала (4, 382). Мы не будем подробнее анализировать эту концепцию, отметим лишь главное, что, с нашей точки зрения, важно для Шлегеля: в произведении прочитывается разрыв идеала и реальности (но уже не только в литературном плане) (*****) – и вместе с тем идеал воспринимается именно как привносимый автором (а соответственно, субъективный), именно творец полагает идеальное начало в произведении. Поэтому красоту Шлегель связывает со «способом действия» (*Handlungsweise*) человеческого духа (5 I, 305).

Нельзя, однако, сказать, что реальность у нас просто косный материал, некая ограниченность, которая оживляется идеалом. Напротив, Шлегель убежден в бесконечности природы, бесконечная реальность которой всегда обширнее, чем конечная реальность произведения. И потому ирония указывает нам на невыразимую безграничность жизни, *es gibt immer des Lebens Überfluss*. В художественном образе, как толкует нам Шлегеля В. Берковский, безграничное содержание подчиняется диктатуре формы, это жизнь, которую форма грозит остановить и умертвить (2, 77). Жизнь сама несет в себе безграничное число возможностей – но не несет идеала, жизнь – это бесконечная реальность. Как же этой бесконечной реальности может противостоять ограниченный своей субъективностью человек?

Здесь уместно припомнить, что говорит Шлегель об эпохах развития поэзии (объективной, классической, где субъективность автора – только средство для выражения общего духа; и следующей за ней искусственной, когда высшим достоинством современного художника считается индивидуальность), то мы индивидуальный авторский идеал также субъективен. Романтическая поэзия стремится преодолеть эту субъективность, но не возвращением к естественности, а достижением «объективного в субъективном». И снятие субъективности также осуществляется за счет иронии. Вроде бы поэт творит свободно, он становится единственным продуцирующим началом, преодолевая материал и собственный вкус – мы, поэты, говорит Шлегель, должны «возвыситься над собственной любовью и суметь уничтожить в мыслях чтимое нами: иначе, какими бы способностями мы ни обладали, у нас не будет вселенского чувства» (*****) (5 I, 321). Вспомним, что произведение должно содержать принципы своей оценки – и принципы эти не просто вычитываются критиком, они закладываются туда

поэтом, уже в процессе творения рефлексирующим и, тем самым, отделяющимся от своего создания. Отдельное произведение становится только этапом, ступенькой духовного развития, «всего лишь произведением». Но и ценность собственной индивидуальности тоже ставится поэтом под сомнение. Ограниченный, он осознает свою ограниченность и обозначает ее. Как пишет Петер Сонди: «Самоограничение имеет то преимущество перед ограничением со стороны мира, что предполагает потенциальную бесконечность субъекта и указывает тем самым на нее» (6, 43). Ирония становится способом преодоления уникальности, понимаемой не только положительно, но и отрицательно, как субъективность, обособленность; ирония словно бы «открывает» произведение, которое в доступной для человека конечной форме (*****) соединяет бесконечность природы и бесконечность человеческого духа.

5. Заключение

Подводя итог, напомним, что концепция Фридриха Шлегеля – «профетическая», в реальных произведениях видящая главным образом «тенденции» трансцендентальной поэзии. Она, конечно, не была реализована в полной мере (да и вряд ли это возможно), но, во многом, определила дальнейшее развитие европейской литературы.

Согласно Шлегелю, поэзия не просто включает в себя философский элемент; в пределе предполагается слияние поэзии и философии, когда поэзия становится одной из форм философствования (и наоборот). Мы сошлемся на более поздние, философские сочинения Шлегеля: в них он называет поэзию в качестве высшей формы познания, поскольку этот «способ мышления, присущий любви» позволяет не просто познавать мир, но вступать с ним в диалог, достигая «любовного единения» (5 II, 167).

Трансцендентальная поэзия не изобразительна, не миметична (она может быть таковой, но это – второстепенно). Прежде всего, она рефлексивна, обращена к условиям своего возникновения. Рефлексия может содержаться в произведении и эксплицитно (романы о поэтах, рассуждения о теории поэзии), но главным образом существует имплицитно – это прослеживается уже на уровне языка. Соположение поэзии и критики (вполне осуществленное в статьях Шлегеля) выводит нас за границы конкретного произведения, отсылает к размышлению о соотношении идеального и реального как в пространстве литературы, так и вне ее, о возможных формах искусства. Ирония же, как критика, заложенная в самом произведении, окончательно разрушает понимание поэзии как «только литературы». Она «снимает» отдельное произведение (которое рассматривается только как точка соприкосновения двух бесконечностей), подрывает значение его как цельного единства. Ирония направляет внимание читателя на процесс взаимодействия человека и мира, результат которого закреплен в произведении.

Примечания

(*) В это время понятие «гения» активно переосмысливается в немецкой эстетике (об этом – прим. 1 к «Критическим фрагментам» (5 I, 459)) и Шлегель колеблется в понимании этого слова. В данном фрагменте «гений», на наш взгляд, понимается именно как творческая сила человека, присущая ему от природы. В более поздних сочинениях гений объединяет в себе гениальность в первом смысле

и критическое начало, становится «посредствующим началом между интересным и классическим [...] совпадением индивида и его идеала» (5 I, 440).

(**) Поэтическое произведение, представляя собой воплощение одной из возможностей, должно отсылать понимающего читателя – а Шлегель видит в читателе не просто потребителя стихов, но соработника поэта – ко всему спектру возможностей, к сущности искусства как идеалу.

(***) Недаром Шлегель упоминает: «она [поэзия] способна настолько теряться в изображенном [...]. И все же нет никакой другой формы более пригодной для полного выражения духа автора, так что некоторые художники, желавшие всего лишь написать роман, изображали при этом и самих себя» (5 I, 294).

(****) В примечании к 238 фрагменту в немецком издании приводится цитата из записных книжек Шлегеля: «Итак, Шиллер – зачинатель трансцендентальной поэзии, и только наполовину трансцендентальной поэзии, которая должна закончиться идентичностью» (7, 204).

(*****) И в этом смысле романтическая ирония, юмор куда ближе к элегии, чем к сатире: в ней нет негодования по поводу действительности, но сама возможность идеала должна показать нам принципиальную ограниченность реальности.

(*****) «Вселенского чувства» – *der Sinn für das Weltall* (7, 131), понимания Вселенной. Пояснение к *Weltall* в сноске: «Бесконечное, и вместе с ним чувство / понимание мира».

(*****) «Всякая красота – это аллегория. Высшее, именно потому, что оно невыразимо, можно высказать только аллегорически» (5 I, 394).

Литература

1. Литературные манифесты немецких романтиков / Под ред. А. С. Дмитриева. М., 1980.
2. Берковский Н.Я. Романтизм в Германии. СПб., 2001.
3. Попов Ю. Н. Философско-эстетические воззрения Ф. Шлегеля / Шлегель Фр. Эстетика, философия, критика. В 2-х т. Т. I. М., 1983.
4. Шиллер И. К. Фр. Собрание сочинений в 4-х т. / Под ред. С. А. Венгерова. СПб., 1902.
5. Шлегель Фр. Эстетика, философия, критика. В 2-х т. Т. I. Т. II. М., 1983.
6. Heine R. Transzendentalpoesie: Studien zu Friedrich Schlegel, Novalis und E. T. A. Hoffmann. Bonn, 1974.
7. Schlegel Fr. W. Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe Abt. 1. Kritische Neuausgabe. Bd. 2: Charakteristiken und Kritiken. 1. (1796-1801) / Hrsg. und eingeleitet von H. Eichner. Wien, Schöningh, Zürich, 1967.

А. А. Шиян (Москва, РГГУ)

К проблеме применения феноменологического метода к исследованию социальной жизни

В центре внимания статьи стоит проблема применения феноменологического метода к исследованию ситуаций обыденной жизни, деятельности, процессов коммуникации и взаимодействия людей в обществе. Как известно, Гуссерль оттачивал свой метод и развивал основные принципы феноменологического подхода, в основном, на примерах анализа опыта восприятия материальных вещей: трубки, чернильницы, дома, шара, коробки и т. д. В ходе рассмот-

рения темы интерсубъективности в «Картезианских медитациях» (2), в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии II» (10) и в ряде других неопубликованных при жизни Гуссерля материалах он обращался к исследованию основных принципов конституирования Другого, сообществ людей и их духовного бытия, но эти разработки носили лишь самый общий характер и вопрос о применении феноменологического подхода к изучению конкретных ситуаций нашей повседневной социальной жизни остался открытым. Более того, гуссерлевское описание «домашнего» повседневного мира, основанное на различении «своего» и «чужого», «систем нормальности», механизмов «втеkania и вторжения», является, отчасти, объективистским (11). Можно предложить подобное описание мира повседневной жизни, основанное на других различениях, например, различении мужского и женского, ровесников и людей старшего (младшего) поколения и т. д. Все эти различия соответствуют нашему опыту и, во многом, неявно его определяют. Утверждение А. Савина (6, 160–161), что у Гуссерля жизненный мир тематизируется как коррелят способа доступа к нему, т. е. исходя из конститутивных систем трансцендентального сознания, только после осуществления редукции, представляется нам не всегда соответствующим гуссерлевским дескрипциям. Да, Гуссерль приходит к проблематике жизненного мира, исходя из исследования опыта сознания, но в гуссерлевском описании и представлении жизненного мира как домашнего конститутивных системы трансцендентального сознания никакой роли не играют. Такое представление домашнего мира можно было бы сделать, ничего не зная о трансцендентальном сознании. В каком смысле гуссерлевское описание жизненного мира является феноменологическим надо еще показать.

Подобные проблемы встанут и в отношении конкретных исследований основателя феноменологической социологии Альфреда Шюца, хотя он и прямо заявляет, что его методом исследования повседневности является феноменологический метод Гуссерля. Если мы вспомним исследования Шюца: анализ ситуации, в которую попал человек, вернувшийся в мирное время с войны («Возвращающийся домой» (7, 550–557)), или рассмотрение вхождения человека в чуждую ему среду, будь то новая работа, или переезд в другую страну («Чужой» (7, 533–550)), то заметим, что ответ на вопрос, что является общим у социально-философского исследования подобного типа и феноменологического анализа восприятия вещи, далеко не очевиден. У самого Шюца найти ответ на этот вопрос не так-то легко. Гораздо легче это сделать, используя книгу Л. Эмбри «Рефлексивный анализ. Первоначальное введение в феноменологию» (7).

В своей книге Эмбри демонстрирует, как можно практиковать феноменологический метод при изучении различных жизненных ситуаций, восприятия материальных вещей и Других людей в конкретных ситуациях.

Эмбри определяет основную тему феноменологии почти в духе Гуссерля: это интенциональные процессы и интендированные в них объекты. В отличие от Эмбри, Гуссерль предпочитает говорить об интенциональных актах, однако понятие интендированных процессов включает в себя также и акты (7, 28). Эмбри, как бы пытаясь убежать от «птичьего языка» феноменологии, сразу же переводит свою формулировку предмета феноменологии на обыденный язык: «Тема феноменологии – столкновение с объектами как они встречаются нам»

(7, 29). В такой формулировке тема феноменологии напоминает гуссерлевский «Принцип всех принципов»: «все, что предлагается нам в «интуиции» из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей, живой действительности), нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает» (1, 60). Выражения «то, что нам дается» и «объекты, которые нам встречаются» можно рассматривать как синонимичные, однако опять же: Гуссерль под «данностью» понимает данность сознанию, Эмбри же, расширяя сферу действия феноменологии, подчеркивает, что у него речь идет о предметах познания, оценки, желаний, действий, которые нам встречаются в натуралистической, культуро- и социально-ориентированной установках. Тогда феноменологический анализ поможет нам лучше разобраться в предметах, встречающихся в этих установках.

Под такое расширенное понимание задач феноменологии Эмбри пытается подкорректировать гуссерлевскую феноменологию. Именно поэтому в книге Эмбри речь идет не о сознании, а об интенциональных процессах. Сознание же, по Эмбри, представляет собой сумму Я и интенционального потока (7, 92). Кажется, ничего нового, по сравнению с Гуссерлем, Эмбри не делает, а только уточняет традиционную феноменологическую терминологию: Гуссерль иногда, особенно в ранней период творчества (например, в «Логических исследованиях» (3), в курсе лекций «Вещь и пространство» (9)) анализирует сознание без обращения к фигуре Я (по Эмбри – исследует интенциональные процессы), и только в более поздний период в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии I» (1, 175) вводит понятие трансцендентально-чистого Я в качестве основания трансцендентального сознания. Однако у Эмбри разведение Я и интенциональных процессов играет совсем другую роль. Этот шаг важен для Эмбри, во-первых, для различения интенциональных процессов, которые протекают автоматически, без фиксации на них нашего внимания, т. е. без участия Я, и процессов, в которых наше Я активно задействовано. Во-вторых, – и нам кажется это главным – акцентирование внимания на понятии «интенциональных процессов» дает право Эмбри относить к ним, а значит и подводит под сферу действия феноменологии, человеческую деятельность, все наши социальные действия, наше поведение и поведения Других.

Рассмотрим одно из основных теоретических различий Эмбри: различение предмета и интендированного предмета, то есть предмета, данного в интенциональных процессах. Интендированный предмет Эмбри называет иногда явлением. К рассмотрению явления мы обращаемся в ходе рефлексии над интенциональными процессами. Пример Эмбри: если мы рефлектируем на наше восприятие автомобиля, то замечаем, что он нам кажется меньше своего действительного размера (7, 89). Различение предмета и интендированного предмета соответствует различению – введенному Гуссерлем еще в «Логических исследованиях» – предмета, значения (или смысла) и акта сознания, с той разницей, что Эмбри не использует для характеристики явления понятия смысла или значения, относя эти понятия исключительно к языковой сфере. И то, как Эмбри осмысляет это различие, вполне соответствует рассуждениям Гуссерля в «Логических исследованиях». Так, Гуссерль приводит пример с Венерой, которая воспринимается нами в зависимости от условий то Утренней звездой, то Вечер-

ней звездой. Или можно вспомнить пример с Наполеоном, которого можно назвать «победитель при Йене» или «побежденный при Ватерлоо». Однако после так называемого «трансцендентального поворота» и выдвижения на передний план требования осуществления трансцендентальной редукции, Гуссерль предлагает (не будем останавливаться на том, насколько ему это удалось реально осуществить) другой методологический ход в отношении исследования явлений. Так, теперь, «после трансцендентального поворота», мы, воспринимая издалека движущуюся машину, должны полностью забыть о реальном автомобиле и исследовать только его явление, исключая все, что находится вне актуального процесса восприятия. Однако, если мы, в соответствии с задачами генетической феноменологии Гуссерля, зададимся вопросом, как вообще движущаяся машина смогла возникнуть в нашем сознании, то обнаружим, что наше восприятие этой машины ассоциативно связано с машинами, с которыми мы имели дело в нашем прошлом опыте. И здесь может встать вопрос о размерах актуально воспринимаемой машины. Именно в этом и раскрывается генетическое измерение сознания: в «зависимости конститутивных систем, функционирующих в настоящем, от результатов прошедших конститутивных актов и от „ожиданий“» (8, 91).

Эмбри, не вдаваясь в различие между «ранним» и «поздним» Гуссерлем, молчаливо предполагает, что мы можем одновременно удерживать явление предмета и сам предмет, что, собственно, Гуссерль и делает в «Логических исследованиях». Именно это подразумевает его утверждение о том, что интендированный предмет (явление) имманентен интенциональным процессам, тогда как сам предмет им трансцендентен, но, добавляет Эмбри, имманентен нашему опыту (8, 90–91). Это добавление кажется абсолютно неожиданным и бессмысленным, с точки зрения Гуссерля. Но именно оно представляется нам очень важным, так как оно, во-первых, позволяет зафиксировать факт одновременного удержания предмета и явления: рефликтируя на явление, мы, тем не менее, не должны и не можем забывать наш другой опыт, который не обязательно является прошлым, а, скорее, неактуализированным в данный момент. Такая установка представляется нам более естественной и удобной для осуществления анализа. Во-вторых, потому что, отнесение трансцендентного предмета к сфере опыта позволяет избежать апелляции к «истинному» предмету, как он есть на самом деле. Конечно, когда Гуссерль говорит о Венере или о Наполеоне, неявно имеет в виду предметы нашего повседневного или научного опыта, но тот факт, что Гуссерль оставляет это без внимания, позволяет упрекнуть его в предпосылке тождества предмета, на которую обращали внимание некоторые исследователи (5, 411–423): есть самотождественный предмет (в определенном смысле, «истинный» предмет, предмет сам по себе), который является нам разными способами.

Эмбри, подчеркивая, что все трансцендентные интенциональным процессам предметы, есть предметы нашего опыта, избегает этой предпосылки: каждому опыту соответствуют свои предметы, и мы не можем говорить ни о каком абсолютно самотождественном предмете. Исходя из этого, кажется вполне закономерным, что Эмбри расширяет понятие непосредственного опыта, относя к нему, кроме восприятия, еще ожидание и воспоминание (8, 143–152).

Эмбри осуществляет еще одно очень важное расширение гуссерлевского

понимания непосредственного опыта восприятия, которое играет ключевую роль в адаптации феноменологического метода Гуссерля к исследованию повседневной социальной жизни. Речь идет о том, что Эмбри, фактически, отождествляет понятия наблюдения и восприятия. Он делает это постепенно и незаметно. Для рассмотрения поведения и действий других людей он использует метод, который называет методом наблюдения (например, наблюдение над семейной трапезой, наблюдение над радостью ребенка, получившего игрушку и т. д.), а в случае исследования личного опыта, говорит о восприятии (например, я воспринимаю друга с новой прической, я воспринимаю движущуюся машину и т. д.). Однако, в (8, 94) при осуществлении различения культуро-, социально-ориентированного и чувственного восприятия Эмбри заменяет слово «восприятие» на слово «наблюдение», и, как ни странно, у читателя это не вызывает резкого отторжения (*). Следуя логики Эмбри, можно предположить, что он определяет наблюдение как восприятие, направленное на действия и поведение других людей. Причем, сам наблюдатель в этом действии не принимает активного участия, а наблюдает за ним со стороны.

Хотя это приравнение наблюдения и восприятия Эмбри специально не тематизирует и, можно сказать, вводит почти нелегально, оно является решающим для применения феноменологического метода к исследованию социальной жизни, так как позволяет все те приемы и методы, которые Гуссерль отточил на материале восприятия неодушевленных предметов, перенести на наблюдение других людей и ситуаций. Я имею в виду, прежде всего, рефлексивный анализ, который Эмбри переносит на сознание и мышление Другого. Мы можем и должны описывать не только то, что делают люди и окружающие их предметы, но и то, как они это сознают, мыслят и оценивают. Так, наблюдая со стороны, мы можем рефлексировать над радостью ребенка, получившего новую игрушку, над восприятием людей друг другом во время трапезы и т. д. Причем Эмбри описывает рефлексивные процессы в соответствии с основными канонами гуссерлевского интенционального анализа, то есть, используя различение «интенция значения – интенция осуществления значения», что в переводе на «нормальный» язык означает описание ожиданий наблюдаемого человека и степени реализации этих ожиданий.

Насколько мне известно, Гуссерль рефлексии над сознанием других людей специально не тематизировал. Но и Эмбри не является первооткрывателем этого типа рефлексии. Щюц использовал этот прием в своих исследованиях повседневной жизни, в том числе, и в ранее упоминаемых мной очерках «Чужой» (7, 533–550) и «Возвращающийся домой» (7, 550–557). Так, Щюц в очерке «Возвращающийся домой» описывает мысли, чувства, ожидания солдата, вернувшегося с войны в мирную жизнь, и ждущих его людей, и показывает, насколько они реализуются. В советской философии 2-й пол. XX в. рефлексивный анализ систематически использовался в рамках Московского методологического кружка (ММК), в частности, Г. П. Щедровицким. Особенностью этого вида рефлексии является ее интенциональная нацеленность на «деятельность», на ситуации, процессы, организованности, структуры и т. п. деятельности, понимаемой расширенно как предельная категория, объединяющая не только «практику», но и мышление, коммуникацию, рефлексии, сознание, понимание и т. д. Причем,

подчеркивалось, что рефлексия осуществляется ретроспективно, над «деятельностью» уже зафиксированной в некотором виде (в виде личного опыта, в текстах, в аудио- и видеозаписях и т. д.), причем внешняя фиксация собственной деятельности часто даже предпочтительней для ее рефлексивного анализа (**). При таком подходе не возникает вопроса **о возможности** рефлексии над мышлением и сознанием других людей, она считается самой собой разумеющейся, поскольку мышление и сознание уже овнешнены и зафиксированы в виде некоторых «следов».

Заслуга Эмбри заключается с тем, что он, не ставя перед собой такой цели, показал, что феноменологическая методология анализа своего личного опыта сознания может быть перенесена на анализ различных коммуникативных ситуаций, деятельности и поведения других людей. Однако к Эмбри возникает ряд вопросов, поскольку, описывая из позиции внешнего наблюдателя ситуации, в которых задействованы другие люди, он не обращается к рефлексивному описанию своего личного опыта восприятия этих ситуаций и участвующих в них людей (как делает при описании опыта восприятия движущегося автомобиля, опыта восприятия друга и т. п.). В этом мне представляется отход от феноменологической позиции, поскольку здесь Эмбри игнорирует одну из основных функций феноменологической редукции, которая всегда применяется лично к себе, к своему личному опыту и, в данном случае, должна быть применена к собственной позиции наблюдателя. В соответствии с требованиями редукции, наблюдатель должен полностью описать свою позицию наблюдения и вскрыть все ее предпосылки. Прежде, чем описывать, как воспринимают данную ситуацию другие люди, необходимо зафиксировать, какое наблюдение мы осуществляем: натуралистическое или культуро-ориентированное, какую установку мы занимаем как наблюдатели в отношении тех ли иных ценностей, взглядов и действий, на чем основываются наши убеждения. Все эти позиции тщательно различает Эмбри, подробно описывает познавательную, ценностную и деятельностьную позиции и т. д. Эмбри это называет классификационным анализом и подчеркивает его особую роль в феноменологическом подходе, но... применяет его исключительно к личному опыту восприятия. Для использования феноменологического подхода к исследованию повседневных ситуаций этого явно не достаточно. Поскольку, тогда в игру вступает некий «абсолютный наблюдатель», который претендует на истину в последней инстанции. А любой абсолют, не вскрывающий своих оснований, противоречит сути феноменологического подхода. Таким «абсолютным наблюдателем» отчасти выступает и сам Гуссерль, когда представляет «объективистское» описание жизненного мира, о котором шла речь в начале статьи, так как он не тематизирует и не обосновывает свои собственные предпосылки.

Подводя итоги этого небольшого исследования, можно попытаться сформулировать, в чем же заключается феноменологический подход к исследованию повседневной жизни, которым занимается феноменологическая социология. Он состоит в следующем.

1. Нацеленность рефлексии на представление действий, событий и ситуаций социальной жизни так, как сами участники событий их воспринимают и осознают.

2. При этом требуется принимать во внимание, по возможности, весь «непосредственный опыт» (включающий, по Эмбри, помимо опыта восприятия, опыт памяти и ожиданий) участников событий.
3. Тематизация предпосылок самого наблюдателя и его позиции, выявление его предпосылок и установок.

Примечания

(*) Подобный прецедент уже был в истории философии. В 1889 г. В. Соловьев при переводе (4) немецкое слова *Wahrnehmung* (восприятие) передавал как наблюдение (4, 40).

(**) Для рефлексии некоторой текущей собственной деятельности необходима приостановка ее осуществления, «выход» из ситуации деятельности в рефлексивную позицию и, в зависимости от целей и результатов рефлексии, последующий отказ от продолжения деятельности, ее корректировку или возвращение к приостановленной ранее деятельности с уже новыми средствами (знаниями, методами и т.д.). «Необходим «рефлексивный выход» для того, чтобы со стороны посмотреть на действия, и необходим «рефлексивный вход» для того, чтобы преобразовать свое деяние наилучшим образом», – пишет Н. И. Кузнецова (см. ее статью в настоящем сборнике).

Литература

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 1999.
2. Гуссерль Э. Картезианские медитации. М., 2001.
3. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. М., 2002.
4. Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки / Пер. В. Соловьева. М., 2008.
5. Молчанов В. Исследования по феноменологии сознания. М., 2007.
6. Савин А. Трансцендентализм и историчность в феноменологии Гуссерля. Ханты-Мансийск, 2008.
7. Щюц А. Избранное: мир, светящийся смыслом. М., 2004.
8. Эмбри Л. Рефлексивный анализ. Первоначальное введение в феноменологию. М., 2005.
9. Husserl E. Ding und Raum. Vorlesungen 1907 / Hrsg. von U. Claesges // Husserliana. Bd. 16. Haag, 1973.
10. Husserl E. Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution / Hrsg. von M. Biemel // Husserliana. Bd. 4. Haag, 1952.
11. Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie / Hrsg. von W. Biemel // Husserliana. Bd. 6. Haag, 1976.

Т. А. Шиян (Москва)

О совместном становлении математики и философии в Древней Греции

1. Введение

По мнению автора, именно в поле взаимного переплетения, конституирования философии, математики и логики проходит основная линия развития мыш-

ления в истории «европейской» культуры. В настоящей статье разбираются вопросы совместного становления философии (как социального института), математики и логики (рассматриваемых как философские дисциплины) в античности.

Хотя некоторые знания и навыки, опознаваемые сегодня как «математические», можно найти во всех примитивных культурах, эти явления не говорят еще о наличии математической науки. Формирование отдельной «математической» (в смысле, имеющей своим предметом некоторые действия с числами) области знаний происходит в некоторых древневосточных культурах. В частности, в Египте и Вавилоне такие области сформировались уже в начале II тыс. до н. э. Об этом свидетельствует, как наличие специфически математических текстов, так и наличие особого сословия «писцов», для подготовки которых эти тексты использовались. На русском языке обзор и анализ египетских и вавилонских «математических» текстов см. в (2). Но формирование некоторой практики и обслуживающей ее области знаний еще не означает возникновения науки (как особой, социально оформленной области деятельности, имеющей своей основной целью получение нового знания). То, что математики в современном смысле, т. е. как теоретической науки, в древневосточных культурах не существовало, неоднократно подчеркивалось историками математики. Например, ван дер Варден писал: «Достоверно, что египетский способ умножения и вычисления с основными дробями греки получили от египтян, а затем развили его до той степени, какую показывает нам Ахмимский папирус эллинистической эпохи. Но вычисление – это еще не математика. Точно так же греки могли заимствовать у египтян правила вычисления площадей и объемов. Однако такие правила до греков еще не составляли математики; именно они поставили вопрос: как это доказать?» (2, 48). Еще более однозначно высказывались российские историки математики, например, в (6, 59; 1, 232; 9, 9, 10–12).

Помимо новой, теоретической «математики», становление которой рассматривается ниже, в Греции существовала и традиционная, прикладная «математика», или искусство счета, аналогичная египетской и вавилонской и называвшаяся *λογιστική*. «В состав логики входили: счет, арифметические действия с целыми числами вплоть до извлечения квадратных и кубических корней, действия на счетном приборе – абаке, операции с дробями и приемы численного решения задач на уравнения первой и второй степени. В логистике рассматривались также приложения арифметики к землемерию и иным задачам повседневной жизни. Сами греки отличали логику от теоретической арифметики, которую они называли просто арифметикой. Правила логики излагались догматически и, вообще говоря, не снабжались доказательствами так же, как это было принято в египетских папирусах» (1, 235).

Математика как теоретическая наука начинает формироваться в Древней Греции, где-то в VI–V вв. до н. э. Как не трудно заметить, это совпадает по времени с возникновением в Греции философии. Обычно историки математики рассматривают возникновение математики отдельно от философии и, наоборот, историки философии, хоть и упоминают о математических занятиях некоторых философов, рассматривают становление философии в отрыве от процессов развития математики. Но, появление философии и теоретической науки в одной и

той же культуре в одно и то же время, как справедливо замечает А. В. Родин, «конечно, не случайное совпадение, но разные стороны факта появления теоретического знания как такового» (9, 9). И более того, насколько можно судить по сохранившимся отрывочным сведениям, **процессы формирования философии и математики** (и вообще теоретических наук) были не просто одновременным проявлением теоретического мышления в различных институциональных формах, но **на определенном этапе представляли собой единый исторический процесс**. Реконструкция и анализ этого процесса и является задачей данной статьи.

2. Возникновение философии и математики в Древней Греции

В связи с объявленной темой, обращает на себя внимание тот факт, что появление философии и математики (точнее, геометрии – первой оформившейся «математической» дисциплины) связывалось античными авторами с одними и теми же именами: Фалесом и Пифагором. Это вызывает предположение о неслучайности этих совпадений и вероятной связанности процессов формирования философии и математики.

Второй важный момент – различные конкретные свидетельства формирования и философии, и математики, указывают на Пифагора как на создателя того и другого, тогда как Фалес в обоих случаях фигурирует лишь в качестве человека, который раньше других занимался тем-то и тем-то, но не в качестве создателя или основателя чего-то. Это второе наблюдение, во-первых, усиливает наше предположение о связанности процессов формирования философии и математики в Греции и, во-вторых, указывает на некоторые этапы этого единого процесса.

Ключевым для нашего понимания является свидетельство Прокла Диадоха (V в. н. э.) в Комментариях к первой книге «Начал» Евклида: «Следующим после него [Фалеса], кто предался занятиям геометрией, предание называет Мамерка, брата поэта Стесихора [...] После них Пифагор преобразовал занятия геометрией в свободную дисциплину, изучая ее высшие основания и рассматривая теоремы *in abstracto* и нозтически» (10, 141). Это едва ли не единственное прямое указание на изменившийся характер греческих математических занятий. В этом свидетельстве гораздо более существенны (чем вопрос о реальной степени абстрактности в рассмотрении Пифагором и его ближайшими последователями математических фактов и последовательности в таком рассмотрении) следующие моменты: 1) осознание греками (пусть и существенно позже) происшедшей перемены в форме и содержании математического знания и 2) связывание этих перемен с именем Пифагора.

На переходный по форме характер занятий Фалеса указывает перипатетик Евдем Родосский (в передаче Прокла): «одно он изучал в более общем виде, другое – в более чувственном» (10, 108 11). Никто из авторов не пишет о создании (или преобразовании) Фалесом геометрии или других «математических» дисциплин. О нем упоминают как об изучавшем геометрию и знавшем или открывшем такие-то и такие-то геометрические факты (10, 100–108). Кроме того, упоминания о математических занятиях Фалеса связаны с решением им тех или иных конкретных прикладных задач, что, собственно, и создало ему славу «мудреца» (там же). Обобщить характеристику «математических» занятий Фа-

леса можно следующим образом: изучив геометрию в Египте (на чем сходятся все свидетельства), Фалес уже начал заниматься выводами и вопросами обоснования геометрических фактов (т. е. «доказательствами» в каком-то смысле), но эти новшества мыслились еще в рамках традиционного, практически ориентированного (по крайней мере, отчасти) искусства счета и измерения – логистики (λογιστική).

Слава пифагорейцев как математиков связана, видимо, как раз с этим: хоть Фалес и начал как-то по-новому заниматься вопросами, традиционно относившимися к логистике, но именно среди последователей Пифагора формируются геометрия и другие «математические» дисциплины и именно в силу их успехов эти дисциплины получают социальную легитимацию в качестве самостоятельных областей занятия.

Аналогичную ситуацию видим и с возникновением философии: именно с Пифагором античная традиция связывает появление терминов «философия» и «философ». Об этом неоднократно упоминает Диоген Лаэртский (прибл. III в. н. э.) в (4). Например, со ссылкой на Гераклида Понтийского (IV в. до н. э.) он пишет: «Пифагор впервые назвал философию (любомудрие) этим именем и себя – философом [...] по его словам, никто не мудр, кроме бога» (10, 147–148 21а). Аналогичное свидетельство находим и у Диодора Сицилийского (I в. до н. э.): «Пифагор называл свое учение любомудрием (φιλοσοφία), а не мудростью (σοφία). Упрекая семерых мудрецов (как их прозвали до него), он говорил, что никто не мудр, ибо человек по слабости своей природы часто не в силах достичь всего, а тот, кто стремится к нраву и образу жизни мудрого существа может быть подобающе назван любомудром (философом)» (10, 148, 21а).

Важно подчеркнуть, что появление этих терминов было не просто несущественной заменой одних слов другими: их возникновение связывается именно с **осознанием** философии как особого образа жизни, отличного от других, не философских форм жизни. Кроме вышеприведенного фрагмента из Диодора, можно процитировать еще одно место из Диогена Лаэртского (кн. VIII, 8), ссылающегося на Сосикрата (II в. до н. э.): «на вопрос Леонта, флиунтского тирана, кто он такой, Пифагор ответил: «Философ», что значит «любомудр». Жизнь, говорил он, подобна игрищам: иные приходят на них состязаться, иные – торговать, а самые счастливые – смотреть; так и в жизни иные, подобно рабам, рождаются жадными до славы и наживы, между тем как философы – до единой только истины» (4, 309). Некоторые авторы прямо указывают, что Пифагор первым ввел философию среди греков (например, Исократ – старший современник Платона и его основной афинский конкурент в сфере образования (10, 140 4)).

В третьих, Пифагор – первый, о ком известно, что он имел свою «школу» (т. е. систематически занимался воспитательно-образовательной деятельностью), т. е. он не просто «практиковал» философию сам, но этот особый образ жизни культивировался группой его последователей в некоторых организационных формах. О милетской «школе» в этом смысле ничего не известно.

Таким образом, именно благодаря деятельности Пифагора формируется философия как особый социальный институт и теоретическая математика как учебная и исследовательская дисциплина, основанная на рассуждениях и не ориентированная на практическое применение полученных знаний.

3. Формирование математических дисциплин

Насколько можно судить (5), воспитательная система Пифагора была основана на совмещении нескольких принципов, одним из которых было обязательное занятие науками, преимущественно геометрией, арифметикой, астрономией и гармоникой (включавшей собственно музыкальную теорию, теорию числовых отношений и акустику).

Согласно Ямвлиху (со ссылкой на неизвестный доплатоновский источник): «Геометрию Пифагор называл «наукой» (ἰστορία)» (10, 149 27). Другим использовавшимся в V в. до н. э. словом для обозначения «наук» было слово μαθηματα. Так, Архит (V–IV вв. до н. э.) называет своих предшественников-пифагорейцев, занимавшихся теми или иными исследованиями, «те, кто имеет отношение к μαθηματα» (цит. по (5, 54)). Согласно словарю (3), «μαθημα» означает «знание, познание, наука», «τά μαθηματα» – «науки», «μάθησις» – «учение, изучение, познание», «обучение», «знание, наука», «μαθηματικός» – «способный или прилежный к учению». Согласно (5, 54), только с IV в. до н. э. термином «μαθηματα» стали обозначать четыре дисциплины: геометрию, арифметику, гармонику, астрономию, т. е. как раз те, которыми особенно усиленно занимались пифагорейцы, а термин «μαθηματικός», впервые встречается у позднего Платона и, видимо, является его изобретением.

Платон в диалоге Государство (525b–531c), описывая систему наилучшего воспитания и образования для сословия «стражей» (из которых выходят и философы), указывает именно на эти четыре дисциплины, причем подчеркивает, что их основное значение – не в практической ценности относящихся к ним знаний, но в тех трансформациях, которые происходят с душой (в нашем понимании – умом, разумом) изучающего эти дисциплины. Например: «занятие теми науками [...] ведет прекраснейшее начало нашей души ввысь, к созерцанию самого совершенного в существующем» (532c). И несколько дальше в этой же связи о диалектическом методе: «он потихоньку высвобождает, словно из какой-то варварской грязи, зарывшийся туда взор нашей души и направляет его ввысь, пользуясь в качестве помощников и попутчиков теми искусствами, которые мы разобрали» (533d).

Впоследствии, эти четыре дисциплины единым блоком входят в позднеантичную систему общего образования *Artes Liberales*, которая легла в основу последующих европейских образовательных систем. Таким образом, само понятие математики формируется уже в рамках института философии для обозначения четырех наиболее умозрительных «научных» дисциплин, которыми занимались пифагорейцы, и которые Платон перенял в качестве основы философского образования.

4. Логика в философии и математика

Но имеет значение, видимо, и обратное влияние: возникающая новая система воспитания и образования, названная философией, стала такой именно потому, что одним из конституирующих ее факторов было (по край мере, в доаристотелевский период) теоретическое занятие математикой. Здесь мы подходим, наконец, к теме о связи философии, математики и логического мышления.

Как указывалось вначале, именно систематическое использование логических рассуждений для построения и обоснования системы «математических»

знаний считается современными математиками основным признаком появления математики в современном смысле слова (хотя, на наш взгляд, это лишь один из признаков). Например: «Однако математики как науки в нашем теперешнем понимании, т. е. развитой дедуктивной системы предложений, не было» (6, 59) (о догреческой математике); или: «Можно сказать, что математика как наука стала существовать только после систематического введения в нее доказательств» (1, 232). Как я пытался показать, этапы дедуктивной перестройки «математики» связаны с именами Фалеса и Пифагора, и именно в таком новом, дедуктивном варианте занятия математикой входят в философскую воспитательно-образовательную практику Пифагора и, позднее, Платона.

Исходя из этих положений, автор считает, что **основной функцией** (не до конца осознаваемой) **занятия геометрией** (и другими «математическими» дисциплинами) в школе Пифагора и в Академии Платона **было** не усвоение некоторой математической (числовой или геометрической) метафизики и, конечно, не освоение λογιστική, а **формирование способности к рассуждениям, т. е. логического мышления** (в терминах Платона – διάνοια).

По мнению, высказываемому Платоном в Государстве: «Доказательства – это и есть преимущественно орудие философа» (Государство 582d). Это понятно, поскольку, что высший метод философии – диалектика, т. е. искусство при помощи рассуждений доискиваться до истины, или до доказательств «сущности каждой вещи» (Государство 534b). Это – пятая и главная дисциплина, которой необходимо заниматься стражам (Государство 531c–535a). Поскольку жадность «до единой только истины» – определяющий признак философа, согласно Пифагору (4, 309), чью линию во многом продолжает Платон (причем сознательно), то понятно, что методы, приводящие нас к истине, и будут основными методами философии.

Здесь нужно сделать разъяснение, связанное с двойственностью платоновской трактовки диалектики. Хотя Платон ясно оговаривает роль рассуждений и доказательств в диалектике (534b) и многократно демонстрирует это в своих диалогах, но функция рассуждений (διάνοια) – достижение νόησις. На этом основании позднейшие платоники сделали акцент именно на νόησις и стали игнорировать роль διάνοια в диалектике вообще. Такая трактовка затеняет интересующий нас аспект платоновской системы, но не должна сбивать с толку: ведь каково бы ни была изотерическая цель и мистическая составляющая диалектики (νόησις), первая, внешняя стадия диалектического метода состоит в рассуждениях и доказательствах (διάνοια).

Если искусство рассуждать и строить доказательства – основное орудие философа, то ему нужно специально обучать. А до создания Аристотелем логики как «науки» о рассуждениях именно «теоретическая математика», и в первую очередь геометрия, была основной, если не единственной, интеллектуальной практикой, в которой систематически применялись рассуждения. По крайней мере, единственной, в которой рассуждения применялись для поиска истины (*). Соответственно, занятие «теоретической математикой», где тоже рассуждения и доказательства использовались для поиска и обоснования истин, могло быть пропедевтикой, учебной практикой для освоения диалектики и ее последующего применения в других, более важных областях философских иссле-

дований.

Собственно, мой тезис в том и состоит, что в этот начальный период **вместе с философией и в ее рамках** формируется ряд специфических исследовательских теоретических дисциплин (впоследствии получивших название математики, *μαθηματικά*), которыми (в полном согласии с представлением Пифагора и Платона о философии) занимаются именно ради постижения истины и в которых построение рассуждений, доказательств является основным методом. Можно сказать, что дисциплины будущей «*μαθηματικά*» и, в первую очередь, геометрия явились наиболее полным и совершенным воплощением пифагоро-платоновских представлений о философии (если оставить в стороне мистическую составляющую их учений). По крайней мере, с точки зрения методологии, формы их построения. Соответственно, и философия как особый вид интеллектуальной жизненной практики формируется в таком виде именно потому, что **в период своего становления** она создала **внутри себя** такие специфические исследовательские практики, как «*μαθηματικά*», закрепившие особый методологический и даже конститутивный статус логики, логического мышления в философии.

Как считают некоторые исследователи (11, 38, 39, 178–179), построение логики Аристотелем происходит еще во время его пребывания в Академии, при жизни Платона. Если наша гипотеза о роли изучения математики как способа развития логического мышления верна, то после логических работ Аристотеля она должна была сойти на нет или, по крайней мере, уменьшиться до роли вспомогательной учебной логической практики. И вроде бы, дальнейшая история философии это подтверждает. С одной стороны, ни в одной из более поздних философских школ математика не выдвигалась на такую центральную роль, как у Платона, зато одной из ведущих философских областей (наряду с «этикой» и «физикой») становится логика. С другой стороны, и в самом платонизме математические исследования получают отнюдь не такое развитие, какого можно было бы ожидать, исходя из текстов Платона. После аристотелевской рефлексии академической аргументативной практики, основная роль в развитии логического мышления переходит в платонизме к занятиям логикой как более рафинированной дисциплине, а за математикой остается лишь роль дополнительной учебной тренировки и, возможно, источника некоторых метафизических представлений.

5. Заключение

С одной стороны, ставшая самостоятельной учебной и «научной» дисциплиной, логика оказала влияние на дальнейшее развитие математики, приведя к созданию евклидовых Начал. С другой стороны, математика в форме Начал также оказалась хранилищем логических компетенций. Здесь можно привести цитату из Паскаля, справедливую в общем и для геометрии пифагоро-платоновской эпохи: для овладения искусством доказательства «надо усвоить метод, который использует геометрия, в совершенстве им владеющая и без лишних слов ему научающая уже одними своими примерами» (7). Помимо своих функций в системе *Artes Liberales*, в XVII в. геометрия Евклида была осознана в качестве логико-методологической парадигмы построения знания вообще и оказала существенное влияние на науку, логику и стиль философии Нового времени. В этот период (по крайней мере, с процитированной работы Паскаля)

само дедуктивно-аксиоматическое построение системы знания получило на какое-то время название геометрического построения (*ordo geometrico*). Но анализ этих явлений требует отдельного рассмотрения.

Примечания

(*) Характерно резко отрицательное отношение Платона к риторике, в которой хоть тоже использовались рассуждения, но целью их применения являлось убеждение публики, а не поиск истины. См., например: Государство 499а.

Литература

1. Башмакова И. Г. Лекции по истории математики в Древней Греции // Историко-математические исследования. Вып. XI. М., 1958.
2. Варден Б. Л. ван дер. Пробуждающаяся наука. Математика Древнего Египта, Вавилона и Греции / Пер. И. Н. Веселовского. М., 1959. Переизд.: М., 2007.
3. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. СПб., 1899. Репринт: М., 1991.
4. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.
5. Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа. Ленинград, 1990.
6. История математики с древнейших времен до начала XIX столетия / Под ред. А. П. Юшкевича. В 3-х тт. Т. 1. История математики с древнейших времен до начала Нового времени. М., 1970.
7. Паскаль Б. О геометрическом уме и об искусстве убеждать // Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994. [Эл. вариант]: http://www.i-u.ru/biblio/archive/strelcov_paskal/07.aspx (дата доступа: 28.09.2011).
8. Платон. Государство // Платон. Собр. соч. в 4-х тт. Т. 3. М., 1994.
9. Родин А. В. Математика Евклида в свете философии Платона и Аристотеля. М., 2003.
10. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теогоний до возникновения атомистики. М., 1989.
11. Шичалин Ю. А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000.

Наши авторы

- Алёшин Альберт Иванович* – д-р филос. наук, профессор кафедры истории зарубежной философии философского факультета РГГУ.
- Бахтурин Дмитрий Александрович* – магистрант философского факультета РГГУ.
- Белоусов Михаил Алексеевич* – канд. филос. наук, старший преподаватель центра феноменологической философии философского факультета РГГУ.
- Блинов Евгений Николаевич* – канд. филос. наук, ассистент лаборатории ERRAPHIS Университета Тулузы 2, Франция.
- Боброва Ангелина Сергеевна* – канд. филос. наук, старший преподаватель кафедры истории зарубежной философии философского факультета РГГУ.
- Бойд (Boyd) Юлия Евгеньевна* – магистрант кафедр философии и средств коммуникации филологического факультета Рурского университета Бохума, Германия.
- Булицина Надежда Игоревна* – аспирант кафедры истории зарубежной философии философского факультета РГГУ, аспирант факультета международных культур Шанхайского университета иностранных языков (ШУИЯ), Шанхай.
- Гаспарян Диана Эдиковна* – канд. филос. наук, доцент кафедры онтологии, логики и теории познания факультета философии Национального исследовательского университета – Высшей школы экономики, Москва.
- Горбатов Виктор Викторович* – старший преподаватель кафедры онтологии, логики и теории познания факультета философии Национального исследовательского университета – Высшей школы экономики, Москва.
- Горбатова Юлия Валерьевна* – старший преподаватель кафедры онтологии, логики и теории познания факультета философии Национального исследовательского университета – Высшей школы экономики, Москва.
- Губин Валерий Дмитриевич* – д-р филос. наук, заведующий и профессор кафедры истории зарубежной философии, декан философского факультета РГГУ.
- Данько Софья Владимировна* – канд. филос. наук, доцент кафедры онтологии, логики и теории познания факультета философии Национального исследовательского университета – Высшей школы экономики, Москва.
- Детистова Анастасия Сергеевна* – аспирант центра феноменологической философии философского факультета РГГУ.
- Дроздова Дарья Николаевна* – аспирант кафедры истории философии факультета философии Национального исследовательского университета – Высшей школы экономики, Москва.
- Зёльтер (Sölter) Арпад А.* – д-р философии, директор Гёте-Института г. Сиднея, Австралия.
- Икеда (Ikeda) Юсуки* – аспирант (PhD student) и ассистент-исследователь Центра феноменологии культур (intercultural phenomenology) Ritsumeikan University Kyoto, Киото, Япония.
- Ищенко Наталья Ильинична* – канд. филос. наук, старший преподаватель кафедры истории философии факультета философии Национального исследовательского университета – Высшей школы экономики, Москва.
- Коначёва Светлана Александровна* – д-р филос. наук, профессор кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ.

Краснокутский Геннадий Евгеньевич – канд. истор. наук, доцент кафедры культурологии и искусствознания Одесского национального политехнического университета, Одесса.

Кузнецов Алексей Александрович – магистрант «Erasmus Mundus» по направлению «Немецкая и французская философия»; аспирант кафедры онтологии и теории познания философского факультета СПбГУ, Санкт-Петербург.

Кузнецова Наталья Ивановна – д-р филос. наук, профессор кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ.

Ландгребе (Landgrebe) Аликс – д-р философии, Гёте-Институт г. Сиднея, Австралия.

Лютиков Петр Владимирович – аспирант кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ.

Нахутришвили Лука – аспирант (PhD student) «Erasmus Mundus Joint Doctorate» по программе «Literary Studies in Cultural Interzones» (университеты Бергамо, Тюбингена, Сиднея и Перпиньяна).

Паткуль Андрей Борисович – канд. филос. наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания философского факультета СПбГУ, Санкт-Петербург.

Подорога Борис Валерьевич – магистрант философского факультета РГГУ.

Савин Алексей Эдуардович – д-р филос. наук, профессор кафедры философии и социально-политических наук Гуманитарного института Югорского государственного университета, Ханты-Мансийск.

Сидорина Татьяна Юрьевна – д-р филос. наук, профессор кафедры истории философии факультета философии Национального исследовательского университета – Высшей школы экономики, Москва.

Сметанина Татьяна Александровна – канд. филос. наук, доцент кафедры культурологии Нижегородского государственного педагогического университета, Нижний Новгород.

Ушаков Владислав Викторович – канд. филос. наук, старший преподаватель кафедры философии Государственного Университета Управления, Москва.

Филатов Владимир Петрович – д-р филос. наук, заведующий и профессор кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ.

Фолнович (Folnović) Сабина – аспирантка кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ, Загреб (Хорватия) / Москва.

Чернавин Георгий Игоревич – аспирант кафедры онтологии и теории познания философского факультета СПбГУ, Санкт-Петербург; аспирант (PhD student) лаборатории ERRAPHIS факультета филологии, философии и музыки Университета Тулузы 2 (Франция) и кафедры феноменологии и теоретической философии факультета гуманитарных наук и культурологии Университета Вупперталя, Германия.

Шевакин Григорий Геннадьевич – аспирант кафедры истории зарубежной философии философского факультета РГГУ.

Шестова Евгения Александровна – магистрант философского факультета РГГУ.

Шиян Анна Александровна – канд. филос. наук, доцент центра феноменологической философии философского факультета РГГУ.

Шиян Тарас Александрович – канд. филос. наук, Москва.

Содержание

Предисловие	3
<i>Алёшин А. И.</i> О критике В. С. Соловьевым и П. И. Новгородцевым «экономизма» и социально-философского учения К. Маркса	4
<i>Бахтурин Д. А.</i> Современная философия науки и неформальная логика в советской философии 60-х гг. XX века	16
<i>Белоусов М. А.</i> Феноменология и наука о человеческой природе. К гуссерлевской интерпретации Юма	22
<i>Блинов Е. Н.</i> Панполитизм «Тысячи плато» Делёза и Гваттари: микрополитика, сегментарность, ретерриториализация	28
<i>Боброва А. С.</i> Время неформальной логики	30
<i>Бойд Ю. Е.</i> Эстетика мрачных настроений конца XX века	36
<i>Булицына Н. И.</i> Синкретическое единство древнекитайской философии и культуры: философия – искусство	42
<i>Гаспарян Д. Э.</i> Что такое Антипросвещение?	47
<i>Горбатов В. В.</i> Борьба за метасемантику: двумерный подход	53
<i>Горбатова Ю. В.</i> Зло и всемогущество	59
<i>Губин В. Д.</i> Проблема «заколдовывания» мира	66
<i>Данько С. В.</i> Мета-трансцендентная этика Л. Витгенштейна	70
<i>Детистова А. С.</i> Философская экзегеза искусства у Э. Левинаса	76
<i>Дроздова Д. Н.</i> Представления об исторической реальности в историографии Александра Койре	82
<i>Зёльтер А., Ландгребе А.</i> Критика культуры сегодня. Жало Адорно (пер. с нем. А. Э. Савина)	88
<i>Икеда Ю.</i> Представление и мир: Феноменологии мира и обновление понятия феномена у Ойгена Финка (пер. с нем. А. А. Шиян)	98
<i>Ищенко Н. И.</i> Проблема культуры в философской антропологии	104
<i>Коначёва С. А.</i> От историчности вот-бытия к историчности «последнего Бога»	110
<i>Краснокутский Г. Е.</i> Уметь или не иметь: Майдан-2004 между ответственностью за цивилизацию как процесс и соблазном цивилизации как продукта	116
<i>Кузнецов А. А.</i> Теория интересубъективности в «Геттингенских лекциях» и «Картезианских медитациях» Эдмунда Гуссерля	122
<i>Кузнецова Н. И.</i> Эпистемология в новом ракурсе: концепции Г. П. Щед- ровицкого и М. А. Розова	128
<i>Лютиков П. В.</i> Об элиминации метафизики из языка науки и права Нового Времени	136

<i>Нахутсришвили Л.</i> Тело философа и философия тела: историческая обусловленность и философская интерпретация у Жана-Люка Нанси (пер. с франц. А. С. Детистовой)	138
<i>Паткуль А. Б.</i> Оппозиция логического и исторического.....	143
<i>Подорога Б. В.</i> Понятие «гештальта» в философии истории О. Шпенглера	150
<i>Савин А. Э.</i> Понятие интенциональности у Людвига Ландгребе	156
<i>Сидорина Т. Ю.</i> Государство всеобщего благосостояния как воплощение идеи об идеальном государстве	161
<i>Сметанина Т. А.</i> Особенности дискурса личности в философии русского консерватизма	167
<i>Ушаков В. В.</i> Философские аспекты эстетики А. Дёблина	173
<i>Филатов В. П.</i> Антропологический проект Карла Маркса	179
<i>Фолнович С.</i> Положение языка и философское мышление в Хорватии в 90-х гг. XX века	186
<i>Чернавин Г. И.</i> Феноменологическое учение об установке и взвешенное состояние	191
<i>Шевакин Г. Г.</i> Особенности философствования в Италии в первой половине XX века. Философия проблематизма	198
<i>Шестова Е. А.</i> «Трансцендентальная поэзия» Фридриха Шлегеля	201
<i>Шиян А. А.</i> К проблеме применения феноменологического метода к исследованию социальной жизни	207
<i>Шиян Т. А.</i> О совместном становлении математики и философии в Древней Греции	213
Наши авторы	221
Содержание	223

Научное издание

ФИЛОСОФИЯ. КУЛЬТУРА. ИСТОРИЯ

Материалы межвузовской конференции
Москва, 12–13 декабря 2011 г.

Оригинал-макет подготовлен
на философском факультете РГГУ

Подписано в печать 15.11.2011
Уч.-изд. л. 14,2. Усл. печ. л. 13,7.
Тираж 80 экз. Заказ №325

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993 Москва, Миусская площадь, 6