

№1(2)/2009

Российская Академия Наук
Институт Философии

ФИЛОСОФСКИЙ журнал



Москва
2009

Редакционная коллегия

академик РАН *А.А. Гусейнов* (главный редактор),
доктор филос. наук *В.И. Аршинов*, доктор филос. наук *В.Д. Губин*,
доктор филос. наук *А.А. Кара-Мурза*, чл.-корр. РАН *И.Т. Касавин*,
чл.-корр. РАН *Н.И. Лапин*, академик РАН *В.А. Лекторский*,
доктор филос. наук *В.И. Маркин*, доктор филос. наук *Н.В. Мотрошилова*,
кандидат филос. наук *Б.О. Николаичев*, доктор филос. наук *С.А. Никольский*,
чл.-корр. РАН *А.В. Смирнов* (зам. главного редактора),
доктор филос. наук *Ю.Н. Солонин*, кандидат филос. наук *Н.Н. Сосна*,
академик РАН *В.С. Стёпин*, чл.-корр. РАН *Б.Г. Юдин*

Зав. редакцией – *Ю.Г.Россиус*

В НОМЕРЕ

ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Доклады на заседаниях Ученого совета ИФ РАН

<i>В.А. Подорога.</i> О чем спрашивают, когда спрашивают «что такое философия?»5
<i>В.П. Визгин.</i> Как я понимаю философию18
<i>А.П. Огурцов.</i> Точки роста философии: разрозненные мысли29

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

<i>Т.А. Кузьмина.</i> Истина знания и истина бытия.....48
<i>А.В. Смирнов.</i> Как различаются культуры?61

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

<i>Е.А. Мамчур.</i> О концепции «внутренней» истины.....73
<i>В.П. Зубов.</i> Галилей и борьба за новую систему мира88

ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

<i>Е.В. Петровская.</i> К определению события 111
<i>О.В. Аронсон.</i> Обыденное возвышенное (кино по Жан-Франсуа Лиотару)117
<i>Н.В. Смолянская.</i> Возвышенное в интерпретациях искусства постмодерна: концепция Ж.-Ф.Лиотара для выставки «Нематериальное»127

ВОПРОСЫ МОРАЛИ И ПОЛИТИКИ

<i>Р.Г. Апресян.</i> О [не]допустимости лжи (об одном кантовском рассуждении)141
<i>М.М. Фёдорова.</i> Суверенитет как политико-философская категория Современности154

О НОВЫХ ИЗДАНИЯХ

<i>Н.Н. Сосна.</i> Теоретический авангард.....165
<i>П.А. Гаджикурбанова.</i> Искусство думать философски175
Summary179
Об авторах.....183

TABLE OF CONTENTS

PHILOSOPHY IN THE MODERN WORLD

Papers Delivered before the Academic Council of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences

<i>Podoroga V.A.</i> What is being asked when one asks about what is philosophy.....	5
<i>Vizguin V.P.</i> How I Understand Philosophy	18
<i>Ogurtsov A.P.</i> Growth Points in Philosophy: Some Considerations	29

PROBLEMS IN THEORY AND HISTORY OF CULTURE

<i>Kuzmina T.A.</i> The Truth of Knowing and the Truth of Being.....	48
<i>Smirnov A.V.</i> What is the Distinction between Cultures?	61

PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

<i>Mamchur E.A.</i> On the Concept of ‘Internal’ Truth.....	73
<i>Zubov V.P.</i> Galileo and the Struggle for the New System of the World.....	88

IN SEARCH OF A NEW LANGUAGE FOR PHILOSOPHY

<i>Petrovskaya E.V.</i> Defining the Event.....	111
<i>Aronson O.V.</i> The Everyday Sublime (J.-F. Lyotard’s Reading of Cinema).....	117
<i>Smolyanskaya N.V.</i> The Sublime in the Interpretation of Postmodern Art: J.-F. Lyotard’s Conception for the Art Exhibition <i>The Immaterial</i>	127

PROBLEMS IN ETHICS AND POLITICS

<i>Apresyan R.G.</i> On the (In)admissibility of Lying: a Case in Kant.....	141
<i>Fedorova M.M.</i> Sovereignty as a Political Philosophic Category of Modern Times.....	154

RECENT BOOKS ON PHILOSOPHY

<i>Sosna N.N.</i> The Theoretical Avant-gard.....	165
<i>Gadjikurbanova P.A.</i> The Art of Thinking Philosophically	175
Summary	179

ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Доклады на заседаниях Ученого совета

Института философии РАН

В.А. Подорога

О ЧЕМ СПРАШИВАЮТ, КОГДА СПРАШИВАЮТ «ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?»

Гусейнов А.А. – Сегодня с докладом выступит Валерий Александрович Подорога. Валерия Александровича мы все хорошо знаем. В этом году он отметил свое шестидесятилетие, и надо сказать, ему есть, чем отчитаться за свои шестьдесят лет в целом и уж, по крайней мере, за 30–40 лет жизни в науке. Он не только выдающийся исследователь. Он представляет также одну из очень интересных и ярких школ нашей философии. Применительно к нему мы можем говорить о школе не в формальном значении (научный руководитель и аспиранты), а, я бы сказал, в античном смысле этого понятия, когда вокруг мыслителя, его учения, его видения мира, складывался интеллектуально-духовный круг единомышленников. Недавно вышел очередной номер «Синего дивана» – замечательного журнала, который издается по проекту и под ответственной редакцией Елены Владимировны Петровской, ученицы Валерия Александровича. Насколько я понимаю, журнал выдержан в духе его школы. Номер, о котором я говорю, посвящен 60-летию Валерия Александровича. Он состоит не просто из юбилейных материалов, он посвящен исследованию самого творчества В.А.Подороги. Есть, например, статья Ж.-Л. Нанси, известного французского философа, написанная в связи с дискуссиями, которые у него были с Валерием Александровичем; статьи ряда других зарубежных профессоров, статьи наших авторов, одна из которых, между прочим, называется «Предпоследний метафизик». Это Валерий Александрович именуется предпоследним метафизиком. Есть и небольшой портретный ряд: Валерий Александрович вместе с Жаком Деррида, вместе с Нанси.

Не могу не упомянуть несколько важных проектов, связанных с именем профессора Подороги. Это прежде всего научно-издательский проект «Философия по краям», в рамках которого мы получили целый ряд очень интересных изданий и исследований. Затем я бы мог указать на его изданную малым тиражом работу «Мастерская визуальной антропологии», включающую его лекции и беседы, которые проходили на регулярной основе с группой молодых художников. Сейчас ее изданием в нормальном формате, насколько я знаю, занимается Игорь Чубаров.

Разрешите назвать важнейшие труды, которые написал Валерий Александрович: «Метафизика ландшафта» (1993), «Выражение и смысл» (1995), «Феноменология тела. Введение в философскую антропологию» (1995), «Навязчивость взгляда: М.Фуко и живопись» (1999), «Мастерская визуальной антропологии» (2000), «Авто(био)графия. Тетради по аналитической антропологии» (2001). И, наконец, «Мимесис». Это первый том фундаментального исследования по аналитической антропологии литературы. Будем ждать второй том.

Словом, мы имеем в лице Валерия Александровича, мне кажется, очень интересного философа и очень хорошего, дружелюбного коллегу. У него есть свой стиль профессионального поведения, который характеризуется сочетанием принци-

пиальности и ответственности в том, что касается его собственных философских убеждений и текстов, со сдержанностью и терпимостью по отношению к другим позициям. И мне кажется, это тоже очень важно. Давайте поприветствуем Валерия Александровича Подорогу и предоставим ему слово для доклада.

Подорога В.А. Уважаемые коллеги, друзья!

Попытаюсь тезисно, в границах времени, которым располагаю, поставить несколько вопросов, которые меня давно волнуют. Вопрос о том, что такое философия, или, в формулировке доклада: «О чем спрашивают, когда спрашивают, что такое философия?»¹, может показаться несколько надуманным. Хотя было бы странным отказаться от семантической проверки самого вопрошания. Как известно, на этот вопрос отвечали многие из философов с мировым именем. Но ни один из них не обращался к самой Философии, все они по сути дела отвечали на вопрос: «Что такое *моя* философия?» или на несколько видоизмененный: «Как *я* понимаю философию?» (М.Мамардашвили). Обычно вопрос этот относят к тем вопросам, которыми задается «профессор философии» на склоне лет. Спрашивают: чему ты посвятил свою жизнь? – Ответ: философии. – Ну а что такое философия? И он должен вспоминать, предоставить отчет или обзор собственного пути философствования. Заметьте, никто не спрашивает, что такое биология, что такое физика или даже что такое история или филология. Поскольку «школьный» ответ всегда в наличии: это специальные формы знания, со своими территориями, инструментами и объектами, стилем мысли и языком. Философия как дисциплина экс-территориальна, она вынуждена каждый раз создавать себя и вводить в культуру целую серию новейших понятий, чтобы определить свое место и назначение в обществе, – и тогда назвать себя. Можем ли мы отвечать на этот вопрос, не предлагая нового философского образца, не творя его здесь и сейчас?² Есть много философий, но нет одной философии в качестве универсального образца. Множество «измов» определяют смысл нашего философского выбора. Есть классика, классические образцы философии (Платон, Августин, Декарт, Кант, Гегель и далее), по которым учатся и которые время от времени подвергают интерпретации. Но такой вот «образцовой» философии, какой она когда-то была, больше нет. Вот уже более века никто не созидает великих философских систем и даже не думает об этом (кроме как зачарованных собственным безумием неофитов). А это значит, что-то завершилось, время одной философии закончилось. Философия не наследуется нами как вечный инструмент познания жизни. Мыслить – это как раз видеть, почему прежний образец познания не пригоден к использованию в сегодняшнем времени. Или в чем по-прежнему «пригоден». Это часть современной философской работы. Поэтому когда мы спрашиваем, что такое философия, мы должны прибавлять – сегодня, и даже – что такое философия сейчас. Мы легко обнаруживаем время настоящего в самой структуре вопроса, ведь «что» (изначальная вопросительность) относится не к предметно определенной, не к «свернутой» по методу области философствования, где может быть получен ответ, а к скрытому существованию самой философии как определенного ментального события в культуре. Возможно, что она просто есть как устойчивый рефлекс или привычка, и этого вполне достаточно

¹ Благодарю Абдусалама Абдулкеримовича за столь высокую оценку моих трудов и особо признателен за помощь в уточнении названия доклада.

² Отношение к философии постоянно меняется. Сегодня слышу, как говорят: «Ну, это все философия!» или «Это чисто философский вопрос!». Философия и философствование отчасти признаны в обществе (а ведь еще недавно этого не было в нашей литературоцентристской культуре). Хотя философия не имеет того влияния, которое могла бы иметь.

для ее легитимации. На самом деле, разве этот вопрос всякий раз, когда задается, не ввергает нас в историчность? Не избавляемся ли мы от самой философии, поскольку начинаем говорить о ней из нашего исторического бытия, т.е. ограничивая ее и завершая? Как только мы привыкаем к тому, что философия есть сама по себе, вне всякой ясно предписанной ей области существования, то в таком именно случае она и есть. Итак, в одном-единственном вопросе мы получаем некое раздвоение в вопрошающей интенции, так как изначально предполагается, что философия есть. А по скрытой интенции задается вопрос: когда она есть, существует, то что она? Или: что она такое, когда есть? Можно было бы сказать, что в самом вопросе заключено превосходство существования (события) над сущностью (или чтойностью). А как тогда ответить на вопрос: что такое философия, когда она не есть? Ведь сущность по определению ограничена методом. Следовательно, всякое определение философии вводит специализацию по знанию, дисциплинарные границы, и другие разные знания и умения знать философию. Философии умножаются по методу (феноменологический, лингвистический, герменевтический, экзистенциальный и т.п.). Если мы говорим, что есть философия, то предполагаем, что существует философствование.

Я предполагаю, что ответ на вопрос: *что такое философия?* – лежит **вне** плоскости самой философии или философствования. Этот вопрос, собственно, может быть расположен на различных горизонтах *ожидания ответа*. Вопрос открывает один горизонт ожидания, и он закрывается, как только ответ будет найден. Затем возникает следующий. Я выделяю несколько горизонтов ожидания: *исторический* (время, эпоха, период), *историографический* (событие); *генеалогический* (происхождение и место); *дисциплинарный* (институт); *аффективный* (страсть); и, наконец, *метафизический* (вопрошание как принцип). Лишь последний вопрос/вопрошание является собственно философским и изменяет по мере постановки «конечный» смысл, критерий его лежит не вне, а *внутри* самого опыта философствования. Только в этом случае статус самого вопроса может изменяться, поскольку ответ может быть найден в порядке самого вопрошания. Другие же горизонты ожидания, напротив, предполагают, что ответы должны быть определены, и недвусмысленно. Буду исходить из того, что называю *превосходством объекта* (Внешнего). Что это нам дает? Прежде всего, мы выскальзываем из ловушки *метода*. Ведь всякий раз, как только я начинаю исходить из данности «я мыслю», сразу же становлюсь неким методологическим гомункулюсом («попперианцем», «хайдеггерианцем», «ницшеанцем», «гуссерлеанцем» или «фрейдистом»). Я не могу начать думать без того, чтобы кто-то уже не думал за меня... Как мыслить спонтанно, без метода – вот вопрос. Поэтому попробую идти в анализе скорее окольными путями, *от внешнего к внутреннему*, т.е., повторяю, избегая соблазнов веры в *данность* мыслящего Субъекта.

(1). *Историографический* горизонт (*история и время события*). Вводим историческую размерность философского опыта: такие хронограницы, как *эпоха, время, период*. Время мысли – время событийное, которое нам нужно для того, чтобы вообще работать с историческим бытием философии; оно указывает, что мысль Платона или Декарта состоялась в таком-то историческом промежутке. Одно дело, что факт мысли (Платон или Сократ жили тогда-то, там-то, занимались тем-то...) принадлежит *хронологии жизни*, и другое, что событие мысли определяется иной временной протяженностью и представляет собой проекцию вневременную, где мысль, давно ушедшая от нас в глубь веков, возвращается к нам в текущее настоящее. Однако каждое

обращение к далекому по времени опыту мысли подвергается настоящему испытанию. Философы часто приводят в действие уснувшие навек события мысли, заново их порождая. Событийное время мысли также требует меры, не мертвых хронологий, а указания на границы события. Историографическое вопрошание ограничивает философию и одновременно открывает ее сущностное измерение, определяемое понятием события. Историография философского опыта есть описание некоторого события, тождественного рождению «нового». Такими событиями мысли можно считать: *огонь* Гераклита, *идею* Платона, *cogito* Декарта, *durée* Бергсона, *интенциональность* Гуссерля, *Dasein* Хайдеггера и так далее. Это такие точки философской работы, где сила мысли формирует саму философию в качестве События.

(2). *Генеалогический (происхождение и место)*. Вопрошание, или вопрошание о *месте*, и поддерживает *генеалогическое*: вопрос о происхождении философского опыта, который заявляется в той или иной системе философии. Очень характерный момент связан, например, с формированием романтического опыта в немецкой философии XIX–XX века, когда постепенно открывается культурный и мыслительный опыт Греции. Мы можем вспомнить такие темы: «Гегель и греки», «Гёльдерлин и греки», «Ницше и греки», «Хайдеггер и греки». Вся немецкая философия так или иначе воспроизводит себя в обращении к новому пониманию собственных истоков, перенося свою «идеальную родину» в мысль древнегреческую. Именно так немецкая культурная традиция пыталась войти в мировую мысль, доказывая свою принадлежность европейскому человечеству. Происходило удвоение мифа. Прекрасные образы греческой родины проступают в поздних гимнах Гёльдерлина. Античный *логос* обладал сверхценностью для философствования А.Лосева и его учеников. Античная классическая мифология присутствует в психоанализе З.Фрейда. Соотносясь с идеальной родиной европейской мысли, вы смыкаете цепь традиции, перемещая ее в свое время. Ментальный ландшафт – сцена, на которой себя размещает философствование; она все время меняется, это всякий раз другая сцена. Можно выделить несколько основных философских ландшафтов: *греческий полис (рынок, гимнасия, академия, пир /симпозиум), пустыня (испытание и обращение, встреча с сакральным)*. В философском умозрении присутствуют элементы *геомантики*. Для некоторых европейских мыслителей таким обетованным местом, «ландшафтом» или сценой, которая ни *здесь*, ни *там*, которая – нигде, были *горы* как замещающий образ этого «ничейного места». Я имею в виду С.Киркегора (гора Мория, библейская пустыня), Ф.Ницше (хребты Энгадина, Швейцарские Альпы), М.Хайдеггера (Шварцвальд, Германия), А.Белого (Каджори, восточная Грузия).

Образ Сократа – это как атопия мысли, *toros – atoros*.

(3). *Дисциплинарный (специализация и свобода)*. Возьмем, к примеру, наш институт... Он давно стал для нас общим домом и местом официального присутствия в качестве «философов» (местом подтверждения статуса, ранга и должности, трудовых и профессиональных гарантий). Мы перестали отличать принципиальную форму института, опыт коллективного (группового) творчества от государственной легитимации профессии; эта форма почти не развивается. Произошло «одомашнивание» института, креативные функции оказались переведенными в рутину повседневности; ценность индивидуального усилия, результат труда, признание оказались второстепенными факторами по сравнению с производством равенства и количественными стандартами в выполнении производственного плана. Это не значит, конечно, что «невидимый колледж» перестал существовать, но что его позиции

ослабли, это факт. Сфера интеллектуального состязания сузилась, перестала быть необходимой. (Мы не касаемся здесь мировой истории самой философской институции.)

Естественно, в связи с распадом старых идеологических традиций философия получает свободу, но оказывается к ней не вполне готовой, и потому защищается от «свободы» уходом в специализацию. Появляется множество небольших, но вполне академических групп философов, опирающихся на разные традиции философствования. Философская работа продолжается, и ее первые этапы, связанные с проведением громадной переводческой работы, чтобы восстановить хотя бы часть потерянной европейской философской библиотеки, были крайне продуктивными и многообещающими. Сегодня, когда, можно сказать, библиотека восстановлена, начинается этап освоения идейных богатств западноевропейской и отечественной мысли. Мы имеем дело с двойным архивом и музеем. Однако эта работа не может вестись вне текущего времени, без участия в нем. А это время «post-modernity», время, которое представляет новые отношения в связи с изменением культурного опыта, когда появляется новая карта философских фронтов. В чем причина недоверия? Философия рассматривается часто не как собрание «живых» идей, а как некоторые пакеты знаний о философии. Это отразилось в практике архивирования мирового философского наследия. Сегодня то, что ты знаешь о Канте, превышает всякие возможности понимания этого знания. Ты (еще) пока не кантианец, но уже кантовед, т.е. носитель специального знания под рубрикой «история философии» (где «история» устраняет «философствование»). Какой ты философ, если ты не Кант? С точки зрения современного историка философии, всякий пытающийся что-то сказать, пробовать философствовать, – самозванец. Философская специализация тесно связана с догматическим культом «научности», этим странным культом, в котором под именем философии объединялись власть и политика. Я хочу сказать, что специализация – это скорее политика, чем итог развития философского знания, политика знания. Может быть неволью, но вот уже чуть ли не полвека философию рассматривают как некое приложение к чему-то... Чтобы выжить, философия должна подражать, причем всему, чему угодно: науке, искусству, логике, истории или географии. Культурологи иногда спрашивают: чем это занимаются философы? Это же сплошная *культурология!* Теперь, когда гуманитарные дисциплины получили некоторую свободу, «специалисты» пытаются задним числом присвоить в качестве собственного методологического ресурса ту философскую базу, которая была подготовлена отечественной и европейской традициями философии. Сталкиваешься с некой формой амнезии. Философию следует изгнать туда, где она станет чем-то похожим на свод догматических правил из теологического трактата; тем самым ее завершить... Нам же, говорят они, вполне достаточно и той философии, какая есть. Считаю, что мне лично повезло видеть завершение этого большого почти столетнего цикла, наблюдать за данным процессом.

(4). *Аффективность (страсть к познанию)*. Мы говорим иногда о философии так, как будто испытываем к ней страсть и даже известное чувство, похожее на любовь. Здесь имеется в виду не только любовь к мудрости. *Аффективность* – это двусмысленное понятие. С одной стороны, философия сама по себе страсть (часто даже говорят: «диагноз»): тот, кто философствует, задумавшись, падает в яму, запирается в келье, медитирует на вершине горы, – короче, ведет себя как охваченный безумием. С другой стороны, философия действительно требует любви, ведь философия сугу-

бо индивидуальна, и все те, кого мы читаем, пытаемся штудировать – это не мысль коллективов, все это Канты да Гегели, Спинозы да Хайдеггеры. Индивидуализация опыта мысли, ее сугубо личный характер и создает фон для восхищения, творческого горения и любви. Философия – это предмет личных пристрастий, не дело всех. Разве не любовь к мудрости двигает Сократом, когда он пытается доказать каждому, кто с ним вступает в спор, превосходство истины над мнением? И это превосходство будет тем убедительнее, чем больше страсти вкладывается в поиск истины. Любовь и не претендует на большее. Мы настолько расширяем представление о том, что такое философия, что сводим ее к свободному философствованию, а это равносильно простой страсти: любви к мудрости. Сегодня философствующая мудрость часто черпает свое вдохновение в восточной мудрости (подтверждая себя практикой мысли дзен, медитациями исихастов или кодексом православной аскетики). Нужно ли отличать мудрость от философии? Однако мудр только зрелый муж, культ мудрости и институт старчества неустранимы из восточной практики. И, наконец, нарциссизм европейски-центрированной философской доктрины заключается в опыте *идеальных* страстей, т.е. исключительно тех, которые помогают познанию («удивление», «восхищение» и т.п.).

(5). *Метафизический горизонт, или политика философии.* Наконец, последний шаг: возвращение философии к самой себе. Или вопрос: можно ли вернуться к метафизике оснований, опираясь на прямо противоположное – на *историчнейшее* в бытии философии? Мыслить философски – это знать, из какого места, в связи с чем, когда во времени, с указанием на какую цель, прибегая к какому методу ты мыслишь. Всегда обзор, контроль и проверка. Метафизический запрос, в конечном счете, как ни странно, смыкается с политикой. Но такой политикой, которая понимается не как коллективистская идеологическая акция, не как приказ, который нужно принять к исполнению, а как *индивидуальное* дело, возвращение к метафизике через свободу выбора, которая интерпретируется как политический выбор. Если мы окинем быстрым взглядом время с конца XIX по начало XXI века, то мы сможем выделить по крайней мере три периода (естественно, не равных, но самое главное, не сводимых друг к другу): первый – это начало институционализации и культурного признания философского знания (1890–1922), отражение его в поэзии, литературе и искусстве, развитие в русском религиозно-философском ренессансе; второй – это уже после 1917 года, первые успехи в формировании традиций советской философии и полное завершение ее цикла от конца 20-х до середины 80-х (1922–1985); и, наконец, третий – это период *переходно-восстановительно-завершающий*, время радикального пересмотра философско-культурного и идейного наследия от 90-х годов по настоящее время (1985–1993–2006). Время становления и заката тоталитарного государства. Третий период – это поиски выхода из сложного, часто трагедийно-комического событийного пространства, каким являлось пост-тоталитарное общество. Хаос и смешение черт, присущие образованию традиции, чье надежное направление еще надо установить. Если в двух первых периодах мы способны зафиксировать границы философской работы в культуре, то в последнем нам никто ничего не гарантирует, остается лишь задача, которую надо решать, требование к философии послужить методологической основой своего рода «переоценки всех ценностей». Я бы добавил, тех именно ценностей, которые «смикшировались» в пост-тоталитарных идеологиях 1990-х годов.

Философия в том виде, в каком она формировалась в советское время, была и *протестная* и *аполитичная* одновременно, она не смогла выработать условия автономного участия в политике, оставаясь частью догматической идеологии, которая пользовалась услугами философии и формировала общее знание и представление о мире. Что и говорить, философия стала служанкой власти со всеми отсюда вытекающими последствиями. Однако служение оказалось двусмысленным, потому что вместе с ним складывались и другие стратегии философствования, которые позже в постперестроечный период вышли на первый план. **Политическое** отсутствует не потому, что кто-то запрещает быть *политиком* или участвовать в свободном *политическом действии*, а потому что сама философия отрицает свою зависимость от политического и имеет весьма специфические представления о власти. И позиции философии (как цехового знания) иногда являются решающими для понимания политики в целом. Для философии *политика* (особенно в тоталитарных и догматических вариантах) виделась как ложная практика, и от нее нужно было всеми силами уклоняться, чтобы сохранить верность «знанию» и надежду на другие возможности. Иными словами, философия, какой она предстает сегодня на выходе из тоталитарного тупика (время последних 20 лет), никогда не сталкивалась с *первичностью опыта*. Заимствуя результаты опыта из других сложившихся философских систем и идеологий, она оказалась не готовой признать собственный опыт в радикально новой ситуации. Это самая настоящая драма советской философской традиции, к которой я отчасти принадлежу, – нехватка собственного опыта мысли, отстраненность философской мысли от опыта, который должен был составить суть новых начал постсоветской мысли. Конечно, были возможности признать первоначальность собственного опыта и обратиться к нему – но этого почему-то до сих пор не произошло. Философствование оказалось замкнутым в элитарном слое интеллигенции, чьи мысли формировались в глубокой зависимости от травмирующих обстоятельств повседневного идейного террора. Однако в советской культуре, где философствование оказалось бессильным аполитичным навыком, оставалась устойчивая традиция, упорствующая в своем противостоянии власти, где опыт первоначальный постоянно изучался и передавался, – это традиции *литературы*, причем не только самоиздатской, но и всей запрещенной литературы, или забытой. Русская и советская литература были и остались хранителями этого уникального первоначального опыта, который в границах различных нарративных программ передавался от одного литературного исторического блока к другому. Опыт, который сохранила литература, не мог быть эксплицирован в философских терминах, поскольку философия в обществе не была тем особым критически-рефлексивным инструментом, в котором бы это общество нуждалось. Более того, сама традиция в рамках отечественной традиции мысли долгое время видела в себе некую квазинарративную часть «великой русской литературы», даже какой-то слепой отросток этой литературы. Литературоцентристское общество, в котором мы до сих пор еще пребываем, не знает философии и не ищет ее, обходясь ценностями непрерывной передачи опыта в форме беспрецедентного многообразия больших и малых нарративов.

Когда мы начинаем обсуждать дискуссию вокруг наследия Хайдеггера («нацистское прошлое»), то сразу же попадаем в значительно более широкий круг острых вопросов, которые связаны с другой темой: как возможна европейская культура *после Освенцима?* (формулировка Т.Адорно). Эта тема обсуждается в Европе последние два десятка лет очень интенсивно. Но нет ли в этом

после Освенцима и другой памяти: *после ГУЛАГа*? Никто и никогда не ставил так вопрос. Вероятно, тому, что он не ставился именно так, есть свое оправдание. Ведь одно дело, когда один народ убивает другой (нацистский режим), и другое дело, когда народ убивает себя (сталинский). Не могут ли все эти чередой идущие *после* истолкованы в духе этого первоначального вытеснения, как если бы одна часть населения под страхом и выражением верноподданнических чувств отказала другой в праве на существование лишь на том основании, что та противилась страху, которым жила первая? В сущности, из всей литературы, которую мы можем привлечь к осмыслению того, чем был ГУЛАГ, все, включая прежде всего «Архипелаг ГУЛаг» А.И.Солженицына и рассказы Шаламова, есть литература свидетельствующая, многотомные приложения к материалам высшего Суда (правда, *кого*, над *кем*?) Но к кому обращено свидетельство, кто признает его, кто на его основании вынесет приговор, если в фильме «Шоа» Ланцмана мы видим, что вокруг того, *что было*, выстраиваются несвязанные между собой серии свидетельств (они и не могут сообщаться), которые не оспаривают друг друга, а лишь очерчивают то, что случилось как Невозможное, не ужасное или чудовищное, а то, что не могло произойти? Свидетельства ГУЛАГа – вовсе не свидетельства: о чем свидетельствовать, об убийствах и страданиях народа, который стал собственной жертвой? Где и кто палачи? Где мы найдем Высший Суд? Вопрос – *кто* судим и *кто* судит создает жесточайшее противоречие, отбрасывая последнее свидетельство, для которого не осталось Справедливости. Несколько недель тому назад я говорил с одним из левых итальянских философов, который выразил свою мысль приблизительно так: зачем нам ГУЛАГ? Нужно сначала разобраться с Освенцимом. Получается, что ГУЛАГ – это исключительно проблема России, итог ее специфических «незападных» путей модернизации, т.е. вполне объяснимое явление, а «Освенцим» – что-то необъяснимое именно исторически, для него нет условий понимания. ГУЛАГ – это к тому же поражение левой мысли, подтверждающей крушение идей социализма, «великих утопий».

Философия не может претендовать на ведущие роли в отечественной культуре, раз самый радикальный опыт ею не был осмыслен, не пережит, не переработан концептуально.

Гусейнов А.А. – Спасибо большое. Есть какие-нибудь вопросы? Алексей Михайлович, пожалуйста.

Руткевич А.М. – У меня много вопросов, но я задам только два. Оба проистекают из понимания докладчиком темы историчности, того, как она увязывается с вопросом о природе философии. Мы слышали, что все наши вопросы историчны, поскольку мы находимся в истории. Вопрос о природе философии связан с историчностью нашего бытия, с вопрошанием о том, что такое история. Мы пребываем и в природе; вопрос о том, что такое философия, тем самым будет зависеть от нашей природности. Теорий по поводу природы и по поводу истории выдвигалось немало; почему ответ на вопрос о сущности философии становится в зависимость от одной из теорий, а именно, теории историчности, которая возникла сравнительно недавно (я имею в виду прежде всего Хайдеггера)?

Второй вопрос также связан с историей. Вплоть до XIX в. история вообще не была важным предметом философской мысли. Были исключения, вроде Вико, термин «философии истории» первым употребил Вольтер, но основные умозрения по поводу истории принадлежат последним двум столетиям. На протяжении более двух тысяч лет европейская философия существовала, не обращаясь к истории (китайская, индийская, арабская мысль подобные вопросы вообще игнорировали). В каком смысле применительно к той философии, которая историю вообще не проблематизировала, не тематизировала, мы можем говорить об историчности философии?

Подорога В.А. – Ну здесь ответ очевиден. То, что для Вико или для Декарта не было никакой «историчности» знания, т.е., говоря попросту, что они не знали Истории, – это верно. Однако это не мешает нам как «исторически» существующим субъектам включать в истолкование их систем наш опыт мысли. Говорить же, что системы Платона или Фомы Аквинского философски *идеальны* – конечно, можно. Но утверждать, что философия *должна быть такой*, просто смешно. Другое дело, идеи, или точнее, мысль как событие. Вот что должно быть предметом аналитического размышления. Кантовская или гегелевская системы давно завершены, но их идеи выжили, так или иначе влияют на производство современной мысли. Я не собираюсь «понимать» Канта или Вико, я исхожу из тех вызовов, которыми обращено ко мне мое время, это текущее настоящее. И мой опыт не сводим к форме классического образца. Поэтому для меня удаленность тех или иных систем мысли от моего вопрошания вовсе не делает мое вопрошание более слабым или ненужным.

Гусейнов А.А. – А был еще первый вопрос о том, чем в таком случае отличается вопрос «что такое философия» от того, «что такое природа»...

Подорога В.А. – Да, это очень интересный вопрос. Постараюсь ответить. Иногда кажется, что когда мы задаем вопрос «что такое философия?», она сразу заканчивается. Почему? Да потому, что мы тут же отсылаем к высшим философским образцам и оказываемся совершенными карликами, стоящими на плечах «великих». Как только философия определена через предшествующий образец, она заканчивается, и остается только изучать это великое наследие, стать «специалистом». Когда мы задаем вопрос «что такое природа?», «что такое история?», «что такое человек?», то мы открываем учебник, в котором ясно написано, что это такое. Тут сомнений нет. Конечно, есть учебник по философии, где тоже начинают тебе объяснять, что такое философия. Но так нарушается парадоксальность отношений исторического и онтологического (метафизического) бытия философии. Пропагандисты философского знания не учитывают парадоксальность философского опыта, который, в общем-то, явно выбивается из общего ожидания «истины», характерного для частных гуманитарных наук. Философия не коллективное дело, не наука, философское дело сугубо индивидуально. Каждый раз она создает себя в своем отношении к времени настоящего, обновляет язык, вводит подчас новый терминологический регион, и вот мы видим мир в новой концептуальной оптике.

Буева Л.П. – Видите ли, возникает целый ряд проблем, о которых вы говорили, в связи с тем, что такое философия. Это не просто собрание идей, а это определенный пакет знаний. В чем специфика этого пакета знаний и специфика осмысления бытия в философии? Ведь бытие осмысливает и история, и целый ряд других гуманитарных наук. А вот в чем специфика именно философского осмысления бытия?

Подорога В.А. – Честно говоря, мне трудно ответить. Я вижу свою задачу в формулировке серии вопросов, обращенных к самой философии. Ищу ответ на вопрос: не чем *была* философия, а чем она *должна быть* сегодня? Какие вопросы нужно сформулировать, чтобы понять возможность постановки самого вопроса «что такое философия?». Дело в том, что, как вы знаете, в отечественной литературе таких определений-ответов невероятное количество. Представим следующую ситуацию: есть два месторождения, на одном добыча нормализовалась и запас ценного металла известен; на другом – нет, все только начинается, потенциал месторождения еще трудно определить. В первом случае – налицо тщательно разработанная технологии добычи; во втором – нет еще ничего, никакой соответствующей инфраструктуры и технологических инструментов, все еще надо создавать. Что назвать философским опытом: тот, который мы получаем *опосредованно* (из Науки) или тот, который получаем *напрямую* (например, из Искусства), сталкиваясь с проблемами, которые не могут быть решены прежними средствами (т.е. опосредованно). Есть у философии сегодня доступ к опытному знанию или нет – к тому знанию, которое является исключительно *философским*, – вот главный вопрос. И я его ставлю, но отвечаю на него последующим развитием техник вопрошания...

Апресян Р.Г. – Валерий Александрович, вы отметили, что испытываете удовлетворение от того, что являетесь свидетелем убывания некоторого интеллектуального и социально-политического опыта. При этом вы охарактеризовали этапы этого убывания. Очевидно, что содержательные характеристики этапов столетия ушедшего истончались по мере приближения к нашему времени. Это понятно: начальные этапы, а первый из названных вами этапов захватывает и последнее десятилетие XIX века, ощутило далеки от нас по времени, а из периода утрат и разочарований мы даже еще и не совсем вышли, но только выходим. Тем не менее раз вы говорите об убывании, вы можете говорить и о прибывании. О прибывании говорить труднее, потому что мы находимся в состоянии, сопредельном прибыванию, но осознание убывания ставит нас в некоторую рефлексивную позицию по отношению к прибыванию. Вот могли бы вы хотя бы кратко охарактеризовать то, что прибывает?

Подорога В.А. – Как раз то, что прибывает, я пытался охарактеризовать, это обращение к метафизике через политизацию философии. Но это политизация тех особенностей, которые я формулировал. Вы же прекрасно знаете, что часть политической жизни сейчас перемещается в интернет. Я не хочу предсказывать особые сногшибательные события в будущем, которые спровоцирует интернет, но в границах «хорошо населенного» виртуального пространства распространена практика мгновенная, хотя крайне «сырая» еще тактика политических действий (непрерывный поток различных текстов, высказываний, трибун, записей, комментариев, форумов и так далее). В интернете часто слово, а значит и оскорбление, и бормотание, и просто лепет обозначают действие. Двухмерность сегодняшнего политического бытия не имеет ничего общего с одномерным пространством времен ортодоксии и догматизма. Правда, мы еще информационно не свободны, но степени свободы все-таки повысились. И вопрос идет не просто о месте, в котором философы могут что-то по-новому думать, а о легитимации индивидуального знания, того опыта, который становится частью массового потребления. Его предмет – *мнение* (доксическое знание). *Массы производят и потребляют мнение*. Вот с чем философия вступает в непростую схватку: повсюду мнение всех обо всем, оно выражает собой знак свободы личности. Опыт должен открываться через последовательную деструкцию господствующего «мнения». Деструкция мнения – это инициирование ответственности за высказывание (если угодно, совести и стыда речи). Каким бы достоверным мнение ни казалось, оно всегда есть свидетельство свободы говорящего на данный момент. Это, бесспорно, акт свободного волеизъявления. И в то же время – это прямая угроза «знанию», которое формируется в длительном промежутке времени (с чем, кроме того, связан консенсус экспертного сообщества). «Мнение всех» ставит экспертному знанию мощный заслон. Находясь в плотном окружении людей, высказывающих ежесекундно свое мнение, философия должна придать своему опыту политический смысл. Мой тезис: к метафизике мы можем вернуться через правильное понимание политики философии. Не знаю, насколько точно ответил... Но что делать! Здесь пересечение многих трудных тем.

Гусейнов А.А. – Профессор Межуев.

Межуев В.М. – Есть еще один вопрос, ответ на который тоже перекрывает то, о чем спрашивают. Это вопрос о свободе. Можно ли сказать, что философия в чем-то сродни свободе... но свободу можно определить ведь и негативно?

Подорога В.А. – Знаете, иногда бывает так, что ты не можешь ответить на вопрос, потому что ты хочешь ответить так, как ты хотел бы ответить на другой вопрос, который может быть похож на тот вопрос, который тебе задают. Философия, бесспорно, имеет своим истоком развитое чувство свободы, но эта свобода сегодня может подтвердить себя в политике философии. И это тот инструмент, с помощью которого мы начинаем понимать свободу. Не как свободу *от, за, против* и так далее, а как реальное действие, которое купюрует философский опыт, философское знание для установления границ между, например, той же властью и свободным выбором. Свободный выбор (по отношению к любым инстанциям влияния) и есть политика философа. Повторяю, эта политика не может быть коллективной.

Аришинов В.И. – Мне было интересно узнать, каким образом философия может рассматриваться как вид духовной практики или духовное упражнение. . .

Подорога В.А. – Думается, что духовная практика играет серьезную роль в восточных философиях; духовная практика, характерная для европейской философии, – более редко встречающаяся вещь, если вообще она существует. Начиная с Нового времени религиозно-мистический опыт отделяется от философского рационализирующего «научного» метода. Конечно, духовная практика, под которой обычно понимается *совершенствование* человека, сопровождает мысль Хайдеггера или Адорно (философских антиподов 1960-х годов в ФРГ), но не эксплицируется в качестве инструмента философии. Философия там, где она пытается осознать себя как духовно-практическое действие, неизбежно политизируется. Ради чего – только ради того, чтобы защитить свой образ мира. Западноевропейская философия является, на мой взгляд, образцом для всякого философствования; для нее познание самоценно, в отличие от восточных квазирелигиозных и мистических традиций, где в центре самосовершенствование, «любовь к мудрости», т.е. неприятие видимости мира.

Гусейнов А.А. – Пожалуйста, еще вопросы. Александр Вадимович Рубцов, пожалуйста.

Рубцов А.В. – Вот если вернуться к идее историзма, меня эта тема интересовала со следующей точки зрения. Я в свое время занимался моделями прогресса в формах общественного сознания, искусстве, науке, философии. Мы тогда пользовались такой терминологией – общественное сознание. И с этой точки зрения меня очень интересовала следующая конструкция. Скажем, в истории науки есть понятное накопление, рост, прогресс, некоторое кумулятивное развитие. Искусство, с этой точки зрения, устроено совершенно по-другому, я имею в виду историю искусства. Если во всех видах деятельности мы к чему-то движемся, но никогда не можем дойти до идеала, то искусство нам компенсирует вот этот недостижимый идеал, и каждое художественное произведение – это своего рода модель завершеного действия, модель некоторого достигнутого совершенства. Поэтому произведения искусства в истории расставлены на равных. Мы не можем сказать: Роден – выше, чем Микеланджело, и так далее. Они все как бы рядом. Вот с этой точки зрения философия находится в какой-то очень странной позиции. С одной стороны, конечно, здесь нет линейного кумулятивизма, как в науке. И в то же время все-таки есть, на мой взгляд, некоторый кумулятивный процесс. Вот в связи с этим я хотел бы спросить, входят ли эти вопросы в круг проблем, которыми вы занимаетесь? И если входят, то есть ли какие-то соображения по поводу вот этой исторической конструкции философии.

Подорога В.А. – Насколько я понял, речь идет о *прогрессе* философии? Думаю, что новизна философской идеи определяется тем, что я вводил как тему *события*. Все философские системы мысли, которые и сегодня представляют для нас интерес, событийны, то есть включают в себя «новизну», которую они воспроизводят, но в наше время. Можно ли говорить о развитии философии по линии преемственности идей, «кумуляции» знания, о том, что мы все лучше мыслим и так далее? Нет, конечно! Философия не коллективное дело, а индивидуальная координация событий мысли в опытном переживании. Событие (мысли) предполагает целый ряд аналогий опыта, которые мы должны привлечь, если нам не хватает языка, чтобы выразить новизну опыта более адекватно. Такие понятия, как понятие «*интенциональности*» (Э.Гуссерль), «*длительности*» (А.Бергсон) или понятие «*плоти*» (М.Мерло-Понти) – это и есть события, которые длятся и сегодня, но уже вне какой-либо системно авторской зависимости от ушедшего опыта (который нам не восстановить).

Гусейнов А.А. – Еще вопросы? Реплики? Есть желающие? Профессор Апресян, пожалуйста.

Апресян Р.Г. – Доклад Валерия Александровича я слушал, еще находясь под впечатлениями последних дней. Одно впечатление – от последнего выпуска программы «Тем временем» Александра Архангельского, на канале «Культура», который, наверное, многие из здесь присутствующих видели. Этот выпуск был посвящен русской философии. В нем принял участие и Валерий Александрович, выразивший в полемике с В.Б.Микушевичем и В.Г.Дугиным вполне определенное понимание и русской

философии, и вообще культурной миссии философии, места философии в обществе. Другое впечатление иного рода. Случайно я узнал о статье «Легенда о фонаре» некоего математика в газете «Поиск». Эта статья бросает вызов даже не тем, что там говорится про философию, а фактом публикации этой статьи, публикации в этой газете. Понимание философии, предложенное Валерием Александровичем, полемично не только по отношению к позициям, которые высказывали в телепередаче Дугин и Микушевич, но и к наличному порядку существования философии, с оголтелой, на первый взгляд, критикой которого выступил автор статьи в газете «Поиск». Хотя Валерий Александрович рассматривает 1985 год как завершающий догматический период в отечественной философии, не все так благополучно на самом деле. Если посмотреть на философию в ее институционально оформленном виде, чему уделено специальное внимание и в докладе, если посмотреть на массу философских работников, которые во многом задают расхожий в обществе образ философии, от которого и отталкивается автор статьи в «Поиске», то легко можно увидеть, что философия, в первую очередь вузовская философия, во многом еще остается догматической. Мне уже доводилось высказывать в этом собрании мнение, что предложенная для вузовской философии альтернатива, связывающая философию с философией науки, является своеобразной вариацией на ту же самую тему догматического, то есть закрытого существования философии. Валерий Александрович предлагает иной вариант существования философии – открытого жизни. Не случайно здесь несколько раз были сказаны слова о философии в отношении к политике. Как я понимаю, речь идет не о государственной политике и не об академической политике, а о политике как способе существования социума. При таком подходе философия – не аксессуар; а в нашем вузовском образовании философия сплошь и рядом оказывается аксессуаром. В предлагаемом проекте философия выступает как свойство мысли, как одна из непреходящих форм публичного дискурса. В упомянутой телепередаче Валерий Александрович говорил, что нашему обществу не нужна философия, что философия обществом не востребована. Может быть, это так, если иметь в виду сообщество принимающих решения и ту часть общества, где властные решения имеют силу. Если же мы посмотрим на дискурсивное пространство, которое рождается в виртуальной области, мы можем увидеть, что философия поразительным образом востребована. Сколько в сети философских площадок, организуемых людьми, институционально и профессионально не имеющих отношения к философии, сколько замечательных инициатив и самостоятельных проектов. И это говорит о том, что в условиях вольности и свободы всегда есть место для философствования, не обязательно в привычных для нас формах. Этот опыт, пусть пока и стесненный, соответствует тому видению философии, которое было предложено в докладе; это – ответ тому догматическому видению философии, которое пытается свести философию на нет.

Гусейнов А.А. – Спасибо. Желает ли еще кто-нибудь высказаться? Пожалуйста.

Руткевич А.М. – Я также отношусь к тем, кто несколько дней назад посмотрел интересную программу с участием Валерия Александровича. И пока она шла, я чаще соглашался с ним, потому что он оппонировал как раз тому, кто пытался философию свести к политике и к идеологии. Но сегодня в выступлении оказалось, что Валерий с господином Дугиным куда более солидарен, что философия сегодня с ее нынешним вопрошанием по существу требует политизации. Это мне, конечно, напомнило и тезисы иных французских философов, выросших из мая 68-го года, незабвенную Франкфуртскую школу. На мой взгляд, философия умирает в идеологии и в политике. Да, бывало так, что они мотивировали и взлет философии, мы знаем примеры. Но все же не стоит путать две столь различные сферы человеческой деятельности.

Я не случайно задал вопрос об историзме и историчности. Как мне кажется, сам по себе тезис о пребывании человека в истории, об историчности нашего вопрошания и правомерен, и неправомерен. Он правомерен просто эмпирически, потому что мы исторические существа. Конечно, наше представление об истории совсем иное, чем оно было еще два поколения назад, и уж совсем иное, чем оно было во времена, скажем, Фалеса и Аристотеля. Тем не менее философия не начинается с вопроса об истории, о нашем бытии как событии, о нашей временности. Тем более

она не начинается с политкорректных вопросов леволиберальных газет. Напомню о традиционном воззрении, о том, что философия начинается с удивления, прежде всего, с удивления по поводу звездного неба, то есть по поводу природы, а не нашего конечного, ограниченного бытия. Задавая вопрос «что такое философия?», мы неизбежно обращаемся и к образцам, которые уже существуют. Эти образцы заданы для нас античной традицией, а не какой-то другой. Разумеется, нам необходимо осмыслить события недавней истории, на которые указывал Валерий Александрович под конец выступления (Освенцим, ГУЛАГ), но прямого отношения к вопросу о природе философии они не имеют.

Гусейнов А.А. – Позвольте и мне обратить внимание на один момент в размышлениях Валерия Александровича. Он сказал о том, что философия, наша философия не откликнулась на ГУЛАГ, на ужас фашистского тоталитаризма. Философия не переварила, не перевела на свой язык, не дала адекватного ответа на этот опыт. В этом смысле она, если можно так выразиться, отстала от истории. В развитии общественно-политической жизни Европы после крушения нацизма произошли колоссальные изменения. А что изменилось в философии нашей? Мы продолжаем и жить, и мыслить так, как будто ничего не случилось, как будто мир не перевернулся. А он-то на самом деле перевернулся. Мне кажется, если мы поймем эту постановку вопроса, тогда мы сможем оценить положение о связи, единстве философии и политики, о том, что философия, оставаясь философией и в качестве философии, своим способом мысли должна быть политикой. Мы не можем отдавать политику парламентским демагогам и циничным политтехнологам. Не забудем: Аристотель знаменит своей «Политикой» так же, как и «Метафизикой».

Вы скажете что-то в завершение доклада и дискуссии, Валерий Александрович? Пожалуйста.

Подорога В.А. – Мне кажется, Алексей Михайлович не совсем точно понял, что я хотел сказать. Речь идет не о какой-то политизации в широком смысле, и тем более, уж какое тут родство с концепцией Дугина и его «паневразийским» активизмом. Предположить подобное – это обречь меня на тяжкий грех. Я говорю о свободе выбора скорее в том смысле, который придается ему Вадимом Межуевым. Правда, я говорю о свободе не в терминах эсхатологической метафизики (Н.Бердяев); я говорю о политике. Свобода мыслить – условие политического выбора, именно им вводится политическая ответственность мыслящего. Знание, которое мы приобретаем, может быть защищено только политическим выбором, оно не может быть «само по себе» в форме вечной Истины (когда-то в это верил Декарт). Политизация в широком смысле – это соотнесение собственных взглядов с мнением коллектива, идеалами и ценностями политического режима или их оппонентов. И всюду – на первом месте вопрос о власти одних над другими, раздел на высших и низших. Конечно, свободный выбор выражает отношение к власти, но той, которой философия в силах обладать, чтобы сохранить себя в обществе как самое свободное пространство мысли.

КАК Я ПОНИМАЮ ФИЛОСОФИЮ

Гусейнов А.А. – В соответствии с установившейся в последние годы традицией начинаем работу Ученого совета с научного доклада, с которым выступает доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Виктор Павлович Визгин. Тема: «Как я понимаю философию». Виктор Павлович очень хорошо известен своими исследованиями, активной работой в философии, которую он ведет по крайней мере начиная с 70-х годов. Отдельно я хотел бы сказать о том, что сделал Виктор Павлович за последние пять лет. Мы все знаем, что Виктор Павлович перевел в свое время работу Фуко «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук». Это было большим явлением в нашей гуманитарной науке, за что мы ему благодарны. И он продолжает эту работу, работу переводчика, комментатора, исследователя. Эта исключительно важная работа, которую ведут наши философы, расширяет фактическую базу наших исследований и образования, обогащает в целом нашу культуру. И, в частности, в последнее время Виктор Павлович делает очень много, чтобы полней ввести в нашу культуру фигуру Габриэля Марселя. Им переведены работы Габриэля Марселя: «Опыт конкретной философии», «Присутствие и бессмертие. Избранные работы», причем переводы сопровождаются послесловиями, комментариями, это именно научно выполненные академические издания. Находится в печати и скоро будет издана книга Габриэля Марселя «Ты не умрешь». И, наконец, готовится к выходу в свет его собственная большая монографическая работа, посвященная исследованию жизни и творчества Габриэля Марселя («Философия Габриэля Марселя: Темы и вариации»).

Кроме того, он переиздал с дополнениями книгу «Идея множественности миров: Очерки истории». Выпустил большую капитальную работу «На пути к другому: От школы подозрения к философии доверия» (2004). Для тех, кто не знает, можно сказать, что эта работа объемом более 800 страниц является трудом многих лет. Вот то, что сделал Виктор Павлович за последнее время. И, судя по тому, что две работы находятся в печати, он продолжает активно работать. Виктор Павлович, мы приветствуем вас на Ученом совете, выражаем уважение и благодарность, что вы выступаете с докладом. Теперь вам слово.

Визгин В.П. – Уважаемый председатель Ученого совета, уважаемые члены Ученого совета, уважаемые коллеги и друзья!

Из ярких высказываний Мераба Мамардашвили, под знаком которого стоит название моего выступления, вспоминаются прежде всего такие его фразы, как «философия – это сознание вслух» и «мой опыт нетипичен». Пусть своим фоновым присутствием они осеняют мое размышление.

Трудно придумать более уязвимую для критического отношения тему, чем та, с которой я выступаю перед вами. Ведь она рискует быть воспринятой или как в конечном счете набор произвольных суждений, или же как ряд банальностей и общих мест. Но есть у этой темы и другая ее сторона: по опыту общения с философами я знаю, что откровенный разговор о том, что же такое философия, мало кого оставляет равнодушным. Однако в сообществе профессиональных философов такая тема напрямую обсуждается редко.

Мне пришлось заниматься генезисом науки в новое время. Какие-то проблески в проблеме возникновения новоевропейской науки, мне кажется, были достигнуты. Но вместе с ними пришло понимание, что наука остается

загадкой как в своем бытии, так и в своем воздействии на человека и мир. Аналогичное впечатление сложилось у меня и в связи с философией. Ее познание, включая и самопознание, безгранично. Успехи на этом пути достигнуты немалые. Но своей последней тайны философия не выдает и до конца ее никогда нам не раскроет.

Действительно, уже обычный вопрос, задаваемый философу, «есть ли у вас философия?», не так прост, как вопрос «есть ли у вас дача, машина?». Философия меньше всего похожа на материальное владение. Марсель говорит, что он терялся, когда светские дамы в лоб спрашивали его, в чем же именно состоит его философия. Жорж Дюамель однажды упрекнул Марселя в том, что у него нет яркого, запоминающегося тезиса как эмблемы его философии, приводя в пример *cogito ergo sum* Декарта. Вспоминая об этом, Марсель замечает, что Дюамель – хороший писатель, но он ровным счетом ничего не понимает в философии. Философия, однако, в своей сути проста, и поэтому, вроде бы, ее нетрудно идентифицировать, опознать. Но это – едва ли напрямую уловимая простота, вряд ли поддающаяся устойчивому определению.

О чем все это говорит? Прежде всего о том, что философия гораздо ближе не к феномену владения, а к бытию: не мы владеем философией, распоряжаясь ею в наших посторонних для нее целях, а скорее она нами владеет, захватывая нас целиком. К этому мотиву бытийного статуса философии мы еще вернемся в ходе нашего размышления.

Не говорить о философии дело философов, а философствовать, предъявлять сами философские акты. Но что это значит? Какое ментальное или даже не только ментальное действие мы назовем философским? В предварительном плане, в качестве наброска ответа на этот вопрос отмечу такой момент: философский акт – это напряжение всего существа человека, отзывающееся в его мышлении и поведении направленностью на обретение мудрости как софийного просветления жизни. Творческий, личностный и самоотчетный характер напряженного стремления к мудрости предполагается. Пригласительного билета на одно лицо на банкет к мудрости-истине у философа нет. К ней философ идет вместе с другими людьми. Поэтому и говорят о философии, как о беседе души с самой собой в свете ее притяжения к мудрости, которая вряд ли мыслима без братского единения людей.

Одно неизвестное – философию – мы заменили другим, еще более неизвестным – мудростью. Ведь мудростью в полном объеме ее смысла нам не дано обладать. Она, как говорили, привилегия богов. Нам, смертным, доступно лишь стремление к ней, только приближение. Можно представить три варианта нашего отношения к достижению мудрости: 1) мудрость вообще недостижима для нас, но стремление к ней все же небесмысленно, 2) человек может стать мудрецом, но таких людей было всего несколько и больше их быть вряд ли может, 3) мудрость как высший род бытия нам доступна, но в исключительно редкие, звездные мгновения нашего существования.

Я боюсь, что если, отойдя от философии как предмета размышления, обращусь всецело к мудрости, то уйду слишком далеко от своей темы. Вот еще два момента, раскрывающие уже сказанное: 1) философским я признаю акт, ментальный или физический, произведение или речь в том случае, если она, скажем, речь, окрыляет птенца мудрости в душе и 2) если при попытке этого птенца взлететь возникает чувство приобщения к более полной универсальности, открывающейся перед душой благодаря новообретенной силе указанных крыльев. Эти два момента я бы мог, пожалуй, обозначить в их единстве и

такими словами: философия – это напряженное стремление к мудрости плюс захватывающая значимость его осуществления. И добавлю еще третий момент: настоящее философствование сопровождается чувством уверенности в том, что произведенный акт обладает внутренней очевидностью, ясностью, которой он как бы лучится.

Ясность в мыслях – благо всегда, не только в случае с философским размышлением. Но, на мой взгляд, в философии она особенно дорога, ибо трудно достижима. В силу своей родовой амбивалентности¹ философия как бы создана для того, чтобы легко порождать двусмысленности, своего рода темноты мысли, несущие с собой риск, а именно риск ее, как познание и свершение, утопить в словах, в терминологическом беге на месте. Здесь вспоминается предостережение Лейбница *de ne pas prendre la paille des mots pour le grain des choses* (не принимать солому слов за зерно самих вещей). К набору внешне доступных навыков рассуждения философия не сводима – с ней надо сродниться, как говорил Платон². Она передается как священный огонь от того, кто им пламенеет. Огонь ведь источник света. Поэтому он и нужен, чтобы была ясность. Рассуждать можно неограниченно долго. Особенно долго, когда мысли теснятся, а образы и знания активно вмешиваются в этот процесс, стремясь отложиться в нем, заявить о себе. Но философия, как бы ни мудрили по ее поводу, есть просто любознательность, если угодно, хотя это и излишнее определение. А для движения к мудрости нужен опыт, опытность в самом существовании, в том самом, о котором сказывается поговорка «жизнь прожить – не поле перейти». И великой удачей является тот случай, когда в душе пробудились семена настоящей мудрости и стала она душой философской. Вот тогда, горящая этим огнем, она может зажечь и другие души. Так и было в античные времена, когда чувствующие в себе призвание к мудрости-знанию-науке, умеющие соседствовать с универсальным шли в философские школы, к опытному учителю, для убеждения в философской подлинности которого достаточно было посмотреть, как он живет и действует в повседневности. Трактатов для такого удостоверения не требовалось³.

Соотношение знания и бытия – вот центральная для нашей темы проблема, открывающая поле ее теоретического исследования. Можно знать искусство, но не быть художником. Можно ли знать философию и не быть философом? Можно ли знать добро и не быть добротным человеком, добрым человеком? Вопрос не слишком простой, как это может показаться. В античности он волновал философствующих, пожалуй, больше, чем сейчас. В диалогах Платона спорят

¹ Внутренняя двусмысленность, «срединность» философии – фундаментальное свойство ее природы. Она всегда «между»: между мифом и разумом, между религией и наукой, между наукой и искусством, между полнотой Божественной жизни и скудостью человеческого удела, наконец, между мудростью и не-мудростью... Поэтому образ пути, движения, перехода – образ самой сущности философского делания. То же самое следует сказать и о том, принадлежит ли философия к нашему обычному миру или же выходит за его пределы, нанося свои цели, свои мотивы и свои главные «предметы» вне его. «Философия, – говорит Морис Мерло-Понти, – не принадлежит полностью миру и в то же время не находится целиком вне его» (*Мерло-Понти М. В защиту философии. М., 1996. С. 24*). Такая – пограничная – локализация философии нам представляется обоснованной.

² «Человека, не сроднившегося с философией, ни хорошие способности, ни память о ней сроднить не смогут, ибо в чуждых для себя душах корней она не пускает» (*Epist. VII, 344a*).

³ «Когда один старый человек рассказал Платону, что он слушал лекции о добродетели, то Платон спросил его: “Когда же ты наконец начнешь добродетельно жить?”. Нельзя же все время заниматься теорией. Однажды нужно подумать и о том, чтобы перейти к ее осуществлению. Но сегодня посчитают мечтателем того, кто своей жизнью осуществляет то, чему он учит» (*Кант И. Лекции о философской энциклопедии. Цит. по: Hadot P. Exercices spirituelles et philosophie antique. P., 2002. P. 376*).

о том, можно ли добродетель свести к знанию. Сократ утверждает, что можно: если знание совершенно, то оно не может не сливаться со своим предметом. Ему возражали: вот, например, перед нами конкретный человек, знающий, что такое добро, но сам добрым не являющийся. Сократ отвечал своим оппонентам, что такой человек несовершенно знает, что такое добро, или благо. В идее совершенства знания присутствует и требование бытия предмета знания. В абстрактном плане эта проблема неразрешима: знание и бытие и сходятся и расходятся, их соотношение всегда конкретно, исторично. В философии живет неистребимое требование их тождества при условии совершенства знания. Но ведь условие это, мягко говоря, трудно выполнимо. Даже сам Сократ не мог сказать, в чем же именно состоит благо. Он мог только разоблачать претензии на знание его⁴. Само стремление знать мудрость есть в основе своей стремление быть мудрым – одно неотделимо от другого для античного философа, который поэтому выступает образцом философа как такового во все времена.

Возобновление стремления быть на духовной высоте, приближающей нас к мудрости, обновляет и философию как теоретический дискурс, как дискурс знания. Один из ярких тому примеров – опыт философствования Кьеркегора, положившего в его основу не отвлеченное и спекулятивное знание христианства, а нравственно-духовное требование, предъявляемое к индивиду, быть христианином, стать им для начала. Вопрос, что значит быть философом, в наше время также может послужить к развитию философии. Но современная философия ставит его нечасто, если вообще ставит.

Мы привычно говорим, что философия в своей основе онтологична, представляя собой мышление, нацеленное на бытие. Но не потому ли мы так считаем, что на самом деле само бытие философично, то есть оно само есть напряженный порыв к мудрости, к абсолюту, порыв, который касается их, если с ними не сливается хотя бы в отдельных своих моментах? Можно назвать эту философичность самого бытия «первой философией», «протофилософией». Обычно мы философствуем в пониженной степени, ибо с самим бытием в его философичности не сливаемся, не соединяемся. Итак, я понимаю философию как собственное измерение бытия. Как прекрасно выразился Бердяев: «Я всегда хотел, – говорит он, – чтобы философия была не о чем-то, а чем-то, обнаружением первореальности самого субъекта»⁵. Но слово «субъект» здесь надо брать в его космическом звучании, как синоним целостно-бытийной устремленности к абсолюту. Мир тянется к мудрости и абсолюту так, что в человеке он осознает это свое тяготение. В свете такого понимания философии она предстает как мировая борьба, как мировая драма. И увидев этот аспект понимания философии, мы можем понять, почему же она есть прежде всего сама жизнь, которую мы квалифицируем словом «философская», давая понять, что это жизнь в преддверии мудрости, на пути к ней, около нее.

Я думаю, многие чувствуют главную опасность для философии в современном мире в падении ее экзистенциального тонуса. А ведь именно предельную напряженность всего существования человека, ориентированного присутствием высшей цели, именно этот тонус обозначали как любовь к мудрости, то есть как философию. Речь идет о порыве, захватывающем человека целиком и влекущем его к самораскрытию через самопреодоление. Такой порыв нельзя не назвать экзистенциальным. Он не может не питаться

⁴ Философия в античности демонстрирует неотрывность знания от бытия. Она стремится знать (мудрость, истину) так, чтобы человек (и даже – в пределе – весь мир) жил мудро, более совершенной жизнью, чем он живет в начале своих занятий философией. Поэтому мерой философского деланья является духовное возрастание личности.

⁵ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1990. С. 88.

глубоким личным опытом мыслящего любознателя. Так было при рождении философии в античной Греции, когда раскрылась ее вечная природа. Но, по слову Генри Торо, теперь много профессоров философии, но нет философов. Перехлест в этих словах американского правдоискателя есть. Но небольшой, ибо сама тенденция, опаснейшая для философии, в них указана правильно.

Любовь к мудрости как ответ на вызов экзистенциального опыта как «ожога от реальности» – вот живой исток философии. Непомерно разросшаяся специализация познания давнего и недавнего прошлого грозит завалить этот родник горами информации о философии. Пробьется ли он сквозь эту нешуточную преграду, растущую лавинообразно? Встретившись с одним историческим исследованием темы возвращения к истокам бытия и культуры, мы пришли к постановке этого вопроса в такой его форме: а не представлен ли в современной цивилизации эпистрофический порыв⁶ лишь как предмет научного изучения, как тема теоретического дискурса, но не как характеристика актуально формируемого образа жизни? Мы могли бы, казалось, с уверенностью дать положительный ответ на этот вопрос, если бы не неожиданная встреча с последними работами Мишеля Фуко и, особенно, с творчеством Пьера Адо.

Движение Фуко к истокам европейской культурной традиции, приведшее его к изучению философских школ эллинизма, направлялось не отвлеченным теоретическим интересом, а потребностью обрести адекватные вызовам его собственного опыта «духовные практики». Античная философия была осознана им как практика «заботы о себе», как «искусство существования», то есть как своеобразная терапия субъекта и школа его самоизменения. «В греко-римской античности, – говорит Фуко, – забота о себе конституирует познание себя, в современном же мире, напротив, познание себя образует фундаментальный принцип»⁷. Иными словами, при переходе от античного мира к христианству приоритет принципа «заботы о себе» над принципом «познания себя» сменяется обратным их соотношением. Поэтому и возникает потребность вернуть «заботе о себе» ее изначально фундаментальный смысл, определяющий познавательную установку как таковую.

Пьер Адо, на работы которого обратил внимание Фуко, всю жизнь занимался изучением античной философии. «В ходе нашего исследования, – пишет он, – мы убедились, что существует, с одной стороны, философская жизнь, а точнее, некий образ жизни, характеризующийся как философский и противопоставляемый образу жизни нефилософов, а с другой стороны, философский дискурс, который оправдывает, объясняет и обуславливает этот образ жизни»⁸. «Философом» в античности называли людей, ведущих особый, признаваемый ими за наилучший и достойнейший, образ жизни, причем наличия при этом специального теоретического дискурса, тем более письменно оформленного, вовсе не предполагалось. Императора Марка Аврелия называли «философом» задолго до того, как узнали, что он автор «Размышлений».

⁶ Эпистрофический порыв как тенденцию к возврату в лоно утраченного совершенства поясняют такие слова исследователя платонизма: «Эпикуреец Лукреций описывает то время, когда боги непосредственно являлись людям. Платоники восстанавливают главную цель занятий философией – уподобление божеству. Гностики учат об отпадении душ от их духовного отечества и необходимости вернуться к изначальной полноте... Притча о блудном сыне становится символом практически всех духовных движений, но формы, в которых эта возвратная тенденция, этот *élan épistrophique* проявляется – всякий раз разная» (Шичалин Ю.А. *Επιστροφή*, или феномен возвращения в первой европейской культуре. М., 1994. С. 97).

⁷ Foucault M. *Dits et écrits*. 1954–1988. Vol. IV. P., 1994. P. 789.

⁸ Адо П. Что такое античная философия? М., 1999

По Диодору Сицилийскому, первым ввел в ход подобное словоупотребление Пифагор, определивший философа как человека, который «стремится к нраву и образу жизни мудрого существа» (Диодор Сиц. X, 10, 1)⁹. Как считает Адо, философия есть деятельность, в основе которой лежит образ жизни, находящий свое оправдание, объяснение и поддержку в философском дискурсе. Такой дискурс представляет как бы интеллектуальную часть философии как образа жизни. Входящие в него теоретические построения настраивают душу любомудра на соответствующий лад. Но, с другой стороны, сам теоретический дискурс предопределяется выбранным образом жизни: ведь выбрав определенную философскую жизнь, стремящийся к мудрости человек тем самым и предопределил ее теоретическое оформление и сопровождение. Дискурс служит, конечно, и для убеждения или «обращения» других, но является прежде всего важной компонентой внутренних духовных упражнений, помогающих утверждению философа в избранном им образе жизни. Теоретические построения нацелены на такую экзистенциальную «настройку» индивида, которая позволяет ему добиться выполнения философией ее главных функций, именно достижения нерушимого покоя души, бесстрашия и безмятежности, составляющих основу блаженной жизни. Как говорит Адо, философский дискурс «призван произвести некоторое действие, создать в душе некий *habitus*, повлечь за собой преобразование личности»¹⁰. Тренировки в подобной духовной практике, основой которой была устная речь в философских школах, отложились и в оставленных ими письменных текстах. Таким образом, цель античной философии – не отвлеченное познание, не преподавание готовой доктрины, разработанной учителем, а преобразование всего человека в направлении к совершенству. И только в свете такого ее назначения оправдан и собственно теоретический дискурс.

Представление о философии как системе «духовных упражнений» относится не только к этике как ее части, но ко всем ее частям, то есть к физике и логике тоже. Такая позиция, на наш взгляд, последовательна и продуктивна. Полнота искусства жить философски вмещаться одной лишь этикой не может, каждая часть философии имеет свое практическое и теоретическое измерение, причем второе подчинено первому. Поэтому в античности и физика с космологией, и логика суть не столько отвлеченные теории, сколько элементы духовных практик, вписанные в философию как целое. В эпикуреизме, например, созерцание картины вселенной, наполненной множеством возникающих и гибнущих миров, в пространствах между которыми пребывают не вмешивающиеся в них боги, позволяет настроить душу на богоподобную невозмутимость, освободив ее от страха перед богами. Подобное созерцание возвышает и врачует душу, демонстрируя содержащийся в физике глубокий терапевтический урок.

Адо, на наш взгляд, глубже, чем Фуко понимает философию как жизнь и практику, обращая внимание на содержащийся в ней императив духовного возрастания субъекта. Благодаря такой практике должно достигаться совершенствование личности, ценностно значимый подъем уровня ее возможностей. Но именно на этом, универсализирующем личность измерении духовных практик Фуко, как деликатно выражается Адо, «недостаточно настаивает», сводя античную философию к практикам самости как выражениям «заботы о себе». Когда друг Фуко, историк Поль Вейн спросил его о том, как же проявляется «забота о себе» в логике и физике, то Фуко назвал их «чудовищными наростами» на

⁹ Цит. по: Шичалин Ю.А. Указ. соч. С. 36–37.

¹⁰ Там же. С. 192.

теле философии как «заботы о себе» и тем самым вывел их из поля своего внимания и интереса. Кроме того, как говорит Адо, «определяя этику как эстетику существования, Фуко предлагает чрезмерно эстетизированную версию культуры самости»¹¹. Но не ведет ли натуралистическое мировоззрение, разделяемое Адо, его самого к эстетизму, пусть это и будет иной по типу эстетизм, чем у Фуко? Человек не может уйти от своего собственного духовного опыта, подменить его опытом других людей, «придумать» себе такой опыт, который ему хотелось бы считать своим. В семинарские годы Адо по-юношески ярко и глубоко пережил опыт приобщения к беспредельному космосу, или, как он его называл потом, опыт «океанического чувства» (Р. Роллан): «Я пережил, – рассказывает он, – чувство странности, изумления и восторга перед здесь-бытием. В то же время я испытал и чувство своей погруженности в мир, восприняв себя его частью, частью мира, простирающегося от малой былинки до самых звезд... Этот опыт был для меня открытием чего-то волнующего, какого-то очарования, совершенно не связанного с христианской верой... и он казался мне гораздо более существенным и более глубоким, чем тот опыт, который я мог испытывать на литургии и религиозных службах»¹².

Этот основополагающий опыт и предопределил мировоззрение, к которому пришел Адо, а также и характерные для такого мировоззрения духовные упражнения. Это, во-первых, тренировки взгляда сверху, когда человек осознает грандиозность мира, а себя – лишь малой, но неотъемлемой, его частью. Во-вторых, это упражнения, ведущие к интенсификации переживания настоящего момента и тем самым способствующие видеть мир так, «как если бы мы видели его сейчас в последний, но также и в первый раз». Подобное духовное упражнение, обновляющее остроту чувства присутствия в мире, хорошо знакомо поэтам:

Случайно на ноже карманном
Найди пылинку дальних стран –
И мир опять предстанет странным,
Закутанным в цветной туман!

Выбрав эллинский натурализм в качестве стржня своего мировоззрения, Адо отказался и от экзистенциальной философии, которой он интересовался. В течение года он посещал домашний семинар Марселя, но сам мэтр, «увиденный вблизи», равно как и «окружавшие его люди», ему не понравились «из-за их нарочитого, искусственного (*artificiel*) многословия»¹³. Слово *artificiel* Адо употребляет и для характеристики своего критического отношения к христианству. Не приняв ни экзистенциализма¹⁴, ни христианского мировоззрения, ему не оставалось другого духовного выбора, кроме натурализма.

Но достаточно ли античного космизма и натурализма, понятий духовно-практически, для возвращения экзистенциального тонуса в современное философствование?¹⁵. На наш взгляд, обращение к античным духовным прак-

¹¹ Hadot P. *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford–Cambridge (USA), 1995. P. 211.

¹² Hadot P. *La philosophie comme manière de vivre*. P., 2001. P. 24, 25.

¹³ Ibid. P. 42.

¹⁴ Адо говорит об экзистенциальной мысли как о «музейном» эпизоде интеллектуальной истории Запада, канувшем в прошлое. С подобной оценкой трудно согласиться. Дело в том, что философская мысль, в отличие от науки и техники, не знает свойственного им прогресса.

¹⁵ Адо дает неполный список новых философов, испытавших влияние античного идеала философии, о котором мы говорим как об основе для понимания явления философии в целом. В него он включил следующие имена: Монтень, Декарт, Кант, Руссо, Шейфсбери,

тикам, содержащимся в философской традиции, выступает лишь одним из необходимых, но недостаточных условий для возвращения философии к себе самой. Более мощный ресурс для экзистенциально-персоналистического поворота современной мысли раскроется тогда, когда она обратится к христианским началам европейской культуры. Ведь именно христианское духовное наследие органически связано с экзистенциальным характером философствования. «Вера в исторические откровения живого Бога, – говорит Бенжамин Фондан¹⁶, – несомненно определяет эту Книгу (имеется в виду Библия – В.В.), но ее философия и метафизика могут при этом рассматриваться сами по себе и входить в историю философии без того, чтобы за этим с необходимостью последовало религиозное обращение... Начиная с того момента, как в мире появилась экзистенциальная мысль, считающая себя светской, она только и делает, что наподобие ночного мотылька вращается вокруг этой философии»¹⁷. Знаменательно, что экзистенциальная философия Габриэля Марселя может быть названа христианским сократизмом. В такой двуединой ориентации философского сознания кроется мощный ресурс его творческого обновления. Экзистенциальная философия – не коротко живущий всплеск мысли, безвозвратно канувший в прошлое, в ней тематизированно и ярко выражена инвариантная компонента всякой подлинной философии. То экзистенциальное тонизирование философии, о котором мы говорим как об ответе на вызов превращения философии в философствование¹⁸, невозможно без возобновления – в тех или иных формах – экзистенциального философствования. Речь не идет о буквальной реактивации доктринальных элементов в философиях отдельных экзистенциалистов. На повестке дня – творческий поиск, осмысляющий опыт современной личности, трудная цельность которой пытается обрести в нем свой голос.

Благодарю за внимание.

Гусейнов А.А. – Спасибо большое.

Апресян Р.Г. – Виктор Павлович, вы начали свое выступление рассказом о философии от первого лица, а затем постепенно разговор у вас перешел на другую тему – как «они» понимают философию. И за этим сюжетом – «как они понимают философию» – стала возможной третья формулировка вопроса – что такое философия. Как для вас в вашем внутреннем рассуждении, стилистически едином, оказались возможными такие существенные переходы от «я» к «ним», от «них» к чему-то безличному без возвращения к «я»?

Руткевич А.М. – Можно сказать, что доклад был не просто европоцентристским, а эллиноцентристским. О мудрости говорится и в Экклезиасте, и в Экклезиастике; библейское понимание Софии стало частью европейской традиции. Но есть и Восток с собственными школами мудрости, идет ли речь о «Бхагавадгите», школах времен Вейской и Танской династии, дзен-буддизме, суфизме и т.д. Как соотносится ваше понимание мудрости, которое непосредственно вытекает из экзистенциальной философии, с этими многообразными ее трактовками?

Шопенгауэр, Эмерсон, Торо, Кьеркегор, Маркс, Ницше, Джеймс, Бергсон, Витгенштейн, Мерло-Понти (*Адо П.* Античная философия. С. 285).

¹⁶ *Фондан (Fondane) Бенжамин* – французский писатель и философ. Род. в 1898 г., в Яссах (Румыния). Настоящее имя – Бенжамин Векслер. В 1914 г. принял псевдоним Фондойану, став во Франции, куда он эмигрировал в 1923 г., Фонданом. По религиозным убеждениям – агностик. В октябре 1944 г. погиб в газовой камере в концлагере Биркенау. Автор бесед с Львом Шестовым, его учителем в философии.

¹⁷ Цит. по: *Chestov L.* Un philosophe pas comme les autres? P., 1996. P. 11.

¹⁸ Как искусствовед, как правило, не является художником, так и философствование не является философией. «Дискурс о философии, – замечает Адо, – не есть философия» (*Hadot P.* Exercices spirituelles et philosophie antique. P., 2002. P. 293).

Шохин В.К. – У меня вопрос примерно тот же, что уже был задан Р.Г. Апресяном: в докладе, как мне кажется, произошло смешение между тем, как докладчик понимает философию, и как понимают ее «они». Говорилось о том, что Фуко считал, что логика и физика – это «наросты» на теле этики, что Адо тоже считал, что в философском дискурсе нет ничего, что выходило бы за рамки духовно-практические, то есть того, что было бы самоцельным теоретизированием. А вот вы лично разделяете эти взгляды или вы их просто излагаете?

Гусейнов А.А. – Спасибо. Еще вопрос?

Межуев В.М. – Чем философия в описании докладчика отличается от различного рода религиозных и художественных практик? Я это не очень понял. И второй вопрос: Виктор Павлович ведь занимался историей науки? Скажите мне, в истории философии есть открытия? Если они есть – в чем они состоят? И чем тогда философское открытие отличается от научного?

Гусейнов А.А. – Еще вопросы? Нет вопросов? Тогда я позволю себе тоже задать вопрос. У вас в одном из определений говорится, что акт философствования – это душевный, интеллектуальный и даже физический акт. Философия как физический акт – что здесь имеется в виду? Что-то типа йогических практик? И второй вопрос такой: вы даете очень мне близкое и понятное толкование философии как определенного способа жизни и духовной практики. Но как это согласуется с тем фактом, что философия существует как профессия, как профессорская университетская деятельность, и как это согласуется с техникой философии, с аналитической традицией, с философией, понятой именно в таком аналитическом аспекте? Пожалуйста!

Визгин В.П. – Вопросов много... Я коротко отвечу сначала на первый вопрос, который затем был повторен: как я перешел от я-дискурса к они-дискурсу?

Мое выступление состоит из двух частей. В первой части я пытался нечто значимое сказать о философии, о том, как я ее понимаю. Вторая же часть была посвящена анализу и оценке – моей оценке – тезиса о философии как особого рода духовной практике. И здесь я обратился к конкретному материалу, анализируя и оценивая этот тезис, развитый в работах Пьера Адо и отчасти Мишеля Фуко. Такая структура возникла из столкновения двух требований, предъявляемых, на мой взгляд, к этой теме: из необходимости лично-экзистенциальной позиции в ее изложении и из не менее необходимого требования насыщения такого подхода продуманным релевантным материалом. Ведь сам вопрос о сущности философии имеет колоссальную историю своей философской, научной, исторической и логической проработки. Однако это – не бессвязные части. Между ними ясно прослеживается единство. В обеих частях философия понималась мною как напряженное в ищущей мысли существование личности человека. Единство этих частей – в идее экзистенциального тона как *conditio sine qua non* настоящей философии. Философия – род жизни, к которой в собственном смысле слова способен человек, а в потенциальном смысле – сам мир, само бытие. Специфику такого рода жизни в ее основных чертах и раскрывают обе части моего выступления.

Для лучшего понимания самого замысла и структуры доклада я бы еще добавил следующее. За кадром его структуры стоял концепт *встречи*. Я бы этим словом не то чтобы определил философию, но дал бы ей такой вот художественно-практический образ, несущий в себе определенные философские импликации (а именно те, которые я обозначил как персоналистическо-экзистенциальное ее ядро). Я считаю (я отвечаю Вадиму Межуеву сейчас), что в философии должны быть не просто логические концепты, которые в силу своих свойств абстрактных значений стирают всякое художественное слово философское. Если мы возьмем платоновский миф о пещере – это художественный образ. Но какое богатство философских смыслов содержится в нем! Именно *философских* смыслов! Так что я бы сказал, что философия не должна пренебрегать имагинативными пластами культуры, которые начинены или могут быть начинены, если в философе не заснул внутренний художник, философскими импликациями. И вот частично на этот вопрос отвечая, скажу, что есть такое осваиваемое культурой пространство, в котором философия может сливаться с художественным творчеством. А ведь обычно так представляют философию студентам в

вузах и дают такую схему, что есть, мол, такой треугольник – религия, наука и искусство – и внутри него размещается поле философской мысли, неопределенное поле философии. Но Платон не только не стоял вне науки, но сам был ученый, и многие его друзья были геометры, ученые; и античная наука как таковая, по крайней мере до известного времени, находила себе интеллектуальное и мировоззренческое место в рамках собственно философских школ. Итак, Платона можно считать ученым... Он ученый. Теперь пойдем дальше. Что же, как философ он стоит вне религии? Тоже нет. Он самый религиозный человек. Он полон религиозности, которая, правда, не совпадает с простонародной религиозностью, но от этого никак не перестает быть настоящей религиозностью. Он религиозная личность. Теперь посмотрим на последнюю вершину упомянутого треугольника. Является ли Платон просто человеком, который посещает в качестве любителя мастерские художников, артистов? Тоже нет. До встречи с Сократом Платон сочинял поэмы, писал стихи. Это значит, что философия Платона, а значит, сущностным образом и философия как таковая, включает в себя этот феномен, феномен культурной полноты, можно сказать. Философ – это и религиозный человек, и научный человек – ученый, – и художественная личность. И вот только пульсируя, подобно пульсару в астрофизике, переходя от одной культурной формы к другой и обнимая и то, и другое, мысль обретает полночисленность своей философичности. Философия – чрезвычайно протееподобная культурная субстанция, иными словами. И во всей ее подвижности и глубине нам ее не схватить в виде терминированного устойчивого определения никогда. Поэтому дефинировать ее я и не пытался. В чем был пафос доклада? Когда спрашивают, что такое какая-то вещь и под «вещью» имеют в виду философию, то существуют две стратегии ответа. Во-первых, это стратегия дефинирования и логического определения с помощью соответствующих логических техник, а во-вторых, есть способ предъявления самой этой «вещи». Например, в какой-то компании требуется раскрыть, что такое смешное. Кто-то будет пытаться определять смешное, разыскивая общую логически выявленную сущность смешного, а кто-то скажет: да бросьте вы все это, я вам лучше настоящий смешной анекдот расскажу! Это способ предъявления или показа. И вот когда я говорил о философии, то хотел сказать именно о том, что философия может себя предъявлять, может себя показывать, а не доказывать свое самоопределение. Не во всех ситуациях существует подобная бифуркация стратегии подхода к этому вопросу о сути «вещи», но иногда это имеет место. И в случае философии, на мой взгляд, такой выбор стратегии подхода есть. Собственно, в этом весь пафос Адо. И что касается моего совпадения или несовпадения с его позицией, то я ценю его мысль, которая, по крайней мере для меня, прозвучала очень свежо. Но надо сказать, что в истории философии подобные исследования практико-духовных корней философии уже были и до Адо. Он сам на них частично указывает. Есть, например, такой швейцарский историк античной философии, как Андре-Жан Фельке (Voelke), у него есть книга, которая называется «Философия как терапия души. Очерки эллинистической философии». Очень интересная книга, но написана она совершенно независимо от Адо. Так что эти идеи, конечно, грубо говоря, витают в воздухе. Чем же тогда интересен Адо, почему я обратился именно к нему? Это человек, обладающий упомянутым художественным вкусом в философии – он пишет ясно, просто, отчетливо и глубоко. И вот я уже ответил на вопрос о том, имел ли мой доклад какие-то «подводные» структуры, которые не были проговорены. И еще один пример, указывающий на внутреннюю экзистенциальность и художественность философской мысли. Нам вспоминаются статьи Мамардашвили о философии, но, тем не менее, логически структурировать речь Мамардашвили о философии очень трудно, оставаясь по отношению к ней во внешней позиции. Можно взять это, мне кажется, очень важное сказанное им о философии, или вот это, или вот это... но, увы, так мы можем потерять структурное единство, цельность и простоту его мысли. Я же вам пытался, по мере сил, дать как раз некую единую структуру, целостность взгляда. Где-то позиции Фуко и Адо частично совпадают с моей точкой зрения, а в чем-то резко расходятся. И я об этом, как мне кажется, ясно сказал. Надеюсь, аудитория это почувствовала и поняла.

Теперь Восток и Европа. Вы понимаете, конечно, правильно мой, условно говоря, эллиоцентризм. Я считаю, что философия в *нашем* смысле слова – это *европейское* наследие. У меня такая позиция. Влияния культур друг на друга имеют место. Но ведь восточное влияние греческая культура «переварила», ассимилировав его и воплотив в своих собственных формах. Так что и с Востоком мы имеем дело фактически прежде всего через общеевропейское наследие. Все-таки можно, имея в виду тему о природе философии, о ее понимании, говорить о Сократе, можно начать и раньше, с досократиков, как ни крути, это все эллинское наследие, а потом на его базе возникает христианское наследие. Так случилось исторически. Но я не отрицаю, что философия существует в других регионах, она там очень важна и нужна. И, кстати, способ ее существования в восточных регионах очень близок к тому, который описывает Адо. Это, прежде всего, образ жизни, практически неотделимый от мудрости и религиозной традиции. Но и отличия весьма существенны и хорошо известны, чтобы о них здесь говорить.

Салам Керимович меня спросил про физический акт философии. Отвечу. Вот, например, Эпикур писал прекрасные слова о дружбе. Но нам не надо читать слов Эпикура о дружбе, чтобы знать, как он своим собственным поведением ценил дружбу; достаточно посмотреть на доксографию и увидеть, как он заботился о своих учениках, торопясь посетить их в случае, скажем, болезни в их собственном доме. В этом смысле философствование и есть физический акт. Если размышление приближает душу к мудрости, то оно есть философский акт. Я думаю, что со мной Платон и Эпикур согласились бы, не только профессор Адо. Вы понимаете, что многое не вошло в доклад, потому что время ограничено. И немало еще неисследованного, хотя какие-то вещи более-менее изучены. Например, как возникла другая парадигма философии, чисто теоретическая парадигма. Как философия превратилась в школу уже не в том духовно-практическом эпикуровско-академическом смысле, какой она была в античной Греции, а в позднем смысле схоластического академизма. Но это особый разговор, особое исследование. И, кстати, есть такой польский философ Доманский, на работу которого ссылается Адо («Философия: теория или образ жизни. Споры в эпоху Средних веков и в начале Возрождения»). Он, как и Фельке, многое в данном направлении открывает и развивает независимо от Адо. И что бы я здесь сказал важное в связи с заданным вопросом? И профессор философии есть философ в той мере, в какой его слово как профессора философии в его учениках, слушателях производит некий духовный прорыв, какое-то возвышение души, какой-то мистический эффект, а не сводится в своем результате только к логически упорядоченным схемам истории философии. Задача философа не дать готовое знание, а передать сам огонь поисков истины и профессор философии это может.

На вопрос Вадима Межуева о религиозно-художественных практиках я, в общем-то, уже ответил. Религиозность философов может мыслиться в философском аспекте. Открытый в философии, подобно тому, как они существуют в новоевропейской науке, – нет. Но, с другой стороны, понимаете, я бы сказал так: все в настоящей философии есть открытие. Философия, если она действительно философия, ничего не делает, кроме того, что открывает. Скажем, мы идем с вами по какому-то огромному, как у Кафки, лабиринту комнат, где половина дверей заколочена. Так философия все эти заколоченные двери откроет, понимаете? Философия ищет не позитивно и прямо формулируемые рациональные структуры универсума, это делает наука. Философия открывает простор, простор бытия, какой-то свет возможностей для человека мыслить и существовать с повышенным сознанием и духовной ясностью.

ТОЧКИ РОСТА ФИЛОСОФИИ: РАЗРОЗНЕННЫЕ МЫСЛИ*

І. Несколько предварительных размышлений о неявных предпосылках моего сообщения

Это мои разрозненные размышления. Я не претендую не только на их объективность, но даже на их интерсубъективность.

В обыденном и академически-философском сознании бытуют представления о философском занятии как внеисторическом и внесоциальном предприятии, о философии как дискурсивной формации со своим концептуальным аппаратом, который может быть аналитически вычленен при анализе канонического корпуса философских текстов. Этим текстам приписывается вневременная значимость, и всякая попытка увязать их с историко-социальным контекстом или с личностным видением философа трактуется либо как историцизм, впадающий в скептицизм и релятивизм, либо как психологизм, страдающий тем же.

Центральный вопрос здесь состоит в том, можно ли характеризовать ход философии как *рост*. Можно ли приложить к философии способы измерения роста научного знания? Под ростом науки как знания обычно, начиная с К.Поппера, понимается: а) накопление признанных научным сообществом результатов научного движения; б) специфические процедуры отсеивания отклонений, прежде всего процедуры критики; в) определенный набор процедур агрегирования эмпирических данных и увеличения мощности теоретического и эмпирического оснащения, проверки и опровержения теоретических конструкций с помощью эмпирических и экспериментальных опытов. По словам К.Поппера, «эпистемология представляет собой теорию роста знания, теорию решения проблем или, другими словами, теорию построения, критического обсуждения, оценки и критической проверки конкурирующих гипотетических теорий»¹. Он также проводил различие между физикой и метафизикой на том основании, что процедуры фальсификации применимы к физике и не применимы к метафизике.

Зададимся тогда вопросом, можно ли в составе знания, т.е. в составе науки и философии, выделить точки, в которых и осуществляется рост знания, рост инноваций? Неявной предпосылкой положительного утверждения о существовании таких точек роста является настойчивая отсылка к метафоре дерева, которой, от Порфирия до Декарта, от Декарта до Гегеля и от Гегеля до Поппера пользуется философия, в том числе и философия науки. То есть эпистемология базируется на органицистской метафоре «дерева»: мифологемы «мирового дерева» и «дерева жизни» оказались весьма живучими и стали философемами, с помощью которых рост отраслей знания рассматривается как ветвление из некоего единого центра.

* Текст статьи выполнен на основе доклада, сделанного на Ученом совете ИФ РАН 15.02.2007 г. и в сокращенном виде опубликованного в электронном «Vox-journal. 2008. № 5».

¹ Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход. М., 2002. С. 142.

В XX мысль перешла от органицистских метафор к популяционистским, обратилась к популяционистскому способу исследования. Этот способ мысли предполагает обращение к идее сообщества, т.е. предполагает:

а) множество познающих, чувствующих, действующих, принимающих волевые решения субъектов, связанных

б) сетями коммуникаций, которые функционируют благодаря институту публикаций научных результатов, но также за счет личных контактов, например, при трансляции знания или обмена информацией;

с) анализ этих сообществ, или популяций, в определенной экологической нише, т.е. в определенной культурно-исторической среде, в специфических ценностно-нормативных системах (культуре, религии).

В общем виде рост философии может быть очерчен в различных плоскостях: 1) с когнитивной, идейно-теоретической стороны как выдвижение идеи и ее перерастание в исследовательскую философскую программу, которая сама в свою очередь может быть рассмотрена как наращивание тезауруса, методов и категориального аппарата даже при обсуждении одной философской проблемы; 2) с социологической, или популяционной, стороны как отражение основателя философской программы последователями, как формирование микросообщества с иерархией ролей – основателя, последователей и находимых (иногда с большим трудом) предшественников. Соответственно, и рост философии предстает либо как смена исследовательских программ, либо как рост философских микросообществ, занимающих то или иное место в академической иерархии, например, на кафедрах университетов.

Позвольте теперь перейти к центральному вопросу. Его изложение будет состоять из двух частей: сначала я хотел бы описать существующие методики анализа роста знания как научного, так и философского, а затем рассказать о своем видении точек роста философии.

II. Существующие способы анализа роста знания

Начнем с социологического подхода к росту знания. Здесь прежде всего обозначаются социологические модели роста научного знания.

2.1. Социологический подход к росту науки. В качестве примера возьмем ту модель роста науки как научного производства и как «большой системы», которая построена А.А.Игнатьевым².

Его замысел состоял в том, чтобы описать регулирующие коммуникации между участниками исследования, которые превращают исследовательскую деятельность в «большую систему». Такое описание должно быть безличным и стандартным относительно конкретных ситуаций. Причем исследовательская деятельность отождествляется здесь с процессами обмена устными или письменными сообщениями. Сама деятельность осмысливается ретроспективно, после порождения и отчуждения непрерывно растущего массива статей о научных результатах. Научные результаты же подчиняются устойчивым стандартам и нормам инициации. В этой стандартно-нормативной системе вычленяются:

1) предметная, или знаковая, конструкция (содержательные интуиции, измерительные приборы, инструменты регистрации изучаемых явлений, терминологическая номенклатура, теории, фактуальные утверждения, гипотезы, нормативное регулирование);

² *Игнатьев А.А.* Динамика исследовательской деятельности и структурные механизмы коммуникации // Системные исследования: Методол. пробл. М., 1981. С. 290–328.

2) информационные каналы (внешняя и внутренняя речь, естественные или специально создаваемые средства общения, средства формальных публикаций, устные сообщения, доступ к научным журналам, жанры научной литературы);

3) организационные структуры, т.е. объединение участников исследования в устойчивые коллективы с выраженной согласованностью установок. Они включают в себя неформальные социальные группы и научные учреждения.

Все эти единицы анализа науки вполне приложимы к философии, где также могут быть вычленены знаковые конструкции, информационные каналы и организационные структуры.

А.А.Игнатъев вслед за М.К.Петровым и Э.М.Мирским вычленяет передний край научных исследований и собственно дисциплинарное знание. Передний край научных исследований задается журнальными статьями, препринтами, сообщениями и личными контактами в невидимом колледже. Дисциплинарное знание – учебниками, монографиями, справочниками. Очевидно, что и это расчленение с определенными модификациями вполне приложимо к философии, где также могут быть выделены передний край философских исследований и знание, транслируемое в учебном процессе. Однако последующие характеристики науки как «большой системы», вычленяемые А.А.Игнатъевым, неприменимы к философии. К ним относится, например, утверждение Игнатъева о том, что гипотезы, выдвинутые на переднем крае научных исследований, и полученные данные ЭКСПОРТИРУЮТСЯ как научный результат, передаются за границу области исследований и получают статус гарантированного научного знания. Кроме того, к росту философии неприменимо и другое утверждение Игнатъева: бесспорные достижения науки следует редуцировать к непротиворечивой системе утверждений, к некоему метаязыку, который будет функциональным как для сопоставления, так и для ранжирования оригинальных научных результатов.

По моему мнению, в философии отсутствуют *механизмы экспортирования* философских гипотез в дисциплинарное знание, как и процедуры построения единого и непротиворечивого метаязыка. В философии отсутствуют прежде всего общепринятый эмпирический базис и набор проблем. Каждая философия, решая, казалось бы, «вечные проблемы», формирует свой, специфический набор проблем на своем языке, который несопоставим и несоизмерим с языком другой философии. Поэтому программы социологии науки неприменимы к социологии философии.

2.2. Социологический подход к росту философии представлен гораздо меньшим числом исследований. Помимо работ, связанных с М.Шелером и проводившихся в Германии в 20-х гг. прошлого века, сошлюсь на исследование Дж.Бен-Дэвидом возникновения экспериментальной психологии как антитезы спекулятивной идеалистической философии³, на сборник под редакцией Мартина Куша «Социология философского познания»⁴ и его статью из этого сборника⁵ и на статью Виталия Куренного «Философия и институты: случай феноменологии»⁶.

³ Бен-Дэвид Д., Коллинз Р. Социальные факторы при возникновении новой науки: случай психологии // Логос. 2002. № 5–6(35). С. 79–104.

⁴ The Sociology of Philosophical Knowledge / Ed. M.Kush. Dordrecht, 2000.

⁵ См.: Куш М. Социология философского знания: конкретное исследование и защита // Логос. 2006. № 5–6(35). С. 110.

⁶ Куренной В. Философия и институты: случай феноменологии // Логос. 2002. № 5–6(35). С. 136–162.

Различные направления внутри социологии выявляют различные социальные факторы роста знания. Так, социология знания фиксирует мобильность ученых разных специальностей, гибридизацию социальных ролей, трудности карьерного роста внутри сложившихся институтов трансляции и новации знания, прежде всего внутри университетов. Социология науки делает акцент на функционировании социальных институтов науки, способах экспорта нового знания в различные сегменты общества, наконец, на формировании новых институций науки. Например, Ю.Хабермас обратил внимание на сферу публичности и функционирование когнитивных феноменов внутри нее. Единственным известным мне примером исследования «имиджа» науки в средствах массовой информации является статья Е.А.Володарской, где с помощью контент-анализа 221 публикации газеты «Поиск» с декабря 2003 по февраль 2004 г. выявляются предметный, социальный и персональный «имиджи» российской науки⁷.

Итак, внутри социологического подхода различаются социальные параметры роста философии – от микросообществ до таких социальных институтов, как университеты; наконец, принимается в расчет сфера публичности, связанная со средствами массовой информации. Но при всех различиях внутри социологического подхода к философским исследованиям остается стремление увязать рациональность с социальностью, найти и описать конкретно-социальный контекст функционирования философии и генезиса в ней новых исследовательских программ.

Примером социологического подхода к генезису философских исследовательских программ может служить анализ программы экспериментальной психологии, выдвинутой В.Вундтом в 1875 г. и поддержанной Ф.Э.Бенеке, И.Ф.Гербартом, Ф.Брентано и рядом психологов, не нашедших себе место в академических институциях того времени. Этот анализ был осуществлен Дж.Бен-Дэвидом и Р.Кэндаллом. Они показали, что в 1892 г. из 39 кафедр философии экспериментальные психологи занимали лишь 3, а в 1914 г. из 44 кафедр они занимали уже 10. То есть рост кафедр философии, ориентировавшихся на другие модели философствования, заданные эмпирическими науками, естествознанием, происходил в пределах от 7,7% до 22,7%⁸.

Иными словами, ратуя за кардинальную смену идеалов и норм философии, экспериментальные психологи, пришедшие из экспериментальной физиологии, притязали на утверждение новых идеалов научности и рациональности в противовес спекулятивному немецкому идеализму. Однако ратовали они за профессиональный рост внутри кафедр философии в университетах, которые были организованы в соответствии с реформой университетов В.Гумбольдта и ориентировались на идеалы «чистой фундаментальной науки». Тем самым карьерный рост новой генерации философов, их новые социальные роли и способы идентификации в качестве членов новой профессиональной группы явно противоречили социальным институциям Германии того времени. Поэтому они встречали не только непонимание, но и прямое противодействие со стороны философов. В это же время были выдвинуты альтернативные философские программы: в противовес «объяснительной», экспериментальной психологии В.Дильтеем выдвигается программа «понимающей психологии», а А.Мейнонгом и Т.Липпсом – «философской психологии». Наконец, с критикой натурализма и психологизма

⁷ Володарская Е.А. Имидж российской науки в средствах массовой информации (на примере газеты «Поиск») // *Вопр. истории естествознания и техники*. 2006. № 2. С. 20–37.

⁸ См.: Куш М. Социология философского знания: конкретное исследование и защита. С. 110.

выступают Э.Гуссерль, Г.Фреге, П.Наторп. Конечно, это были межгрупповые конфликты между профессиональными философами – профессорами и приват-доцентами немецких университетов. Но эти профессиональные микросообщества боролись не только за карьерный рост своих членов, но и за утверждение принципиально различных идеалов научности: либо за философию, которая ориентирована на рост эмпирического и экспериментального исследования психических феноменов (а именно в нем они усматривали основание всей философии), либо за идеалы строгой науки. После выхода «Логических исследований» и первого тома «Идей» Гуссерля все программы замещения философии экспериментальной психологией сошли на нет и утвердились идеалы трансценденталистской философии в ее феноменологическом и неокантианском вариантах.

Подобного социологического изучения требует, несомненно, и существование историцизма в немецких университетах: выступая против спекулятивного идеализма, этот подход ориентировал науку на конкретное исследование исторических феноменов и взял на себя функции философии и в системе образования, и в академических институциях. Все упреки историцизму в скептицизме и релятивизме, которые раздавались с разных сторон, но прежде всего со стороны философов «старой закалки», отдающих приоритет идеалам чистого знания, следует понять как противоборство генерации «спекулятивных» философов новому поколению философов.

Еще одним вариантом социологического подхода к философии является вычленение сетей связей между философами. Этот подход представлен в книге Рэндолла Коллинза⁹. В центре его внимания не когнитивная сторона философских учений и систем, а сети личных связей между философами. В этих сетях вычленяются 1) вертикальные сети (учитель – ученик); 2) горизонтальные сети (кружки единомышленников). Им было вычленено 2670 мыслителей-философов в истории европейской мысли и построено несколько десятков сетевых карт.

Общая позиция Р.Коллинза формулируется сугубо социологически: в философии нет ни знаний, ни открытий. В ней накапливаются только мнения. Поэтому нет и поступательного познавательного продвижения. Действительно, социологию не интересует истина. Ее интересуют убеждения участников микрогруппы, их статус и карьера. Конечно, философская позиция Р.Коллинза достаточно наивна и вполне укладывается в описание «героев» от философии. Он проводит ранжирование философов на первостепенных и второстепенных. Критерий этого ранжирования – относительное пространство (объем текста), отведенное в различных трудах по истории философии. Этим трудам всего девять. Для периода 1865–1900 выделены 5 первостепенных философов (Пирс, Джемс, Фреге, Брэдли, Ницше) и 12 второстепенных философов, для периода ок.1900 г. – 8 первостепенных философов (Бергсон, Дьюи, Мур, Рассел, Виттгенштейн, Карнап, Гуссерль, Хайдеггер) и 12 философов второстепенных (Кроче, Шлик, Мейнонг, Шелер, Кассирер, Риккерт, Мак-Таггарт, Уайтхед, Александер, Сантаяна, Д.Мид, К.Льюис)¹⁰. Сама эта типология наивна. Однако подход Кэндолла позволяет описать жизненную и интеллектуальную траектории «героев». Так, Томас Кун выпустил свою книгу «Структура научных революций» в серии «Энциклопедия унифицированной науки», которую издавал О. Нейрат, эмигрировавший в США. Он объединил

⁹ См.: Коллинз Р. Социология философий. Глобальная история интеллектуального изменения. Новосибирск, 2002.

¹⁰ Там же. С. 805.

«физикализм» Венского кружка с семиотикой Ч.Морриса и прагматизмом Мида. К этим сетям Кун добавил сеть своих связей с таким историком науки, как Д.Б.Конант, который был его научным руководителем. Иными словами, эти сети горизонтальных и вертикальных связей между философами позволяют выявить как коммуникации между ними, так и объяснить родословную взглядов того или иного философа, хотя, конечно, все своеобразие его идей сетевой подход вряд ли сможет объяснить.

2.3. Рассмотрим теперь **наукометрические способы** выявления точек роста знания.

2.3.1. Первое место занимают *экспертизы различного рода*, от брейн-сторминга до экспертного совета. Наш Ученый совет, обсуждающий четвертый раз одну и ту же тему – «Философия в современном мире», также может быть назван экспертизой специфического вида. Хочу сразу же сказать, что вовлечение философии в обсуждение проблем политики, к чему нас призывали два предыдущих докладчика, чревато, на мой взгляд, разрушением философии, ее самостоятельности, чревато ее подчинением внешним, политико-идеологическим целям. Если и заниматься актуально-политическими проблемами, то следует прежде перевести их с политического языка на философский, дать этим проблемам философскую формулировку. Обсуждать не проблемы ГУЛАГа, а проблему Зла, которая для классического сознания, например для Декарта, не была онтологической («Бог не может быть обманщиком», «Бог не играет в кости»). Онтологичность Зла отвергала не только классическая метафизика, но и весь благодушный в своей религиозной вере XIX век. И вряд ли здесь сможет помочь русская религиозная философия, обсуждавшая эту проблематику, но обсуждавшая ее на теологическом языке. Я вынужден согласиться с С.С.Хоружим, который заметил: «Всей русской религиозной философии присущ был смешанный и сращенный дискурс, сливающий философию и теологию... Сливались западные метафизические установки и православные мистические интуиции, догмат и фольклор, силлогистическое доказательство и нарратив... Границы жанра переходились также легко, как границы метода». Отмечая литературный блеск религиозной философии, он подчеркнул: «Но у этого блеска не могла не иметься оборотная сторона: в текстах, в которых конституирование философского предмета вольно переходило в исповедь или проповедь, в эссеистику или лирико-романтический дискурс, это конституирование разве что изредко достигало строгости и законченности»¹¹.

2.3.2. Второе место занимают **библиометрические методики**, которые позволяют получить далеко не тривиальные результаты.

А. Прежде всего это методика *цитат-индекса*. С ее помощью по частоте цитирования можно выявить наиболее значимые для тех или иных исследовательских областей опубликованные работы и наиболее авторитетных ученых. Для этого нужно уметь работать с «Индексом цитирования», который издается Институтом научной информации Ю.Гарфилда. Теперь же эта база данных носит имя его нынешнего хозяина – Thomson ISI. Среди философов, правда, редко кто владеет методикой работы с этими индексами.

Точки роста философских областей здесь отождествляются с наиболее часто цитируемыми публикациями и наиболее авторитетными авторами. Наивность такой позиции очевидна. Сошлюсь лишь на один пример, хотя таких примеров можно привести множество. В 1928 г. Иван Ефимович

¹¹ Хоружий С.С. Путем зерна: русская религиозная философия сегодня // Вопр. философии. 1999. № 9. С. 143.

Орлов опубликовал в «Математическом сборнике» статью «Исчисление совместности предложений». Это была его последняя статья по логике. Она не была понята и никем не цитировалась, пока не была переоткрыта уже в конце 60-х – начале 70-х гг. прошлого века. Она оказалась первой статьей по аксиоматизации релевантной логики, на что в 1978 г. указал В.М. Попов и в 1991 г. Р.Роутли. Орлов явился по сути основателем этой новой области логики. Однако цитироваться его работа стала гораздо позднее – после его смерти и после того, как за рубежом были построены различные варианты релевантной логики. По этим данным и по данным цитат-индекса вообще трудно судить о значимости цитируемых публикаций или упоминаний фамилии того или иного философа, а тем более о росте новой исследовательской области, обусловленном той или иной публикацией.

В. *Методика ко-цитирования, или метод проспективной связи*, т.е. связи двух публикаций. Он позволяет выявить связи между двумя публикациями или двумя авторами и очертить с некоторым временным лагом контуры новой проблемной области, возникающей на переднем крае исследований. Эти проспективные связи определяются числом работ, цитирующих одновременно две публикации или обоих авторов. Эти данные корректируются общим числом работ, ссылающихся на данную публикацию или автора. Этот метод возник в 1973 г. в наукометрических работах Д.Смола и И.Маршаковой-Шайкевич. Ею был осуществлен наукометрический анализ исследований лазера. Кроме нее в нашем Институте, к сожалению, этой методикой едва ли кто-то владеет. Между тем эта методика позволяет выявить:

- кластеры публикаций; которые характеризуют исследовательские направления определенного периода;
- картографировать научные разработки по 5 уровням (самый высокий уровень – 5-й);
- выявлять кластеры публикаций на переднем крае научных исследований;
- строить кластеры публикаций и кластеры авторов, затем накладывать их друг на друга и выявлять расхождения и схождения между ними.

С. Наконец, созданы данные Journal Citation Index, которые позволяют ввести показатели оценки журналов профессиональным сообществом – **индикаторы значимости публикации**, обладающие той или иной степенью вероятности.

Все эти формы массива данных остаются вне поля внимания философов.

3. Обсудим теперь вопрос о том, приложимы ли методики цитат-индекса и ко-цитирования к росту философии? Вывод – скажу его заранее – приложимы, но в определенных границах, с осознанием специфики цитирования и тем более ко-цитирования в гуманитарных науках (я отношу философию к гуманитарному знанию). Специфика эта состоит в следующем:

- в большей подверженности субъективным вкусам и социально-политической конъюнктуре;
- в слабости связей цитирования, которая и определяет размытость или мягкость структуры гуманитарного знания;
- в слабой дисциплинарной и даже тематической организации гуманитарного знания, в том числе и философии; точнее – в трудности приложения критериев дисциплинарности знания к философии. В философском знании речь идет скорее о формах тематизации, или обращения внимания на ту или иную проблему, на те или иные способы ее решения;
- в нашей стране к этому добавляется распад философских школ после крушения советской идеологической философии;

– в слабом знакомстве иноязычных авторов с русской литературой и соответственно слабая цитируемость работ отечественных авторов во всем массиве философской литературы.

Далее, в философии как университетской дисциплине, т.е. в области знания, ставшей предметом обучения в системе высшего образования, наибольший вес имеют механизмы и стандарты трансляции знания. Передний край философских исследований:

1) крайне узок. Из общего числа научных публикаций 3 млн 600 тысяч во всем мире в период 1998–2002 гг., по данным И.Маршаковой, в развитых странах было издано 11 195 публикаций по философии, из них цитировались 22.83%, по истории 16 384 публикаций, из них цитировались 19.12%, в то время как по молекулярной биологии было 108 910 публикаций, из них 78.36% цитируемых;

2) представлен личностным видением проблем, которое нередко не обретает интересубъективности;

3) кроме того, большая часть философских публикаций (около 77%) остаются в архиве науки, не приобретают интересубъективный характер, не становятся интеллектуальным капиталом, признанным хотя бы в малой группе, уже не говоря о социальном признании;

4) наконец, философия выражает интеллектуальную позицию личности; для того, чтобы она обрела интересубъективный статус, эта позиция должна разделяться либо учениками, либо другими участниками исследовательской деятельности. Об экспортировании философских инноваций в дисциплинарное знание можно говорить лишь в рамках философских кружков и школ с единой, или по крайней мере согласованной, исследовательской программой. Именно в этом случае можно говорить о наращивании философских результатов, о росте философского знания, а не просто о смене философских миропониманий. Таким примером в XX в. может быть Венский кружок. В нашей стране – Московский методологический кружок, которым руководил Г.П.Щедровицкий. Здесь речь идет как о последовательной смене философских проблем, так и о наращивании форм их решения, о согласованности в решениях, об использовании если не единых, то согласованных стандартов оценки философских результатов.

4. В настоящее время формируются модели восприятия результатов научного знания в контексте средств массовых коммуникаций. Рассматривается рецепция тех или иных статей, опубликованных в средствах массовой информации. Существуют ли способы фиксации единого поля «наука–СМИ»? Да, существуют. Это клик-рейтинги.

4.1. **Клик-рейтинги статей в журналах**, то есть частота обращений к той или иной статье в интернет-версии журнала. Что позволяют проанализировать клик-рейтинги? Они позволяют выявить рецепцию тех или иных научных статей обыденным сознанием. Так, журнал *New scientist* опубликовал список статей, к которым наиболее часто обращались читатели интернет-версии журнала. Если сопоставить этот список со списком научных статей интернет-версии более продвинутого журнала *Science*, то *не обнаружится ни одного совпадения*. Это означает, что сферы интересов читателей этих журналов *полностью не совпадают, что существует разрыв* между интересом к топ-десятке научных сенсаций журнала *New Scientist* и списком научных открытий журнала *Science*. Однако использовать методику клик-рейтингов относительно статей в философских журналах просто невозможно: у нас *нет интернет-версий журналов и не*

практикуется составление топ-списков наиболее рейтинговых статей. Думаю, что пора подумать о том, чтобы найти пути использования такого рода методик.

4.2. **Списки рецензий на философские книги** в различного рода журналах – от «Нового литературного обозрения» до «Успехов физических наук».

Кустарными методами я решил проверить, как цитируются отечественные и зарубежные философы в отечественных журналах.

Я взял пять журналов «Новое литературное обозрение». Выборка случайна. Это № 81 за 2006; № 75 за 2005; № 74 за 2005; № 64 за 2004; № 66 за 2004.

1) № 75 за 2004. Всего сносок 729, из них 18 на философов, или чуть более 2%.

Рецензий 5 и 3 коротко о книгах. На книги философов – 0

2) № 66 за 2004. Всего сносок 368, из них на философов 39, или чуть более 10%.

Рецензий 27 из них 3 на философов.

3) № 64 за 2004. Всего сносок 581, из них на философов 74, или около 13%.

Рецензий 28, из них на философов 3.

4) № 81 за 2006. Всего сносок 734, из них на философов 58, или 8%.

Рецензий всего 22, из них на философские работы 2.

5) № 74 за 2005. Всего сносок 788, из них 35 сносок на философов, или около 5%.

Рецензий 10 и 14 коротко о книгах, из них 0 рецензий на философские публикации.

В качестве другого примера взят журнал «Логос» – 5 номеров, переводы не рассматривались.

1) Логос № 43 за 2004. Из 419 сносок 8 имен отечественных философов, или 2%. Сноски на собственное издание – 5.

2) Логос № 44 за 2004. Из 141 сноски 14 на отечественных философов, или 10%. Две сноски на статьи в «Вопросах философии».

3) Логос № 52 за 2006. Из 114 сносок 5 сносок на отечественных философов, или 4%. Сносок на статьи в Логосе – 4.

4) Логос № 48 за 2005. Всего 157 сносок. Из них 12 на отечественных авторов, или 8%.

5) Логос № 49 за 2005. Всего 138 сносок. Из них 20 на отечественных философов, или 15%.

О чем свидетельствуют эти данные?

Во-первых, данные по цитируемости отечественных и зарубежных философов по этим журналам ниже тех данных, которые характеризуют цитируемость в *National Science Indicators* (22.83%).

Во-вторых, налицо большой процент автосносок или сносок на статьи, ранее опубликованные в этих журналах, или на статьи авторов статей. Это означает, что формируется замкнутая группа исследователей со своими представлениями (если не программой), которая поддерживает себя системой автосносок. Представления такой изолированной группы могут быть описаны с помощью концепции социальных представлений С.Московичи. По словам одного из его учеников Д.Жоделе, «категория социального представления обозначает специфическую форму познания, а именно знания здравого смысла, содержание, функции и воспроизводство которых социально обусловлены. В более широком смысле социальные представления – это свойства обыденного практического мышления, на-

правленные на освоение и осмысление социального, материального и идеального окружения. Как таковые они обладают особыми характеристиками в области организации содержания ментальных операций и логики. Социальная детерминированность содержания и самого процесса представления предопределены контекстом и условиями их возникновения, каналами циркуляции, наконец, функциями, которым они служат во взаимодействии с миром и другими людьми»¹².

К такого рода изолированным философским группам вполне приложимы социально-психологические способы описания на языке социальных представлений, обладающих интересубъективностью, но не объективностью.

III. Личность и ее самовыражение в философии

Перехожу ко второй части своего выступления. Начну со слов В.И.Вернадского. «В философском творчестве всегда выступает вперед углубление человека в самого себя, всегда идет перенос индивидуальных настроений наружу, выражение их в форме мысли. При необычном разнообразии индивидуальности и бесконечности окружающего мира каждое такое самоуглубление неизбежно дает известные новые оттенки, развивает и углубляет различным образом разные стороны бесконечного. Во всякой философской системе отражается настроение души ее создателя. Философские системы как бы соответствуют идеализованным типам человеческой индивидуальностей, выраженным в формах мышления»¹³.

В философии, как в никаком ином модусе культуры, выражена личность мыслителя. В отличие от научного исследования, где существенно постижение вещи самой по себе, процесса самого по себе, и важен результат исследования, а не его процесс, а творчество – лишь путь приближения к реальности и носит безличный характер (поэтому и возникают в философии науки идеи об отказе от познающего субъекта), в философии как раз важен субъект философствования, упорство познавательного устремления. Вряд ли рост философии может быть охарактеризован как кумулятивный прогресс, как поступательный ход, как неотступное, неустанное движение.

Идея прогресса неприменима к философии. Что мы наблюдаем в истории философской мысли? После трансцендентализма Канта – попятное движение немецкого идеализма в лице Шеллинга и особенно Гегеля к мировой схематике, к самым плохим образцам натурфилософии, которое завершилось антропологическим поворотом Л.Фейербаха, К.Маркса, С.Киркегора и нигилизмом М.Штирнера. Трансценденталистская методология неокантианцев (Г.Коген, Э.Кассирер) и методологическая феноменология Э.Гуссерля завершилась онтологическими конструкциями Н.Гартмана и М.Хайдеггера, которые вряд ли можно оценивать как более высокие ступени постигающего философского осмысливания. Конечно, эти мои оценки можно оспаривать, и я отнюдь не претендую на их адекватность. Но мне

¹² Jodelet D. Représentation sociale. Phénomènes, concept et théorie // Psychologie sociale / Ed. S.Moscovici. P., 1984. P. 361–362.

¹³ Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 65.

важно подчеркнуть, что в истории философской мысли существуют провалы, и стремление «замазать» их рассуждениями о восхождении философии к обобщенной универсальной системе, что мы видим не только у Гегеля, но и у марксистов XX века, означает эсхатологическую конструкцию конца или завершения философии. К сторонникам этой идеи теперь уже принадлежат не только гегельянцы и марксисты, но и прагматисты (например, Р.Рорти).

Итак, *первый узел роста* философской мысли – осознание персоналистического характера философствования. Имеет смысл говорить не о философии, не о философских системах, а о философствовании, в котором выражается личное мировоззрение мыслителя, о постоянстве и настойчивости мыслительной работы философа, о путях саморасширения, самопонимания, самораскрытия опыта его мышления, его эмоционального мира, его воли, о разрастании, углублении, обогащении, расширении вдаль и вширь горизонтов опыта философа, о его верности выбранным принципам.

Это означает, что мыслительно-эмоциональный опыт философа основывается на длительной внутренней выработке, требующей аргументативного дискурса и волевых усилий. Он базируется на неустанном испытании своих возможностей и отлагается во всестороннем и в той или иной мере целостном самообнаружении. Философствование – это не экспрессия личности философов, а значимая и доказательная объективация. Бытие философии – это бытие единичное множественное. Таково название книги Ж.-Л.Нанси, по словам которого «каждая единичность – это иной доступ к миру», к смыслу. Свою философию он удачно называет «ко-экзистенциальной аналитикой».

Философ утверждает и раскрывает свою мысль как мысль абсолютно значимую. «Тотализация», универсальность является неотъемлемой чертой самоутверждения философской мысли. Эту особенность философии отмечали как философы древности, так и наши современники (например, Н.Луман). В этом и заключается *парадоксальность философской мысли*: она коренится в персональном бытии философа, в его персоналистском видении, но вместе с тем она притязает на универсальную, тотальную значимость. Вырастая из приватного существования философа, его мысль разрастается, закаляется в противоборствах с другими персоналистскими миропониманиями, раздвигается до философского опыта, обретающего надличностную значимость. Здесь же одновременно и исток «банализации» философского опыта, превращения его в идеологии различного толка, в том числе и тоталитарные идеологии, стремящиеся охватить всё и всё привести в иерархический порядок.

Многообразие философов и многообразие философских воззрений на мир и пониманий мира – таков исходный пункт моего рассмотрения. Поэтому я согласен с Т.И.Ойзерманом и всеми теми мыслителями (например, Б.Яковенко), которые говорили о плюрализме как важнейшей характеристике анализа философии. Оценка философии с этой позиции справедлива, но все же недостаточна.

Одна из насущных задач истории философии – типология философов, типологический анализ их философствования, описание типов философов. Это *второй узел роста* философии. Здесь кое-что сделано, например, К.Ясперсом, но многое еще предстоит сделать. Хочу

предложить свою типологию философствования, которая использует математические метафоры – метафору матрицы и метафору вектора. Эти две метафоры характеризуют две различные стратегии философствования.

Что такое матрица? Матрица – это прямоугольная таблица, образованная из элементов множества и состоящая из строк и столбцов. Наличие определенного, иерархического порядка между столбцами и строками – важная черта матрицы.

Вектор – определенный отрезок прямой, у которой точка *A* является началом, а точка *B* – концом. Наличие определенной системы координат и фиксация некоторого направления – важная черта вектора.

Понимая условность приложения такого рода метафор к историко-философскому процессу, я все-таки их использую для того, чтобы фиксировать различия в характере философствования.

Первая стратегия представлена в философии Гегеля, который стремился охватить своей матрицей всё и вся – от природы до государства, от искусства до религии. Субъективность трактовалась как самосознание, а объективный дух как та матрица, которая должна быть заполнена абстрактными формообразованиями духа. При такого рода стратегии эсхатологическая по своей сути идея завершения философии напрашивается сама собой – речь может идти лишь о заполнении столбцов и строк матрицы какими-то новыми формообразованиями духа, об экстраполяции матрицы на новые результаты философии. Здесь точки роста философского знания уже представлены. Поэтому основная процедура философии – рефлексия. Она всегда повернута в прошлое и есть взгляд назад. Поэтому, когда в пятом томе «Философской энциклопедии» в статье «Философия», соавтором которой я был, философия определялась как рефлексия о предельных основаниях культуры, за образец был взят этот «матричный» способ философствования.

Вторая альтернативная стратегия – философии Декарта и Канта, в которых вычленяется точка отсчета (она, конечно, определена по-разному: *cogito* у Декарта и синтез трансцендентального субъекта у Канта). Их объединяет обращение к актам осмысления, способам концептуального синтеза, уяснение процедур конструирования смыслонагруженных объектов и категориальных форм знания, очищение сознания от неадекватных отождествлений и паралогизмов. Процедурами очищения являются сомнение у Декарта и критика у Канта. Говорить о росте философии возможно, по-моему, лишь в отношении векторного, а не матричного способа мысли.

Само собой разумеется, предложенная типология – одна из возможных.

Можно выделить фундаментальные системы отсчета, внутри которых располагаются личностные формы философствования, определенные темы философствования. Их можно назвать областями тематизации, которые одновременно являются областями исследований и формируют их интеллектуальные ресурсы. Это *третий узел роста* философии. Так, в философии XX века можно выявить такие системы отсчета и тематизируемые области, как дух, жизнь, экзистенция, язык и коммуникация в ее прагматическом контексте.

Внутри этих тематизируемых областей и происходит рост философии, длительная выработка исследовательских ресурсов, напряженные философские поиски и конфликты. Так, дух – та система отсчета, внутри которой разворачивались не только гегельянские системы, но и неокантианство. Жизнь – та тематизируемая область, которая была матрицей философствования и у В. Дильтея, и Г. Зиммеля, и у Л. Клагеса, и у Г. Дриша, и даже у Э. Гуссерля.

Экзистенция стала тематизируемой областью как М.Шелера, так и К.Ясперса и М.Хайдеггера. Русская философия XX в. по-разному тематизировала христианскую религию, усматривала в ней духовные опоры философствования и способ экзистенции человека. Кое-кто видит в православии духовную интеллектуальную традицию русской мысли. Так, А.Ф.Замалеев писал в ноябре 2006 г.: «Сегодня мы можем рассчитывать на собственную, или, говоря точнее, более широкую, более полнокровную духовную интеллектуальную традицию. А такая традиция сложилась именно на почве освоения иудейско-христианской религиозности»¹⁴. Я скорее согласен с Хоружим, чем с Замалеевым.

Я осознаю, что мы вступаем в постсекулярное общество, где религиозное сознание и конфликты между религиями, противоборство неистовых религиозных убеждений будут занимать решающую роль. И вызывать к диалогу между религиями – дело безнадежное. *Тематизация религии – еще одна область философствования, которая выдвигается на первый план в настоящее время.*

И примеры такой тематизации уже существуют в истории мысли. Могу сослаться на диалектическую теологию П.Тиллиха, который в качестве образца построения теологии взял фундаментальную онтологию М.Хайдеггера¹⁵.

Университетская философия отлагалась и до сих пор отлагается в крепко сбитых, но – увы – недолговечных философских системах. Вообще-то это задача учебная – построить холистскую концепцию и изложить ее в дисциплинарном целом, которое стремится охватить ВСЁ, не оставить ничего не подвластного мысли. Однако охватить мыслью всё и вся невозможно. Как говорил С.Л.Франк, «все философы, мнящие в системе мысли охватить всё и всё привести в порядок – “понять”, “объяснить” и значит привести в порядок – или лгуны, или дураки (чаще – то и другое вместе)»¹⁶.

Речь идет, очевидно, о неких основах миропонимания. Вопрос касается *глубинных структур*, которые обнаруживаются в актах мысли, в поведении, в поступках, *фундаментальных принципов* сознания и действия, которым я отдаю предпочтение, из которых исхожу и которые осознанно или неосознанно обнаруживаются в моем поведении и в актах мысли.

Исходный принцип – *поступок*. Именно поступок составляет клеточку *этической онтологии*, создание которой представляет собой, по-моему, еще один узел роста философии. Поступок всегда индивидуален. Он выходит за границы общепризнанного и традиционного. Всего того, что отложилось в качестве традиций и всеми признано. Мысль – тоже поступок. Мысль – это не просто акт интеллекта. Как поступок она включает в себя и волю, и воображение, и эмоции. Иными словами, это обнаружение всех способностей индивида.

Любой поступок предполагает самопознание, самосознание, осознание себя-в-мире, своего несовершенства, своей ограниченности и своих возможностей. Конечно, нужно «дорости» до самосознания, но без самосознания поступок – это спонтанная акция и ничего больше. Аффективные, исступленные действия – это акции, но еще не поступок. Это подступ к поступку. Самосознание – условие поступка, его возможность, но не его актуальность. Из поступков складывается то, что называется *жизнедеятельностью* человека, то есть жизнь и деятельность человека как человека разумного. Соединение жизни и деятельности может показаться искусственным. Оно объединяет две размерности человека как разумного существа – его проживание в мире по-

¹⁴ Замалеев А.Ф. Пути русской философии // Санкт-Петербург. ун-т. № 22(3745). 30.11. 2006 (www.spbumag.nw.ru/2006/22/10.shtml).

¹⁵ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995.

¹⁶ Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 89.

вседневных забот, занимающих большую часть времени, отпущенного человеку, и его сознательные акты, совершаемые благодаря актам выбора и с пониманием своей ответственности. Эти две размерности неразрывны.

Начинать философию надо с индивидуального поступка, выходящего за границы наличных обстоятельств, общепризнанных норм и правил поведения. Свои предпочтения я отдаю номинализму в социальной онтологии. Иными словами, я не допускаю каких-либо сущностей вне и независимо от жизнедеятельности индивидов. Индивидуальные поступки – это не просто ткань социальной жизни. Это сама социальная жизнь. Поэтому в статье М.М.Бахтина «Философия поступка» вижу ту публикацию, которая еще задаст вектор нашей философии.

Любой поступок направлен на настоящее, прошлое и будущее. Решая проблемы настоящего, мысль поступает с прошлым так же, как с будущим. Будущее всегда «еще-не» стало. Оно всегда в проекте, в возможности, и большая часть возможностей так и останется нереализованной. Прошлое – это не просто ставшее или бывшее. В прошлом надо искать то, что «еще-не» было осознано, то, что «еще-не» стало объектом размышлений, то, что «еще-не» вошло в плоть настоящего.

Следующий принцип и еще один узел роста философии – принцип «вызов–ответ». Каждый поступок вызван поисками ответов на ту или иную проблему жизни, науки, искусства. В каждом поступке оказываются проблематичными наличные обстоятельства жизни и деятельности. В каждом поступке осуществляется поиск «еще-не», еще только складывающихся решений. Каждый поступок направлен на будущее. Он проективен. В нем содержатся зародыши будущего. «Ответ» – это всегда ответственность. Ответственность не только за свое решение, но и за поступок, за акт мысли как акт поступка, за его результаты и возможные последствия, которые нередко трудно, а иногда невозможно рассчитать. Ответственность – это не просто свобода выбора того или иного решения. Ответственность предполагает свободу, основанную на расчете и калькуляции интеллектуальных и материальных ресурсов, анализе возможных результатов и следствий, на соотношении цели и используемых средств и т.д. Философская проблема свободы состоит не в поиске такой виртуальной сферы, где человек-де свободен – будь то свобода выбора, частной жизни и пр. Сложность состоит в том, как в не-свободных условиях жизни достигается что-то новое, постигаются новые смыслы и проектируются новые решения. Загадка в том, как в не-свободе, из которой человек не может «выпрыгнуть», достигается то, что на философском языке называется свободой. Скажу по-другому: оригинальным решением, новацией, смелой, нетривиальной мыслью.

«Ответ» всегда направлен на Иное или на Другого. На Иное – на осмысление возможностей и пределов сопротивляемости природных систем. На Другого – на другого человека, на других людей, объединенных в группы – малые или большие. В «ответах», которые предполагают поступки личности, одновременно предполагается интерсубъективность моего решения. Интерсубъективность отнюдь не тождественна объективности. Интерсубъективность ответа означает, что мой ответ находит отклик, отзвук, признан микросообществом моих единомышленников, моих друзей. До тех пор пока он не признан микросообществом, он остается делом сугубо индивидуальным, остается «мнением», «доксой», но не знанием.

Для меня весьма существенен поворот философской мысли к идее коммуникации, осмысление коммуникативности не только ее построений, но и ее исходных пунктов – познающего, морализирующего, действующего субъ-

екта (субъектов). Это означает, что в философию вторгается целый пласт социальных феноменов, достижений социальной мысли – от социальной антропологии до социальной психологии.

Исходной коммуникативной структурой сознания является язык, понятый не как система норм речевой деятельности (грамматических, синтаксических, семантических, прагматических). Выявление этих норм – занятие весьма нужное, без него не возникла бы и не развивалась бы логика. Речевая деятельность – это стихия речи, в которой изначально живет и осознает себя человек. Поэтому отвлечение философии от языка означает осознание языка как пластичного бытия мысли, не представляющего для мысли какого-либо интереса. Это присуще классическому способу мысли.

Язык – это не слово, хотя он состоит из слов. Язык – это не пропозиция, хотя он состоит из предложений. Язык – это беседа с Другим. Это дискурс с Другим. Дискурс выходит за границы и слова, и пропозиции. Поэтому невозможно ограничение философского анализа языка анализом лишь слова или пропозиции. Это крайне бедное и ограниченное представление о языке. Язык не редуцируем к построению из слов или из фраз. Язык всегда интонационен, интенционален, интерсубъективен. Поэтому все наработки пропозициональной логики, герменевтики слова и пр. лишь иссушают и обедняют богатство языка. Надо найти способы анализа дискурса как целостного, надфразового смыслового единства, состоящего из слов, предложений, кажущихся бессмысленными, если они вырваны из контекста беседы, из умолчания, жестов согласия и несогласия и прочее. *Анализ дискурса – еще один узел роста философии.*

Дискурсы различны. В науке существенную роль играет аргументативный дискурс. В нашей беседе и в любых диалогах важен экспрессивный и экспликативный виды дискурса, первый из них направлен на выражение собственного отношения, а второй – на достижение взаимопонимания, на понятность моих высказываний и высказываний Другого. В любом виде дискурса существенны притязания на понимание, на синтаксическую, семантическую и прагматическую правильность высказываний, на правдивость выражения. Одновременно для любого вида дискурса важны претензии на признание со стороны Других, на интерсубъективное признание как норм правильности высказываний, так и условий возможности предикативных и иллокутивных актов речи.

Задача философии – выявить условия возможности беседы, дискурса, в котором достигается мое понимание и непонимание другого, а другим – меня.

Из этого вытекает иное понимание логики как логики аргументации, а не как логики пропозиционального исчисления или логики категориального постижения универсалий. Ее частным случаем является логика дедуктивного развертывания теории.

Метафизика – а любая философия, по-моему, коренится в метафизическом искусстве – не может выходить за пределы опыта как приватного, так и специализированного, будь он научным, художественным, литературным. В противном случае она легко превращается в безудержное фантазерство, чему много примеров в истории мысли. Опыт задает то сопротивление, которое философия не имеет права превзойти. В опыте ее фундаментальное ограничение.

Что же такое метафизический искус? В чем он-то коренится? По-моему, метафизический искус коренится в стремлении постичь смысл целого, в нежелании ограничиться частичной функцией – исполнением «частичной» работы, выполнением узкого задания. К сожалению, метафизический искус испаряется у многих окончивших философский факультет.

Метафизический искус может проистекать из чего угодно – из повседневности, из исследовательских, художественных и литературных усилий. Он востребован именно потому, что человек не может «плыть» из одной ситуации в другую. Он поднимает голову, чтобы увидеть, где он, в каком месте находится и что же нужно делать. Поэтому и определения философии столь многообразны. Для одних философия – это постижение объективного и абсолютного духа как целого, для других – целостное видение всего сущего, для третьих – постижение бытия. Для четвертых это критика языка. Для пятых – это поиск истины. Для шестых это творение концептов. Для седьмых это коммуникативное действие. Для восьмых это априорность языка в его прагматическом аспекте.

Но при любых определениях сохраняется искус целого, ориентация на целостность, направленность на постижение смыслов целого. Это целое может трактоваться как все более и более заполняемая матрица или как вектор, ориентирующий на целое, но даже не очерчивающий контуры этого целого.

История мысли – научной и философской – позволяет осмыслить это целое, уловить смыслы этого целого. Конечно, такая история мысли, которая понята как постановка и решение проблем, а не просто как описание готовых ответов на непонятные вопросы.

И в заключение несколько слов о точках роста в философии науки. Современная наука переживает нормальный период своего роста, если использовать терминологию Т.Куна. Революционных изменений можно ожидать, наверное, от космологии, от когнитивных наук, моделирующих акты сознания и создающих модели искусственного интеллекта, и от генетики. Точками роста современной философии можно назвать, скорее всего, проблему сознания и проблему идентичности человека как индивида и вида. Успехи генной инженерии и создание возможности генетически модифицированных (трансгенных) организмов ставит под вопрос как саму идентичность человека, так и существующие в природе видовые границы. Человек должен или сохранить видовые отличия животных, в том числе и самого себя, или загрязнить биосферу искусственно созданными генетическими кентаврами, а тем самым разрушить видовые отличия между природными существами. Или человек возродит прежний эссенциалистский способ мысли и способ действия, расширив сферу Других, включив в нее и животное царство. Или же, поставив эссенциализм под вопрос, разрушит его во имя своего всевластия. Дилемма, требующая разрешения и этического обсуждения. И здесь можно увидеть точки роста этического и гносеологического философствования.

Резюмировать мое сообщение можно было бы следующим образом: индикаторы роста научного знания не приложимы к изменениям философии. К динамике философских исследовательских программ не приложимы ни критерий кумулятивного накопления научных результатов, ни процедура агрегирования эмпирических данных, ни процедура опровержения философских программ. В философии не может быть построен единый метаязык и единая категориальная система. Для каждой философской исследовательской программы характерен несоизмеримый категориальный и методологический каркас, позволяющий решать философские проблемы в специфических его границах. Есть еще вопрос: являются ли философские проблемы вечными и инвариантными для философских построений, или они ставятся своеобразно каждый раз на новом философском языке и каждый раз по-новому?

Рост философии происходит лишь внутри определенных исследовательских программ благодаря усилиям либо их основателей, либо благодаря выработке и расширению тезауруса последователями этой программы. Естественно, и генезис, и разработка тезауруса исследовательской программы происходит в критике со стороны приверженцев иных исследовательских программ.

Отличие знания от «доксы» проходит не по линии «истинности» знания и «правдоподобия» мнения. Здесь, на мой взгляд, и кроется ошибка Сократа, воевавшего с софистами за «истину» и повернувшего философию к поиску неких абсолютных критериев. Критерием различения «знания» от «мнения» является не критерий истины в ее отличии от правдоподобия. Истина – категория религиозная. Не зря это слово по-русски взывает к корням «естина». Знание так же правдоподобно, как и любое убеждение. Научное знание, притязующее на религиозный смысл – а таким оно стало вместе со сциентизмом, – стало притязать и на истину, превратило истину в критерий своих теоретических и гипотетических построений. Если посмотреть на научное знание с позиций его правдоподобности, то оно оказывается столь же вероятным знанием, как и всякое другое знание, мнение, убеждение. Степени вероятности и способы аргументации их, конечно, различны.

Интерсубъективные формы (мысли, эмоций, воли) обладают статусом принудительности. Но статус существования объективных форм – это нечто иное. Интерсубъективные формы обладают статусом существования лишь тогда, когда они будут социально признаны – прежде всего внутри микрообществ. Как из фикций, из кентавров, созданных фантазией или мыслью, они становятся чем-то объективными – это загадка, которую надо решать. Интерсубъективность – это процедурное единство, это инварианты признанных в сообществе концептов, методов, операций, понятий. Как из операторов мысли они становятся реально существующими структурами – проблема, которая ставится и для феноменов объективного духа, и для социальных реалий, и для произведений искусства. Первым феноменом, который свидетельствует об «овещвлении» (*Verdinglichung*) результатов нашего духа, является язык. Прилагательные субстантивируются и превращаются в существительные, им приписывается статус существования. Возникают парадоксы мысли, например, парадокс соприсутствия свойств индивидуальных вещей и их типа, который уже фиксирован Платоном, а не только Б. Расселом в парадоксах «простой теории типов».

Именно на базе этих достижений философия должна построить то, что можно назвать *социальной онтологией*. Сознание оказывается осознанным бытием, а в философскую теорию познания и логику включены и проблемы исторического существования, бытия в его исторической размерности, в исторических формообразованиях. Эта социальная онтология может быть сопоставлена с феноменологией сознания, с феноменами интерсубъективного сознания, с тем, что было названо (и не только Гегелем) – объективным духом.

Онтология сознания, представленная как историческая феноменология сознания, по сути дела является матрицей сложившихся форм объективированного сознания, то есть сознания, отложившегося в формах языка, общества, культуры. Эта матрица закрыта. Она завершается абсолютным знанием. Такая «матричная реконструкция», наиболее четко представленная в философии Гегеля, противостоит открытости критической мысли И. Канта в классической философии и К. Поппера в неклассической философии. Открытая

философия позволяет выявить продуктивные процедуры мысли и творческого воображения. Закрытые матрицы мысли – это секулярные или псевдорелигиозные схемы эсхатологического сознания.

Онтология – это не философское учение о бытии и не метафизика сущего. Гальванизация этих ходов мысли чревата мировой схематикой и догматизацией налично существующих трактовок реальности. В критике прежней метафизики М.Хайдеггер оказался прав. Но он не был прав в деструкции метафизики и в замещении ее темпоральной онтологией *Dasein* – «здесь-присутствия», «посюстороннего бытия». Метафизический искус заместился в XX в. феноменалистским или физикалистским истолкованием эмпирического языка науки. Но все же остается вопрос: утратило ли мышление (и не только научное) референциальное отношение своих идей, понятий и теоретических конструкций к своим объектам. Мне кажется, нет. Постмодернистское замыкание сознания в границах симулякров означает, что оно деонтологизируется – либо замыкается в собственных построениях, пожирая само себя, либо ограничивается новыми, динамичными, а нередко и размытыми онтологическими структурами (воля к власти Ф.Ницше и М.Фуко, хаососм Ж.Делеза и др.).

Онтология – это определенные схемы жизнедеятельности, которые получили интерсубъективный статус. Онтология имеет дело не с миром как природно-сущим и не с бытием как космосом. Онтология – это логос, приобретший статус существования. Онтология – это логические схемы жизнедеятельности, ставшие само собой разумеющимися, отложившиеся в сознании тех или иных микро- и макросообществ. Это механизм явленности сознанию – явленности в пространственных схемах, в «специализации» времени, размерности которого (интенсивность, необратимость, непрерывность и вместе с тем дискретность) поддаются аналитическому расчленению лишь благодаря «пространствливанию», замещению пространственными «метафорическими» структурами – кругом, который пробегает стрелка часов, и т.д. Можно ли ввести квант времени, минимальный атом времени, который далее не разложим, – вопрос, остающийся неосмысленным до сих пор даже в физике, а не только в метафизике.

Задача методологии, которой я занимался последнее время, заключается в том, чтобы понять *процедурность мысли*, стремившейся ответить на вопрос «как?», а не на вопрос «что?». Мысль – всегда есть акт или совокупность актов, сопряженных с предметным содержанием. Поэтому, отвечая на вопрос «как?», мы отвечаем и на вопрос «что?». Они сопряжены друг с другом, хотя и различны. Философия XIX и начала XX в. мыслила себя по образу и подобию методологии. Она усматривала в методе основной критерий научности и истинности научного знания. Да и сама она ориентировалась на процедуры науки. С 30-х гг. ситуация изменилась – методология превратилась в онтологию. Герменевтика из метода стала герменевтической онтологией, которая усматривает в интерпретации не просто процедуру мышления, но и определенный тип бытия – *Dasein*, «бытия здесь», «пребывания-здесь», не допускающего «пребывания-там», какой-либо трансцендентности, кроме актов трансцендирования, или выхода за свои пределы, вынесения себя за свои границы.

Но, вынося себя-вперед, за свои границы, сознание сталкивается с тем, что ему сопротивляется, с тем, что обладает собственной жизнью и не поддается его схематизациям – с Мегавселенной, с темной материей и темной энергией, с осколками прошлых культур, с трудом поддающихся рационализации, с иными цивилизациями и культурами, мне чуждыми и мною не осваиваемыми. Земля, очевидно, во Вселенной одна, и мы во Вселенной

одинок. Вопрос, который не может обойти человеческое сознание, заключается в том, для чего возникло такое удивительное сочетание физических констант, которое позволило сформироваться и эволюционировать жизни вплоть до возникновения сознания наблюдателя? Жизнь на Земле защищена от воздействия радиации и излучений, окутана тонким слоем атмосферы, предохраняющей живое от губительных воздействий космоса. Очевидно, что такого рода «предустановленная гармония» предустановлена не неким Высшим существом, а естественными процессами, которые в состоянии постичь человек. Если выбирать из альтернативы – допустить существование Высшего существа и творения им мира или же исходить из естественности физических, физико-химических и биологических процессов, то я выбираю второе. Выбираю именно потому, что этот путь открывает возможности для человеческой мысли, постоянно расширяющей горизонты постижения и освоения мира.

В моем сознании нет каких-либо фрустраций, возникающих при допущении возможности и необходимости рационального постижения мира и одновременно религиозных догматов. Такого рода фрустрации разрушительны для сознания. Они заставляют искать компромиссы там, где они не могут быть найдены.

Все попытки редукции целостных коммуникативных структур языка к его «атомам» имеют дело с искусственными языками, с языками тех микросообществ, которые договорились о значении тех или иных терминов, «работают» только с единственными их значениями и правилами их употребления, выделив аксиомы, постулаты и определения теоретических терминов. На этом строилась первая аксиоматико-дедуктивная система – «Начала» Евклида. На этом строится и простая теория типов Б. Рассела. На этом – аксиоматико-дедуктивном образце – строится здание математики. Важно же другое: как складываются такие микросообщества со своими ценностными установками, идеалами и нормами, как складываются такие замкнутые микросообщества со своим «эзотерическим» языком, который чуть позднее становится общепризнанным, со своими критериями и ценностями – критерием истинности (или ложности), со своей ориентацией не на правдоподобие, а на истину, в каком контексте вырастает подобная ориентация. Под этим углом зрения имеет смысл посмотреть на историю философских и логико-математических школ.

В этом, по-моему, смысл трансцендентализма, а не в поиске некоего гомогенного субъекта, гарантирующего нам истинность нашей деятельности и наших результатов. Философия XX в. превратила лингвистику в парадигму своего мышления. Хорошо ли это или плохо – другой вопрос. Но это факт.

Я, само собой разумеется, говорил о точках роста философии, исходя из своего опыта и анализа российской философии. Для меня несомненно, что сейчас в стране существует спрос на философию – не тривиальную, не догматичную и не притязающую быть системосозидающей. В заключении я хотел бы напомнить афоризм Ж. Дьедоне – основателя и руководителя группы французских математиков, писавших под псевдонимом Никола Бурбаки, высказанный им после ее распада: «Математик существует столько, сколько существует математиков!»¹⁷. Эти слова в еще большей мере относятся к философии. Философий столько, сколько существует философов!

¹⁷ *Diedonné J.* The work of Nicolas Bourbaki // Amer. Math. Monthly. 1970 (77). P. 134–145; перевод на рус. яз.: Дьедоне Ж. О деятельности Никола Бурбаки // Успехи математ. Наук. 1973. Т. 28. Вып. 3. С. 205–216.

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

Т.А. Кузьмина

ИСТИНА ЗНАНИЯ И ИСТИНА БЫТИЯ

Знаменитый сборник «Вехи» открывался статьей Н.А.Бердяева «Философская истина и интеллигентская правда». В ситуации только что отшумевшей первой русской революции, но все продолжающейся социальной борьбы различных слоев общества, соперничества многочисленных партий и связанной с этим идейной разногласности актуальность и своевременность призыва Н.А.Бердяева обратиться к метафизике, философскому поиску истины не выглядели столь уж очевидными. В самом деле, для господствующего интеллигентского сознания, возводившего принцип партийности в единственный критерий истины и значимости как теоретических исследований, так и практической деятельности, это было не просто непривычно, это воспринималось как кощунство, ибо все, как считалось, должно было быть подчинено борьбе, революции, народному счастью и т.п. Н.Бердяев же, упрекая радикальную интеллигенцию в пренебрежении истиной, подчинении ее узко партийным интересам и задачам социальной борьбы, настаивает на «бескорыстности» истины, на служении ей потому только, что она – истина.

Истина не есть некое средство или орудие, она «не оказывает услуг»¹, истина – цель и ценность сама по себе. С усвоением такой позиции Н.Бердяев связывал надежду не только справиться с трагической сумятицей российской жизни, он считал подобное отношение к истине не более и не менее как залогом существования человека как такового.

Истина есть, и служение ей – высшая обязанность не только философа, но и каждого человека. Это свое служение истине Николай Александрович осуществлял на протяжении всей своей жизни, не изменяя ей и не подменяя ее никакими другими привходящими соображениями, какими бы очевидными, важными, неотложными и т.п. с точки зрения господствующего мнения они ни были. Следует служить истине, а не чему-то с помощью истины. Нарушение этой, непреложной для Бердяева, максимы неизбежно ведет к извращению истины, замене ее всевозможными суррогатами, а в итоге замещению ее интересом, пользой, волей к могуществу и т.п., что фактически равнозначно уничтожению и отрицанию истины как таковой. Надо ли специально разъяснять, сколь актуально это звучит в наши дни?

В каком-то смысле положение о безусловности истины (хотя и по-разному выраженное у разных авторов) – сквозная идея «Вех», как, впрочем, и последующего, развивающего и углубляющего его выводы другого сборника «Из глубины». В обоих изданиях речь по сути дела шла о безусловных, абсолютных, «последних» основаниях жизни, забвение которых в среде русской интеллигенции, по общему убеждению всех авторов, и привело к катастрофе.

¹ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995. С. 188.

Критико-аналитическая работа по выявлению идейных «аксиом» интеллигентского сознания, их философских «априори», определению сути практикуемых, зачастую неосознаваемых, принципов и догм, начатая авторами названных сборников (подхваченная и продолженная русскими философами уже в изгнании)? имела значение не только для постановки диагноза и исцеления сугубо российских недугов. Эта работа затрагивала огромный по своей значимости и объему комплекс проблем, связанный с осмыслением культуры, истории, характера человеческого бытия, среди которых вопрос о типе мышления, способе и методе исследования указанных тем занимал одно из главенствующих мест. Все это вместе и составляло задачу утверждения определенного рода метафизики, к которой так нечувствительна оказалась наша радикальная интеллигенция. Заметим попутно, что в решении этой задачи русские мыслители не только оказались на высоте достижений мировой европейской философии, но и привнесли много нового.

Один из самых сложных и больших вопросов во всем комплексе метафизических проблем, поднятых русской мыслью конца XIX – середины XX в., был вопрос о природе и судьбе рационализма (независимо от того, шла ли речь об откровенном и часто вульгарном в философском отношении материализме или вершине западноевропейской мысли – классическом немецком идеализме. И здесь русские философы работали в общем русле европейской философии, опять-таки внося в эту работу много оригинального и нового). Тема рационализма до сих пор остается острой и для наших нынешних отечественных философов, считающих, что никакой иной философии, кроме рационалистической (причем в ее уже состоявшейся исторической форме), нет и быть не может. При этом, как ни странно, сам термин «рационализм» берется в своем обыденном и достаточно банальном смысле: как нечто ясное, доказательное, опирающееся на науку, логичное и т.п. в пику столь же вульгарно и упрощенно понимаемому иррационализму как чему-то алогичному, темному, бездоказательному и даже мракобесному. Надо ли говорить, что религиозная философия и религия в целом воспринимаются в таком случае не иначе, как синонимы иррационализма, проинтерпретированного в указанном выше смысле?

Что же не приемлют в рационализме его критики, что стоит за этой критикой, какое «положительно» содержание (теоретическое и практическое) при этом утверждается? Конечно, этот вопрос слишком серьезен и объемён, чтобы претендовать на его охват в рамках одной статьи. Мы коснемся, да и то в самых общих чертах, лишь некоторых его аспектов, связанных с нашей темой.

Начнем с основополагающей идеи рационалистической установки, которая у ее критиков характеризуется как своего рода *схематизм*. И оценка эта не расходится с пониманием сути рационального познания, предложенным теми философами, которые специально занимались обоснованием объективного (читай: рационального, научного) познания. Знаменитый кантовский тезис – рассудок предписывает законы природе – означал, что науку интересует в природе лишь то, что повторяемо, воспроизводимо, контролируемо и т.п. самим рассудком, т.е. то, что отвечает определенным, установленным разумом процедурам или, что то же самое, схватывается ими (с самого начала, как видно, предполагалось, что не все этими процедурами может быть схвачено. У Канта все несхватываемое рассудочными категориями получило, как известно, суммарное обозначение «вещи в себе»). Объект науки, таким образом, не есть все, что может быть обнаружено в природе, а лишь то, что укладывается в априорные схемы рассудка (это было, заметим, принципиаль-

ное соображение, легшее в основу критики т.н. догматической метафизики). А среди этих схем – причинность, этот краеугольный камень *объяснения*. Научно, объективно, общезначимо и т.д. – то, что объяснимо, т.е. что без остатка сведено к предшествующей причине.

Другими словами, в объекте не может ничего возникнуть ниоткуда, само по себе, т.е. беспричинно (сразу укажем на два важнейших следствия такого положения вещей: в полностью объясняемом мире нет места для т.н. самопроизвольных, или свободных действий и в нем нет места для возникновения нового, ибо такой мир полностью «готов» и «закончен»).

Объект науки, стало быть, – это *конструкт*, нечто созданное в результате определенных операций познающего субъекта. Возникший здесь термин – субъект – также не есть аналог человека, вдруг решившего заняться познанием. Субъект, как и объект, – результат препарирования, схематизирования, определенного отбора и т.д. А именно: субъект – это инстанция, которая задает условия познания, отдает себе отчет в совершающемся (по определенным правилам) процессе познания, она контролирует каждый познавательный шаг, воспроизводит (везде и во всякое время) полученные результаты, проверяет, наконец, пригодность своих схем. Как? – На практике. Так мы подошли к базовому содержанию понятия истины и ее критерию в рационалистической философии. Истинно то, что *соответствует* вне нас находящейся реальности, а само это соответствие усматривается в том, что наши схемы работают, дают результат, который в свою очередь может быть формализован, выражен в виде некоторой закономерности, исчислен и т.д.

Субъект-объектная форма познания, покоящаяся на корреляции своих специфически препарированных (а не эмпирически находимых) «компонентов», предполагает также, что объект – это всегда то, что противостоит субъекту, что находится вне него (субъект – это «внешний наблюдатель») и что, стало быть, и может быть схвачено именно в своей «внешности» (т.е. пространственности. Вспомним Декарта, согласно которому познаются только тела протяженные).

С вопроса о том, вся ли реальность объемлется субъект-объектной формой познания, и начинается критика классического рационализма, а точнее, его претензии на монопольное обладание истиной, на то, что только ему свойственна объективность (отождествляемая с объяснением в указанном выше смысле), что эта форма познания единственна и универсальна и т.д. Что же выпадает из субъект-объектной формы познания?

Уже И.Кант, чьи заслуги в деле обоснования объективного научного знания трудно переоценить, указывал, что этому познанию неподвластно схватить *целое* опыта, вне возможностей трансцендентального идеализма стоят *мораль, свобода, само внутреннее бытие* субъекта (на этом основании он считал невозможной науку о душе, т.е. психологию, и надо прямо сказать, что современная психология, значимость которой мы не подвергаем сомнению, есть все что угодно, но только не наука о *душе*).

В общем виде можно сказать, что вне субъект-объектной формы познания (науки и рационализма в целом) стоит все, что нельзя представить в виде объекта, по отношению к чему нельзя занять позицию внешнего наблюдателя и, следовательно, к чему нельзя применить объяснительные процедуры (опять-таки приходится уточнять – объяснения в строго терминологическом, а не обиходном, обыденном смысле слова) – т.е. все то, что проскальзывает сквозь сети-схемы, накладываемые познающим разумом на действительность. Или, другими словами, есть вещи, которые *в принципе* не могут быть

уловлены указанной формой познания, ибо, повторяем, мы не можем встать по отношению к ним в положение внешнего наблюдателя. Так, мы не можем выпрыгнуть из своего сознания, чтобы посмотреть на него со стороны (и кто бы стал смотреть, бессознательное сознание?), мы не можем также выйти из своего бытия, своей человеческой ситуации как таковой (чтобы занять какую позицию – нечеловеческую?), ситуации морали, языка и т.д., короче, объектом не может быть то, что является условием существования самого объекта. Ведь чтобы исследовать сознание, язык и т.п., нужно, чтобы они уже существовали и были задействованы в этом исследовании. Другими словами, эти т.н. «объекты», как выразился о сознании Гуссерль, всегда «уже есть», и нет ситуации, где бы они не присутствовали, а следовательно, мы не можем занять по отношению к ним позицию внешнего наблюдателя, т.е. осуществить их научное познание (во избежание недоразумений заметим, что отдельные стороны указанных реалий могут познаваться в субъект-объектной форме, но все, что можно таким образом познать относительно сознания, языка, морали и т.д., не должно выдаваться за их суть). Бытие объектом не только не есть единственная форма бытия, но, собственно говоря, не есть бытие как таковое. В лучшем случае, это часть, сегмент реальности и притом не основополагающий. Ниже мы увидим, что это теснейшим образом связано с проблемой истины. (То же самое относится и к субъекту: бытие субъектом не есть единственная и, как считается, наиболее достоверная и значимая форма существования человека. Об этом мы будем говорить ниже в связи с проблемой личности.)

Так вырисовывается задача определения иного, отличного от разработанного в классическом рационализме, способа познания, особого языка (или переосмысления традиционных понятий и использование их в ином смысле) и, соответственно, очерчивания нового предметного поля, открываемого и осваиваемого именно этим, «иным» знанием. По сути это и есть сфера иррационального, т.е. того осадка, который «выпадает» после применения рационалистических процедур познания. Этот «иррациональный осадок» требует иных подходов и методов анализа. И мышление здесь вовсе не есть некий хаотический несознательный процесс (то ли свободных ассоциаций, то ли и вовсе фантазий), как это зачастую представляется поборникам объективной науки, а размышление, подчиняющееся своим законам и нормам. По определению М.Хайдеггера, мышление это хотя и не *точное* в том смысле, что оно не выливается ни в какую математическую формулу, закон, количественное соотношение (что в принципе одно и то же) и т.п., но *строгое*: оно должно держаться своего предмета и не привносить сюда навыков и приемов, не адекватных этой весьма специфической (необъектной и несубъектной) сфере.

И еще одно необходимое дополнение, прямо относящееся к теме метафизики. К сфере необъектного относится в конечном счете все то, что не может быть сконструировано, введено неким волевым актом, придумано, открыто в результате определенных познавательных (рациональных) процедур (неслучайно критики рационализма ставят последнему в упрек то, что он знает лишь познанное бытие, т.е. опять-таки познанное одной формой познания), дедуцировано из некоего принципа, идеи и т.п. Так нельзя в первую очередь «придумать» и «skonструировать» бытие, ибо для того, чтобы заниматься конструкциями, надо уже быть. Сфера необъектного, иначе говоря, это не сфера традиционной гносеологии, работающей в субъект-объектных терминах, а сфера онтологии, тоже, впрочем, специфичной, ибо способ бытия человека отличен от способа бытия объекта, вещи, вообще любого ми-

рового процесса. Как *есть* человек (если отвлечься от всех его объектных характеристик), как *есть* свобода, любовь, сознание, язык и т.п. в отличие от бытия вещи – становится исходной темой философии, которая отказывается работать в субъект-объектных терминах. Метафизика и есть, таким образом, размышление о человеческом «*мета*», т.е. о том, что есть в человеке помимо «физики» и что тем самым выделяет его из всего остального сущего, о том, чем человеческое бытие отлично от бытия остальных существ, что поистине делает его человеком, а не просто одним из биологических видов².

Метафизическое понимание человеческого бытия предполагает, что человек не исчерпывается своей «физикой», природой, «естеством», что в нем присутствует «нестественное», которое только и специфицирует его как человека. А это значит помимо всего прочего, что метафизика – это знание, которое не может быть получено из науки и вообще любой возможной субъект-объектной формы познания. Другими словами, это знание о необъектной стороне человеческой жизни, но не об «одной из» равнозначных и равновеликих сторон, а о главном и основополагающем – о том, как мы есть (заметим попутно, что и философия – или метафизика – природы, если она не есть простое повторение науки или ни к чему не обязывающий комментарий к ней, оправдывает свое существование только в том случае, если дает нечто свое, то, что не открывает и не может открыть в природе наука).

Одно из самых больших затруднений в определении специфики метафизического знания состоит в том, что оно выражается на специфическом символическом и даже мифологическом языке (если, конечно, не рассматривать миф как простую сказку или пустую фантазию). Так, если не принимается тезис, что человек произошел от обезьяны (и, соответственно, серьезно рассматривается религиозный миф о сотворении человека), то со стороны поборников науки неизменно слышишь: что же, человек сотворен из глины? Эта ирония кажется им убийственной. На деле же на место символично-мифологического утверждения относительно сути происхождения человека (а иным, т.е. «прямым», оно и не может быть, ибо нет «свидетеля», могущего удостоверить это событие³) ставится намеренно вульгарно-натуралистическое его толкование, с которым легко расправиться с помощью ни к чему не обязывающей и ничего не проясняющей иронии. Миф о сотворении человека есть метафизическое (в данном случае религиозное) утверждение, выраженное предметным языком о «непредметном» (человеческом бытии), констатация того, что дух, оживотворивший «природу», «глину», изошел не из самой глины, а привнесен в нее извне. И в этом случае разговор из области проблемы происхождения видов (научной) необходимо переносится в сферу метафизическую. Вообще, тенденция все сводить к сугубо объектной и физической стороне должна при последовательном проведении закончиться элиминацией из философии таких понятий, как дух, идея и т.п., а в пределе привести к натурализму, который несовместим с самим существованием философии. (И дело не только в элиминации одного из видов знания и сознания: «соблазн натурализма» чреват более серьезными, духовными опасностями.)

² В определенном смысле всякий вид – тупик, ибо для него нет дальнейшего развития. Человек как биологический вид – такой же тупик, но в отличие от остальных живых существ его развитие продолжается, но не по «горизонтали», а по «вертикали», т.е. морально и духовно. Это значит также, что вопрос о происхождении человека – вовсе не научная проблема, это вопрос мета-физики.

³ В лучшем случае можно было бы надеяться на то, чтобы зафиксировать рождение человека как биологического вида, что, понятно, с самого начала и по сути абсурдно.

Символично-мифологический язык метафизики не означает, что человеку в принципе недоступно действительное знание о том, что он такое и каково его бытие. Знание о своей человечности, т.е. фундаментальном отличии от всего остального сущего и всех видов животных, «прирождено» человеку (мы не можем здесь, разумеется, касаться различий в толковании нашей человечности в многовековой истории мысли). Человеческое бытие обязательно предполагает знание о себе – здесь знание и бытие неразделимы. Отсюда и одна из задач философии – вытащить это знание на свет, «вспомнить», сделать его «ясным и отчетливым», практиковать его сознательно (не путать с самосознанием классического рационализма, хотя и в последнем мы имеем дело со следами этого знания), активизировать в себе способность подобного знания, а значит и проявить и утвердить свою человечность наиболее адекватным способом, ибо человеческое бытие и знание о нем неотделимы друг от друга. И только в этом случае имеет смысл говорить, что философия есть орган самосознания человеческого духа, иначе же она неизбежно превращается в «игру в бисер».

В свете сказанного вопрос об истине, заявленный в названии, предстает в совершенно особом свете. Решающим здесь является различие предметного и непредметного, объектного и необъективируемого, а шире – двух «природ» в человеке (в классической формулировке Канта – феноменальной и ноуменальной). Наиболее последовательно эта позиция выдерживается у религиозно ориентированных мыслителей, разделяющих установки экзистенциальной философии. Для Н.Бердяева, например, экзистенциальное и религиозное предполагают друг друга, в чем он видит свое основное отличие от современных ему западных экзистенциалистов, в частности от Сартра. Лишь признание в человеке «двух» природ, феноменальной (эмпирической, объективированной, «падшей») и иной, ноуменальной (сверхприродной, сверхэмпирической, необъективируемой, экзистенциальной, божественной) делает понятным и возможным для человека само стремление к истине и искание ее, утверждение истины, вернее, приобщение к истине и осуществление истинной, единственно достойной человека жизни (по Бердяеву, это в конечном счете «вхождение в божественную жизнь»⁴). Истина становится характеристикой иноприродной сути человеческого существования, открывающейся помимо знания о предметном, т.е. в экзистенциально-духовном опыте, который приобретает сущностный, конститутивный характер и есть такое раскрытие самого существа жизни личности, при котором *знание* истины и *бытие* в истине совпадают.

Речь в данном случае идет не об истине, добытой в предметной сфере (высшим достижением которой является научное знание), а об истине бытия. Истина теперь категория не гносеологии, а онтологии, причем в ее экзистенциальном понимании. Такое истолкование истины не поддается однозначно логическому определению в противовес ее объективистской трактовке как соответствия наших представлений т.н. объективной (внешней) реальности. Для «объективной» истины сформулирован и критерий – практика: то, что дает результат, что «работает», то и истинно. Этот практицизм в отношении истины, как справедливо отмечает Бердяев, не есть отличительный признак лишь прагматизма, последний лишь сделал явным то, что имплицитно жило в определенного типа философии, наиболее же полно проявился он в марксизме и ницшеанстве (при всех прочих отличиях их друг от друга). Но в результате «пошатнулась самая идея истины»⁵: она стала релятивизироваться,

⁴ Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. С. 289.

⁵ Там же. С. 288.

представая функцией изменяющихся историко-культурных обстоятельств, она стала орудием, средством, чем-то зависимым и производным. Истина стала восприниматься не иначе как в ряду прямых и резких оппозиций: истина и польза, истина и результат, истина и сила, истина и господство, истина и власть. Подобная утилитарная деформация истины в итоге подрывает само ее существование.

«Спасение» истины, утверждение ее самоценности и внеутилитарности Бердяев видит в утверждении двусоставного характера человеческого бытия. Здесь он принимает и развивает кантовское понимание человека как представителя «двух миров» – феноменального и умопостигаемого. Эвристичность этой концепции сказывается не только в обосновании свободы и морали (у Канта), но и в экзистенциально-онтологическом истолковании истины (у Бердяева).

Идея двусоставности человека позволяет вычленивть в человеческом бытии два основных режима: жизнь в объективированном мире и необъективированное экзистенциальное существование. Тема объективации, по свидетельству Н.Бердяева, занимала и мучила его всю жизнь. Ведь объективированный мир – не просто мир пространства и времени, жесткой детерминации, материальности (каким он по существу предстал в концепции Канта), но и мир отчуждения. Объективированный мир – следствие и господствующей формы познания, и самого способа бытия человека (его «падшести»).

Человек живет не только в этом пространственно-временном, природном, объективированном, «падшем» мире, он причастен вечности, трансцендентному, экзистенциальному, божественному. Человек, как выражается Бердяев, пал, но он – «существо, упавшее с высоты»⁶, и воспоминание об этой высоте организует и выстраивает его жизнь гораздо весомее, чем все видимые выгоды и успехи обыденной жизни с ее исчисленными, «точными» и потому, как кажется, надежными критериями.

Истина о человеческом существовании – это, стало быть, не только понимание двойственного характера нашего бытия, но и принятие верховенства «божественности» в составе нашей жизни. А принятие это может быть только свободным (это наше, как подчеркивает Бердяев, «волевое избрание»⁷), только так реализуется наша богочеловечность, бытие в истине. Евангельское «Я есмь Истина», говорит Бердяев, имеет и философский смысл. Бытие в истине есть не результат некоего интеллектуального процесса, а бытийное событие (подобная тавтология в данном случае неизбежна), затрагивающее всего человека, это глубоко «революционное» изменение в составе всего человеческого существа («обращение»), это обретение иной, истинной, духовной перспективы, позволяющей по-другому (т.е. в отличие от не критически натуралистического и обыденного сознания) взглянуть на человеческую жизнь, адекватно оценить современную ситуацию и высветить иные, единственно соответствующие человеческому назначению цели.

Так, истина, «не нужная» для преходящего успеха и устройства в жизни, оказывается необходимой по существу, принципиально.

Субъект-объектное познание, противопоставляющее субъект и объект друг другу, делающее мир предметом притязаний субъекта, преследующего свои меркантильно-эгоистические цели, утверждающее власть и господство субъекта, подчиняющее мир воле субъекта, не может не сказаться и на социальных отношениях, которые также в целом характеризуются Бердяевым в терминах власти, господства и насилия. Именно в мире объективации нет

⁶ Бердяев Н. О назначении человека. С. 55.

⁷ Бердяев Н. Царство духа и царство кесаря. С. 291.

места истине, именно здесь она замещена интересом и пользой. И никакое изменение объективированного мира не изменяет и не может принципиально и существенно изменить человеческую ситуацию, более того, сознательное устройство только в пределах этого мира отчуждения приводит к губительным последствиям (один из примеров тому – современная техническая цивилизация, доведшая человека почти до полного господства над миром, но и поставившая его на грань физического уничтожения).

Таким образом, критика рационализма имеет не сугубо отвлеченный теоретический характер, а есть (во всяком случае для религиозной философии) в конечном счете один из способов освобождения от догм и заблуждений секулярного сознания, «объективированных» в современном мире.

Деятельность в мире объективации получает у Бердяева характеристику актуализма в отличие от истинной активности, т.е. творчества. Актуализм, как показывает Бердяев, отнюдь не раскрепощает человека, как можно было бы подумать. Актуализм – это деятельность в мире, где все, в том числе и человек, превращено в объект манипуляции (недаром он определяет деятельность в мире объективации как магию и демонию). Но и сам субъект такого рода деятельности неминуемо начинает жить по законам исключительно объективированного мира (ибо не знает и не хочет знать никакого другого), он оказывается в рабстве у него. И в сущности, согласно Бердяеву, этот активизм означает пассивность (тут бердяевские выводы во многом аналогичны хайдеггеровским). В мире объективации нет и не может быть свободы и признания личности, здесь в лучшем случае возможно «сообщение», но не «общение»⁸, нет места для любви (а без любви, замечает Бердяев, все превращается в демонию⁹), это неизбежное замыкание в себе и на себя, это ориентация на постороннее, временное, преходящее, релятивизация всего и вся, это, наконец, отрицание абсолютных ценностей.

Отсюда встает задача, с одной стороны, необходимого ограничения (но не отрицания) значимости науки (как одной из форм субъект-объектного познания, претендующей к тому же более остальных форм познания на монополию истинности), а с другой, столь же необходимого осознания того непреложного факта, что мир объективации и отчуждения не может покончить с состоянием отчуждения своими собственными силами и средствами. Выйти из подобной тупиковой ситуации возможно, по Бердяеву, лишь в результате кардинального изменения структуры сознания, которое само в свою очередь есть продукт целостного изменения человека, той метаноии, «перемены ума», которая затрагивает всего человека и «обращает» его к сокровенным основам собственного существования. А это и означает признание необъективируемой реальности действительной основой жизни, стало быть, и активизацию в себе не задействованных в мире отчуждения способностей и возможностей, иначе говоря, обнаружение духовной жизни, вхождение в нее и ее практикование. И только тогда, т.е. только в отношении духовной жизни, мы получаем право говорить о смысле, истине, личности, достоинстве, свободе, творчестве, не нужных и избыточных в мире объективации. Прояснению и осознанию этой ситуации может способствовать только религия и философия (с необходимым уточнением – философия экзистенциального типа), здесь задачи и функции религии и философии совпадают, наука же в принципе стоит вне этой сферы.

⁸ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. С. 25, 26.

⁹ Бердяев Н.А. Я и мир объектов // Философия свободного духа. М., 1994. С. 261.

Нельзя, однако, сказать, что мир объективации есть исключительно мир заблуждения и лжи. Истина просвечивает и в этом мире, память и знание о ней неистребимы в человеке. Но необходима решимость на то, чтобы сделать, если воспользоваться выражением И.Канта, «основополагающим основанием воли» не феноменальный, а ноуменальный мир (вспомним «волевое избрание» Бердяева). «Падение» человека в мир объективации, в феноменальный и отчужденный, не закрывает окончательно мир ноуменальный. Но следует, по Бердяеву, понимать (и это понимание опять-таки идет от религии и философии), что все происходящее в мире объективации есть в лучшем случае лишь символизация необъективируемой первореальности, в которой укоренен человек и в глубине которой он соприкасается с мировой жизнью, ее неисследимой бесконечностью.

По отношению к этой первореальности человек не может встать в теоретико-познавательную позицию. Собственно, само «знание» здесь весьма специфично: это не интеллектуальный процесс, а «причащение» первореальности, «вхождение» в нее, обретение своих действительных истоков, целостности, перводанного образа (утраченных в результате «падения»), возврат к истине, наконец. Здесь истина – сама реальность. Все это и есть то, что мы называем духовной жизнью. Наш язык не приспособлен для ее выражения, тем более не применимы здесь понятия и категории т.н. объективного мышления. Должны быть оставлены и попытки как-то оценить духовную жизнь, а заодно и требования дать критерий духовной жизни, оставаясь в рамках навыков объективирующего мышления. Поэтому прав Бердяев, утверждая, что требование дать критерий духовного опыта, оставаясь вне его рамок, есть не только непонимание его природы, но и прямое извращение.

Нельзя не согласиться с Бердяевым и в том, что духовная жизнь есть факт опыта, и в этом смысле метафизика, пытающаяся говорить о том, что есть в человеке помимо «физики», о его «мета», является вполне эмпирической наукой. Но этот «эмпиризм» совсем иного рода, чем эмпиризм отдельных наук, как и реальность духа иная, чем реальность т.н. внешней объективной действительности. Духовный опыт поэтому ничего не отражает, он есть жизнь, сама реальность, он самодостаточен, он сам себе свидетельство, а критерием духовной жизни и духовного опыта является сама эта жизнь и сам этот опыт. Духовный опыт – сам себе и основание, и обоснование, и оправдание, он, повторяем, самоценен.

Именно в таком своем качестве духовный опыт и «не нужен» современной «результативной» технической цивилизации. В отличие от нагромождения различного рода продуктов и технических достижений современной эпохи, их давящего «гигантизма» (по словам М.Хайдеггера), духовный опыт, духовная деятельность (если использовать опять его выражение), оставляет лишь «неприметные следы» на поле человеческой жизни. Из него не извлечь никакой программы, его не использовать ни в какой политико-экономической борьбе, он не дает никаких предвидимых (задаваемых извне по известной апробированной методике) результатов, более того, ни сам духовный опыт, ни его последствия ничем не гарантированы и не обеспечены, его нельзя вызвать волевым усилием или желанием, он или есть, или его нет, и мы не знаем условий его возникновения. Подобные характеристики можно продолжать и далее. Но суть их одна: духовный опыт не встраивается непосредственно в систему деятельности мира объективации (он может только ее взорвать, разомкнуть, нарушить ее целостность и единство и т.д.). Другими словами, он «не от мира сего». И ценен он именно этой своей неотмирностью. Но не в

смысле некой исключительности, раритета, экзотики и т.п., а как свидетельство, явленность самой истины (вечности, «иноного» мира, первореальности, нашего изначального «образа», нездешней Родины и т.п.).

«Ненужность» духовного опыта в этом смысле есть лишь невозможность (и недопустимость) использовать его как средство, как орудие для утилитарных целей. Так часто слышно сейчас, что нам необходимо возрождение религии и морали. Но подобная «утилитарная деформация»¹⁰, если воспользоваться выражением Бердяева, означает лишь непонимание сферы духовности и ее сути, характеристику ее по аналогии с объектным миром, попытку манипулирования ею, превращение в звено сугубо объектных, предметных связей. В этом случае речь может идти о чем угодно, но не о духовной сфере, она-то как раз и не бывает задействована, замещаясь различного рода эрзацами.

И все-таки о нужности и даже необходимости «неотмирного» опыта экзистенциально-религиозная философия говорит с полной и открытой определенностью. Только «нужность» здесь иная, чем то, что имеет место в мире объективации (по сути дела философия обо всем говорит «по-иному» и в другом смысле, нежели не-философское, будь то научное или обыденное, сознание, хотя язык один и тот же, за исключением небольшого числа специальных терминов).

Уже одно только стремление постичь «мета»-измерение собственной жизни оказывается весьма продуктивным. Оно формирует человека особым образом, отличным от непосредственно воспринимаемых, осязаемых, «видимых» причин и влияний мира объективации, расширяет его жизненный горизонт, а в итоге устанавливает первичную и основную *иерархию*: «невидимое» оказывается самым существенным, ценным, дающим смысл и одновременно собирающим центром человека.

В свете этого «знания» происходит, таким образом, переоценка «видимого» феноменального мира и деятельности, ориентированной исключительно на законы этого мира. Так появляется задача (выполняемая опять-таки только философией и религией) «очистения» сознания от натуралистических ошибок и объективистских предрассудков, различного рода идолов, а в целом «освобождения», как это формулирует Бердяев, от мира обыденности, его претензии на единственность и последнее слово. Добавим, что значимость религиозно-философской работы здесь неопределима и незаменима, ибо никакое т.н. объективное знание, т.е. наука, не может справиться с идеологиями.

Одновременно это и создание условий для возгорания света истины, возможности духовной жизни, расчищение пространства для «иноного» мира, свободы. Все это еще более усугубляет различие «видимого» и «невидимого», феноменального и ноуменального миров, доводя его в ряде случаев до прямой оппозиции. Феноменальный мир усматривает в самом факте духовного опыта угрозу своему существованию, ибо именно он выявляет его «неправду». В этом смысле истина может стать очень опасной, она, как говорит Бердяев, «означает взрыв мира» и потому в состоянии разрушить целые царства. Более того, истина вообще возвещает «конец мира»¹¹, она по природе своей эсхатологична. Это временное, неистинное, распадающееся и «павшее» устройство должно обязательно закончиться.

Но это не тот конец, к которому так же неизбежно, но, конечно, в ином смысле, приводит теперешняя научно-техническая цивилизация. В эсхатологическом конце речь не только не идет о физическом конце мира, но, на-

¹⁰ Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. С. 320.

¹¹ Бердяев Н.А. Дух и реальность // Философия свободного духа. С. 390.

против, утверждается его преобразование, его реальное укоренение в истине. Духовный опыт тогда есть не что иное, как подтягивание земного мира до истины. И еще одно существенное дополнение. Человек стремится к истине, не может не домогаться ее, но одного его усилия мало. Можно сказать, что человеческое усилие есть одно из необходимых, но недостаточных «условий» достижения истины. Ведь если истина есть первореальность, бытийное условие и изначальная почва человеческого существования, то по отношению к ней невозможна никакая активистская позиция. Но речь не идет и о пассивности. Мы не субъекты в отношении этой реальности, а она – не объект наших притязаний, понимаемый по аналогии с объектами внешнего мира. В терминах субъект-объектного отношения эта ситуация не схватывается. Мы ничего не можем сделать с этой истиной-реальностью, не можем распорядиться ею по своему усмотрению, это она что-то делает с нами (изменяет, формирует, преобразует, наконец).

Но истина не насилует и не принуждает (в отличие от т.н. объективной истины), человек свободно соглашается на нее и свободно же ее исповедует. Человек, как отмечалось выше, «причащается» первореальности, он не активен в привычном объективистском смысле, но и не пассивен (в том же объективистском смысле). Само свободное согласие на истину, на вхождение в первореальность уже предполагает усилие, и усилие это деятельное. И только теперь может быть адекватно поставлена проблема творчества. Творчество – не активизм в мире объективации, а усилие и деятельность, питающиеся причастностью к действительной реальности и совершающиеся на ее почве. Памятуя о символическом характере философского языка, можно было бы сказать, что творчество укоренено в ноуменальном мире и осуществляется, если удалось в эту сферу проникнуть, войти в первореальность, или, что то же самое, в истину.

Истина как первореальность, как отмечалось выше, сама действенна, она формирует и изменяет человека. Другими словами, и постижение истины и само творчество есть «богочеловеческий процесс». Это означает, по убеждению Бердяева (и многих других современных мыслителей, выступающих против засилья объективистского мышления), что человек (как и мир в целом) *не закончен*, он *открыт* для созидания и новых возможностей. В полностью «законченном», «готовом» мире нет места для человеческого действия, его свободы. С этой точки зрения истина не есть нечто «готовое» и «статичное», «не объективная данность» (которую мы лишь отражаем в сознании), а творческое завоевание (и даже «творческое преобразование»¹²). Отсюда такие заявления Бердяева, как: человек призван творить, это его назначение и оправдание. Творчество – это прорыв в вечность, свидетельство вечности, освобождение от обыденности, обнаружение духа, это, наконец, подтверждение («показ») свободы. Деятельность в мире объективации, по Бердяеву, в лучшем случае создает «автомато-» или «машиночеловечество»¹³, в худшем же, при забвении и отрицании «иного» мира, приводит к богоборческому титанизму, граничащему с бестиализмом, и даже к физическому самоуничтожению.

Истина, таким образом, «нужна» не только для критико-очистительной работы и разоблачения различного рода эрзацев истины, очищения сознания, борьбы с идеологиями и т.д. Она восстанавливает действительную иерархию ценностей, открывает верную перспективу, дает смысл и цель жизни, вводит

¹² Бердяев Н.А. Я и мир объектов. С. 247.

¹³ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. С. 28.

в мир свободы, показывает саму возможность творчества, утверждает духовную жизнь. И как венчающий итог воздействия истины на нас – рождение личности. Личность в отличие от индивидуальности (или индивида) – результат прорастания горнего мира в мире дольном, это явление «иногое», ноуменального мира, это результат его взыскания и претворения.

Личность – не просто повышение некоего индивидуального качества человека. Личность – воплощение в человеке его божественного образа, только данному человеку присущего призвания и назначения, только ему доверенной «работы», а следовательно, его незаменимости и потому безусловной ценности.

И тут неминуемо встает вопрос о том, насколько личный, индивидуальный, неповторимый экзистенциальный опыт и его «результаты» значимы для остальных людей? Понятно, что экзистенциально понимаемая истина открывается и может открыться лишь в личном опыте и «принята» она также может быть только в результате свободного личного решения. Но результат личной работы и личного усилия имеет всеобщее значение. Выше уже утверждалось, что человеческое бытие и его знание (конечно же, это знание экзистенциальное) предполагают друг друга, и потому именно в силу такого «прирожденного» знания индивидуальная истина отдельного человека и может опознаваться как значимая для всех.

Чтобы не путать это всеобщее с традиционно понимаемым общим, многие экзистенциальные философы (Кьеркегор, Бердяев, Сартр) вводят термин «универсальное». Лично открытая и лично пережитая истина имеет универсальное значение. После своего «открытия» она опознается всеми как истина, ибо говорит об изначальной основе человеческой жизни, о том, что собственно и делает человека человеком и выделяет его тем самым из всего остального сущего и что, следовательно, непосредственно затрагивает всех и каждого. Это универсальное не есть общее, как оно существует в мире объективации. В последнем общее – потеря индивидуального лица, подчинение существующим структурам (уже объективированным и потому внешним), это способ социализации и, как правило, насилие над человеком от имени и во имя этого общего (для Бердяева это торжество псевдореальностей). Истина же экзистенциальная никогда не только не отрицает индивидуальное, а напротив, только и делает его возможным в его подлинном неискаженном виде, она всегда «конкретно-универсальна»¹⁴. И чем более творчество индивидуально-личное, тем оно наиболее универсально. Духовный опыт и истина, таким образом, есть всегда *живое непосредственное личное* переживание (причастие первореальности, как бы сказал Бердяев), а не свод готовых, внешних истин. И надо быть «в истине», обладать духовным опытом, чтобы открыть и постичь значимое для всех, универсальное. А чтобы постичь и реализовать эту универсальную истину, надо открыть сердце, орган восприятия этой истины, т.е. также, в сущности, быть в режиме духовного опыта.

Личность, укорененная в первореальности, причастная ей, творит новое. И здесь встает еще одна важная проблема. Деятельность в мире объективации, как мы видели, есть всегда в той или иной мере искажение истины, ее отвердение, затемнение света истины и даже полное угасание этого света. В лучшем случае это символизация истины. И лишь личность, единственно имеющая доступ к истине-первореальности, способна к ее *воплощению*, т.е. к реальному, а не символическому ее претворению в жизнь. Отсюда провозглашение персонализма как единственно адекватной философской позиции

¹⁴ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. С. 186.

и особого метафизического реализма, утверждающего действительное бытие истины-первореальности и ее присутствие в человеческой жизни, ее преобразующее воздействие на мир, реальность и осязаемость ее света.

А из этого следует, что необходимо активизировать в себе дух (а дух и есть истина) и духовную жизнь, пытаться *воплощать*, а не символизировать только. Так называемое культурное творчество, как замечает Бердяев, как правило, есть, и то в лучшем случае, лишь символизация, и потому не надо спешить преувеличивать его значимость, отождествляя с духовностью. Вообще же духовные воплощения крайне редки, но от этого их значимость не уменьшается. Ибо только от них может идти реальное внутреннее изменение (преобразующее действие). Мир объективации не может положительно изменить людей (вспомним об «автоматочеловечестве»), как не может положительно измениться и вся социальная жизнь, если человек остался внутренне неизменным, не чувствительным к духовной жизни и ее законам. Так, дух и истина, а значит личность, истинное творчество, действительная свобода (в духе, а не произвол, являющийся продуктом мира объективации) открываются человеку как основополагающие реальности жизни. И именно взывание мира ноуменального, «града небесного» дает шанс существованию «граду земному».

По сути дела, истина, дух, личность, свобода, творчество, смысл предполагают друг друга, это разные именованья одного и того же – того, что делает человека человеком.

Итак, духовная жизнь и Истина самодостаточны, самозаконны, безусловны. Они – «ни для чего». Это не программа, стратегия и тактика, не технология, не ноу хау. Но если они есть, человеческое бытие обеспечено. Так, только абсолютная неутилитарность может дать высшую прагматику.

КАК РАЗЛИЧАЮТСЯ КУЛЬТУРЫ?

Словосочетание «диалог культур», которое еще три-четыре десятилетия назад было необычным, сегодня превратилось в штамп. О диалоге культур говорят, как если бы его *принципиальная* возможность была несомненной и все дело заключалось в том, чтобы устранить разного рода досадные препятствия, в основном субъективного плана (нежелание сторон вступить в диалог и вести его конструктивно), на пути его осуществления.

Задача этого рассуждения – проблематизировать данное понятие и очертить подход к разрешению задач в этой области. Нумерация отдельных шагов рассуждения позволит более объемно представить его ход и логику.

1. «Диалог культур» как понятие предполагает наличие культур и их различие. Эта констатация была бы тривиальной, если бы не был так труден ответ на два вопроса: 1) что такое культура? 2) как различаются культуры?

Если трудность ответа на первый вопрос очевидна, то не так обстоит дело со вторым из них. Обычно решение полагают само собой разумеющимся: культуры различаются в силу *содержательных* расхождений. Сравнивая две культуры по линии тех или иных элементов, структур или подструктур, мы указываем на различия содержательного плана между ними.

Мне представляется, что такое решение недостаточно. Поэтому именно второй вопрос вынесен в заглавие этой статьи.

Однако дело в том, что найти удовлетворительный ответ на второй вопрос («как различаются культуры?») можно, только ответив на первый из них («что такое культура?»).

2. Нет двух похожих культур, как нет двух похожих людей. Но само это утверждение означает, что культуры принципиально схожи, иначе не было бы смысла их различать: мы же не говорим, к примеру, что люди и камни различны (такое утверждение истинно, но имеет мало смысла).

Коротко говоря, различие культур предполагает их существенное совпадение как культур. Нам не обойтись без того, чтобы обратиться к вопросу, что такое культура «как таковая».

3. Можно говорить о двух стратегиях выстраивания ответа на этот вопрос. Обозначим их как универсалистскую и партикуляристскую.

С одной стороны, культура – это попросту всё в том мире, который создает и в котором живет человек. Поэтому культуру трактуют как совокупность результатов материального и духовного производства.

Вместе с тем культуру понимают как только часть целостности, составляющей человеческий социум. Такое понимание связано с аксиологически нагруженным противопоставлением культурного-бескультурного (или высоко- и низкокультурного) внутри социума или между социумами.

Таким образом, любое явление в человеческом социуме принадлежит культуре (в том смысле, что оно «затронуту» культурой, культурно обусловлено) – и вместе с тем мы не можем всё в человеческом мире отождествить с культурой.

4. Интересным представляется решение этой проблемы, которое разрабатывает акад. В.С.Стёпин. Он предлагает считать культуру своеобразным «генетическим кодом» социального организма. Эта биологическая метафора удачна: она показывает, что все культуры – именно культуры (как и люди – люди благодаря общности генома), но вместе с тем они различны (ведь один и тот же геном может быть «реализован» по-разному).

Вот почему всё в человеческом мире принадлежит культуре, как и в организме человека всё в конечном счете определяется генами, и в этом смысле культура – весь наш мир. Вместе с тем гены – только микроскопическая часть организма, и в этом смысле культура – лишь часть человеческого мира.

Добавлю, что эта метафора удачно истолковывает и органичную целостность культуры. Я имею в виду то, что было уловлено еще Н.Я.Данилевским и О.Шпенглером: очень тесная, удивительная связь и взаимная согласованность, «пригнанность» различных сегментов культуры, не объединяемых генетически и каузально. Эта идея была подтверждена и многочисленными исследованиями на материале так называемых «восточных» культур. Востоковедение достигло в прошедшем веке огромного прогресса, и немало его представителей присоединилось, явно или молчаливо, к названному выводу.

5. Итак, теоретические построения, основанные на понятии категорий культуры (А.Я.Гуревич), универсалий культуры (В.С.Стёпин), схватывают нечто существенное. Зададим теперь следующий вопрос: насколько эта интуиция (и соответствующая ей метафора) хорошо работает не в тех случаях, когда мы говорим об одной культуре (или, как мы считаем, о культуре «как таковой»), а тогда, когда перед нами стоит задача сравнительного исследования культур?

Мы, таким образом, попробуем примерить ответ, найденный для нашего первого вопроса («что такое культура?»), ко второму вопросу («как различаются культуры?»).

6. Может ли очерченная идея найти плодотворное применение в сравнительных исследованиях культур?

Основное соображение, не позволяющее безоговорочно дать положительный ответ на этот вопрос, заключается в следующем.

Как свидетельствуют такие исследования, набор фундаментальных категорий, ключевых понятий в каждой культуре свой. Мы не можем а priori номинально задать такой список (неважно, закрытый или открытый) и с ним подходить к изучению культуры, наполняя его каждый раз, для каждой культуры особым содержанием.

Между тем такая стратегия сравнительно-культурных исследований настолько распространена, что представляется многим едва ли не самоочевидной. В самом деле, какие могут быть возражения против программы номинально-содержательного сравнения культур? Повторю, она сводится к априорному заданию номинального списка сравниваемых категорий или их сочетаний и выяснению содержательных различий между их «реализа-

циями» в двух сравниваемых культурах. При этом непременно предполагается, даже если это не проговаривается явно, что такое сравнение выясняет *существенные* черты и *существенные различия* или *совпадения* сравниваемых культур.

7. Конкретизируем высказанное соображение.

Объектом сравнительных исследований выступают культуры, различающиеся между собой в большей или меньшей степени. Понятие «степень различия» будет более подробно оговорено в конце статьи, а сейчас для нас достаточно одного едва ли оспариваемого наблюдения. Суть его такова: с наиболее кардинальными различиями мы столкнемся, сравнивая либо (1) какую-либо из «восточных» культур с «западной», либо (2) одну из «восточных» культур с другой. (Заметим в скобках, что из этого вытекает принципиальное и до сих пор сполна не осознанное значение востоковедения для выяснения вопроса о том, что такое культура и как культуры могут различаться.) Поскольку второй тип сравнительных исследований до сих пор не развернут, обратимся к опыту и результатам первого.

Суммирую их в следующих пунктах.

Первое. Изучая другую культуру, мы будем встречать в ней такую трактовку понятий, номинально как будто совпадающих с привычными нам, которая заставит признать за номинальным совпадением полное смысловое *расхождение*, – такое, которое поставит под вопрос саму возможность номинального их отождествления.

Второе. Мы будем встречать в изучаемых культурах *непереводимые* (а значит, не попавшие в наш список универсалий культур: такой список ведь всегда черпается из «фоновой» культуры, т.е. той, к которой принадлежит исследователь и с которой сравнивается «чужая» культура) и вместе с тем *ключевые* понятия. Это означает, что лежащий в основании сравнения и априорно пред-посылаемый ему номинальный список ключевых категорий культур принципиально неполон, и неизвестно, является ли такая неполнота лишь «шероховатостью» исследовательского процесса, которой можно пренебречь, или представляет собой его фатальный сбой.

Наконец, третье. Мы никогда не можем исключить опасность *незамечания* категорий, которые для исследуемой культуры существенны или даже фундаментальны, но «не видны» нам как представителям другой культуры и не каталогизируются нами, не попадают в нашу сетку категорий и потому в принципе не могут содержаться в нашем априорном списке.

Контрастное *расхождение* содержания ключевых понятий сравниваемых культур, их *непереводимость* и *незамечание* их терминологического статуса в изучаемой культуре – три главных подводных камня на пути исследований, опирающихся на безоглядно-оптимистическое утверждение о сравнимости культур.

8. Таковы принципиальные проблемы, свидетельствующие, что биологическая метафора культуры как «генома» социума работает лишь до определенной степени.

Дело в том, что мы не можем положить социум под микроскоп и найти там искомый «объект» – его геном, культуру. Вопрос о его выделении (каталогизации) и интерпретации встает потому, что инструмент такого анализа (наш разум, наша аналитическая способность), играющий в данном случае роль микроскопа, *не нейтрален* в отношении рассматриваемого «объекта».

Микроскоп, с помощью которого мы открываем гены (в прямом, биологическом смысле этого слова), не является частью живого организма и не создан исследуемыми с его помощью генами. В отличие от этого, инструмент изучения культуры и проведения сравнительно-культурного исследования принадлежит нашей (т.е. одной из сравниваемых) культуре и определен ее «генами». Это кладет существенную границу применимости биологической метафоры.

9. Таково первое обстоятельство, побуждающее к дальнейшему продумыванию идеи культуры как «генома», то есть идеи заданности культуры набором ее более или менее фундаментальных категорий. Оно связано с невозможностью задания списка таких категорий в общем случае, для культуры «как таковой».

Но есть и другое обстоятельство. Набор универсалий, или категорий, «генов» культуры должен быть определенным образом структурирован. Универсалии не просто рядоположены, они не просто каталогизированы или заданы списком, а культура – не просто разъяснение этих отдельных, рядоположенных категорий (так толковый словарь разъясняет термины словника). Вовсе нет: такие категории завязаны в «узел», и узел этот выстроен по определенным законам взаимодействия.

Именно незнание законов взаимодействия категорий, незнание строения этого «узла» в другой культуре (в своей помогает интуитивное узнавание, поскольку здесь мы сами – часть ткани изучаемой культуры) и является основным источником трудностей в познании чужой культуры. Вот почему познание своей культуры и культуры чужой – вещи принципиально разные: во втором случае мы не имеем подсказки интуиции, остающейся незаметной для нас самих.

10. Зададим вопрос: *что* именно и *как* именно выстраивает этот узел?

Иначе говоря, что превращает набор универсалий (категорий) культуры в смыслопорождающий механизм; что заставляет этот набор *двигаться* по законам внутреннего взаимодействия? Что вдыхает жизнь в инертный набор (список) универсалий и делает его текстом (в семиотическом смысле)?

11. Я понимаю культуру как способ смыслополагания. Иначе говоря, культура – это способ сделать мир осмысленным. Слово «осмысленность» не указывает здесь на ценностное отношение. Отнюдь нет: культура – это способ сделать мир осмысленным в отношении самом фундаментальном, как предложение должно быть осмысленным прежде, чем стать истинным или ложным.

Впрочем, это понимание осмысленности распространяется не только на сферу вербального. Осмысленность – вообще все, с чем любой человек может иметь дело. Осмысленность – это тот мир, в котором мы живем, это для нас такая же среда, как вода для рыб. Именно в этом смысле культура – способ смыслополагания. Культура – не продукт и не сумма продуктов, неважно, духовных или материальных; культура – это способ, благодаря которому создается осмысленность.

12. Осмысленность означает различение.

Различенному противостоит без-различное. Без-различное – это даже не ничто. Без-различное – это слепое пятно; это то, чего не видно и что не способно не только существовать, но и не существовать. Несуществование

уже предполагает различие и тем самым входит в сферу различного, т.е. осмысленного. Без-различное – это даже не иррациональное; это бессмысленное, т.е. то, что в принципе выведено за сферу доступного нам.

Различая, мы находим «нечто». Само это высказывание уже парадоксально: чтобы различить, мы должны найти «нечто различное», а не просто «нечто». Точнее, всякое находимое нами нечто будет уже чем-то различным, а не без-различным. Мы говорим, что находим «нечто», не указывая, что такое «нечто» непременно еще и «различное», лишь для того, чтобы обратить внимание именно на этот момент. Полагание «нечто» является первым шагом осмысления.

Я говорю «полагание нечто» потому, что мы не находим нечто как готовое и данное. Нахождение чего-то различного – это наше усилие, наша активность. В мире, который не различен без нас, нет ничего готового и предзаданного, что мы могли бы просто найти, обнаружить и подобрать.

Полагание «нечто» – это полагание субъекта. Здесь имеется в виду субъектность в средневековом смысле этого слова, но также и в том, какой принят в логике. Говоря о субъекте и предикате, логика схватывает начальный момент смыслополагания. Мир дан нам как осмысленность; это значит, что он дан как различенность; следовательно, как субъект-предикатные образования.

13. В том, что сказано до сих пор, нет ничего принципиально нового, за исключением настойчивого стремления трактовать мир как осмысленность. Впрочем, и в этом едва ли заключается подлинная новизна. Мы различаем мир как субъект-предикатные образования, мы осмысляем мир как различные «нечто», обладающие такими-то «качествами» и за счет этого качественного своеобразия отличенные от других «нечто», которые, в свою очередь, должны быть так же отличены от всех остальных «нечто». У нас нет другого способа создать среду осмысленности, нежели этот.

«Нечто», понимаемое в логике как субъект, мы называем словом «вещь». Я имею в виду «вещь» в самом общем, не специфицированном смысле этого слова; «вещь» как синоним «нечто». Поскольку «нечто» всегда различено, поскольку субъект – это всегда субъект-и-предикат, то и вещь всегда выступает для нас в своей качественной определенности. Неразличное нечто – бессмыслица, поэтому понятие вещи вне ее качественной определенности пусто.

14. Сказанное до сих пор относится к любой культуре. Это очерчивает область универсального – того, что присуще человеку как существу, живущему в сфере осмысленности. Различенность как качественная определенность вещи, понимаемая логически как субъект-предикатное образование – вот что такое осмысленность. Культура определяет, как достигается осмысленность. Культура, понимаемая как способ смыслополагания, неотделима от самой основы человеческого существования и сменяема не больше, чем день рождения или родной язык.

15. Как можно достичь осмысленности, понимаемой как различенность, притом что различие осуществляется посредством придания качественной определенности вещам, путем образования субъект-предикатных конструкций?

Мы не можем понять такое различие как отличие. Отличие данной вещи от всех остальных является результатом различенности, но не способом ее достижения. Различное отличено, это верно; однако отличие не служит различению.

Отличие является простым отрицанием. Отличая эту вещь от другой вещи, мы отрицаем, что она является другой вещью. Но чтобы такое отрицание могло иметь место, «другая вещь» уже должна быть чем-то различным. Отличие как простое отрицание «просто» не потому, что является базовым, первоосновным шагом осмысления. Напротив, такое «простое» отрицание предполагает прежде проведенное различие.

16. Различение отличается от отличия тем, что оно задает предел.

Различая, мы не идем путем отделения (отличения) данной вещи от любой другой вещи, которая тем самым уже должна быть различена, что вводило бы в дурную бесконечность обоснования; и не идем путем отличия данной вещи от всего остального (ведь отличить можно либо от чего-то, либо от всего остального), поскольку «все остальное» (оставшаяся часть Универсума) не является для нас более различенной и более осмысленной, чем данная вещь, которую мы стремимся осмыслить. Различение, таким образом, не может опираться на какие-то предшествующие шаги, оно не может воспользоваться плодами чужого труда. Различение – это первый шаг к осмысленности, и он должен быть понят из себя самого.

17. Различение задает предел. Задать предел значит задать границу. Но не только. Задать границу и указать, что значит быть *о*-граниченным и *от*-граниченным. Ведь граница располагает ограниченное определенным образом, и именно в такой определенности смысл задания границы. Благодаря такому располаганию граница полагает определенность.

18. Задать границу и расположить ограниченное можно по меньшей мере двумя принципиально различными способами. Граница может задавать предел, охватывая ограничиваемое и замыкая его внутри себя. Так проводится граница государства на политической карте мира, так поверхность тела задает его границу. Аристотелевское определение границы фиксирует именно это понимание.

Хорошей метафорой для такого понимания границы служит понятие горизонта: оно апеллирует к наглядному образу предельной черты, отделяющей доступное от недоступного и помещающей доступное, т.е. *о*-граниченное и определенное, ближе к наблюдателю, нежели предельная черта, *от*-граничивающая все доступное нашему взору от недоступного ему.

Такое ограничение служит целям определения благодаря тому, что ограниченное замыкается внутри границы и тем самым отличается от того, что находится вне ее и что, таким образом, не ограничено и не определено. Такое интериоризирующее ограничение задает предел между тем-что-внутри и тем-что-снаружи.

Такая граница – именно черта, геометрическая линия. Эта линия должна быть очень, очень тонкой, а лучше бы и совсем незамечаемой. Ведь такая замыкающая граница, делящая всё на то-что-внутри и то-что-снаружи, сама должна быть либо здесь, либо там, подчиняясь императиву разделения, который ею же и задан. Но граница, поскольку она именно граница, не может оказаться ни по ту, ни по эту сторону себя самой, и из этого вытекают парадоксы такого понимания границы как линии (для плоскости) или поверхности (для трехмерного тела).

19. Другой способ задать границу не опирается на идею линейного очерчивания внешнего, опоясывающего предела. Здесь иначе: мы определяем, задавая возможность перехода. Что это значит?

Черта, задающая горизонт, охватывает определенную область пространства и отделяет ее от прочего. Говоря об определении как о задании возможности перехода, мы ведем речь о протекании. Протекание предполагает длительность и вводит временную, а не пространственную образность.

Переход, или протекание, предполагает «от» и «к», предполагает исток и результат. Задавая возможность перехода, т.е. определяя протекание, мы задаем и определяем также и то, что, протекая, меняет исходное состояние на результирующее. Эти две стороны не охвачены границей-линией, как в первом случае, и тем не менее они ясно заданы и определены благодаря тому, что определен переход. Переход, разделяющий эти две стороны, исходную и результирующую стороны протекания, тем самым определяет и соединяет их.

Чтобы понять, как задается граница в этом случае, мы должны отвлечься от стремления мыслить ее по аналогии с пространственным пределом. Здесь граница задается как возможность протекания, и эта возможность определяет и протекание, и обе его стороны, исходную и результирующую, отличные от самого протекания. Эта граница отличает то, что участвует в таком протекании, от того, что не включено и что не может быть включено в него. Граница выполняет ту же функцию, что в первом случае, отличая различенную область от того, что не различено, – но выполняет ее иначе.

20. Предел отделяет область, подлежащую различению, от области без-различного. Задание предела и есть начало различения.

Пусть предел задается как линия горизонта, охватывающая некоторую область. Внутри этой единой области мы можем провести еще одну линию. Она будет линией внутреннего горизонта, которая разделит исходную единую область на две части. Первый, внешний предел отделил различенную область от всего остального; линия внутреннего горизонта также служит пределом, который отделяет одну часть различенной области от другой. Эти две части противоположны, поскольку отделены друг от друга границей, и вкупе составляют единую изначальную область.

Если предел задается как возможность перехода, то этим определены две противоположные стороны перехода, исходная и результирующая. Область перехода служит для них областью единства, стягивая эти противоположности и тем самым приравнивая их друг к другу.

Задание предела, таким образом, кладет начало различению. Различение осуществляется как комплексная процедура определения противоположения и его единства. Этим подготовлена почва для того, чтобы осуществить предикацию.

21. Предел отграничивает различенное от без-различного и, далее, служит внутреннему различению так определенной области. Предел может быть задан по меньшей мере двумя различными способами. Если сама по себе необходимость задать предел является универсальной потребностью на пути создания осмысленности, то тот способ, каким задается предел, перемещает нас из сферы универсального в сферу вариативного.

Является ли вариативность чисто логической возможностью? На этот вопрос следует дать отрицательный ответ. Мир состоит из различных вещей, однако эти вещи онтологически неоднородны. Бывают вещи-субстанции, и бывают вещи-процессы. Они требуют не просто различных, но именно вариативных подходов к своему осмыслению.

Вариативность путей создания осмысленности задана самим миром. Субстанциальная и процессуальная картины мира реализуют эту вариативность.

22. Субстанциальная картина мира характерна для западной мысли. Это значит, что для этого мышления мир состоит из вещей-субстанций. Вещи-субстанции обладают качествами и связаны между собой отношениями.

Разыскивая устойчивость мира и осознавая такую устойчивость как истинность, греческое мышление находит ее в понятии эйдоса. Эйдос открывает нам истину вещи. Эйдос схватывает сумму качеств, всегда присущих данной вещи-субстанции. Это и есть ее сущность, то, что она есть.

Однако вещи-субстанции не могут быть сведены только к своим сущностным характеристикам. В текучем потоке времени, связанные с другими вещами, они действуют и взаимодействуют. В этом проявляются, наряду с сущностными, и иные их качества. Помимо сущностного и устойчивого, есть случайное и привходящее.

Как устойчивое и сущностное, так и случайное и привходящее могут быть выражены в языке прилагательным: лист дерева бывает зеленым, желтым, красным и даже белым. Они могут быть выражены глаголом: дерево цветет и плодоносит, листья дерева облетают осенью и распускаются весной. Они могут получать и другие языковые оформления. Это различие языковых обликов не меняет главного, что выхватывает мысль: как действия вещи, так и ее качества являются предикатами – тем, что приписывается вещи-субстанции.

Приписывая вещи предикаты, мы схватываем ее сущность, открывая так истину и устойчивость вещи-субстанции. Приписывая вещи предикаты, мы также указываем на ее изменчивость в потоке случайных событий. Но не только. Приписывая вещи предикаты, мы отличаем ее от других вещей.

Отличение одной вещи от другой является самой важной функцией предикации. Мы отличаем вещи одну от другой не потому, что даем им разные имена; мы даем им разные имена потому, что отличили их друг от друга благодаря предикации.

Предицируя, мы приписываем вещи нечто. Возьмем самый простой случай. Я говорю, что эта вещь *B* – белая. Я не интересуюсь пока, является ли белизна сущностным или случайным признаком, я могу даже не знать о таком различии признаков или не признавать его. Я должен сперва понять, что значит для вещи «быть белой».

Говоря, что вещь «белая», мы отличаем ее от других вещей. Но отличие будет действительным, а не номинальным, только если мы поймем, что такое «белое». Иначе говоря, если предикат «белое» будет для нас осмысленным.

Мы можем отличить «белое» от всего остального, и мы можем поместить «белое» в среду различности. Это – две принципиально разные стратегии, и лишь вторая из них ведет к созданию осмысленности.

Мы можем сказать, что «белое» – это не «камень», не «речь», не «небо», отрицая таким же образом совпадение «белого» с огромным количеством вещей. Мы можем сказать также, что «белое» – это не «красное», не «синее» и не «зеленое».

Эти два типа отрицания как будто похожи, более того, формально мы едва ли сможем разделить их. И тем не менее между ними есть глубокое различие.

Мы предикцируем вещи *B* признак «белое», чтобы отличить ее от других вещей. Говоря, что «*B* – белая», мы делаем шаг к этой цели, но только с тем условием, что понимаем, что такое «белое». Чтобы понять это, т.е. чтобы сделать предикат «белое» осмысленным, мы отрицаем в первом случае его совпадение с любой другой вещью мира: «белое» – не «камень», не «речь» и т.д. Однако такое отрицание совпадения с любой вещью мира ничем не отличается от другого отрицания. А именно, от отрицания «*B* – не камень», «не речь» и т.д. Если предикат «белое» осмыслен только в отличении от любой другой вещи мира, он никак не помогает осмыслить свой субъект, *B*, поскольку вещь *B* точно так же отлична от любой другой вещи мира.

Во втором случае, говоря, что «белое» – это не «красное», не «синее» и т.д., мы отличаем предикат «белое» от множества других, отрицая их совпадение и противопоставляя «белое» всему этому ряду. Рассматривая такое противоположение, Аристотель говорит, что оно может быть большим или меньшим. Черное дальше от белого, чем синее, и более противоположно ему.

Но такое возможно, лишь если задан «масштаб расстояния», если, иначе говоря, для противоположностей имеется общее пространство и определена его граница. Без этого бессмысленно говорить о большем или меньшем противоположении, как нельзя отличить контрарное от контрадикторного. Прочерчивание границы, намечающей единое пространство, помещает предикат «белое» в понятную, ограниченную область, делает его уютным и осмысленным для нас.

Благодаря такому прочерчиванию границы, т.е. заданию предела, «белое» помещается в различное пространство «цвета», и его отличие от «черного», «синего» и т.п. становится различенностью цвета.

Родовая общность делает понятным, определяет (задает пределы) понятия, осмысленность которого мы разыскиваем, поскольку позволяет точно ограничить его, отграничивая ото всего остального в рамках заданного родового единства. Правильным, т.е. задающим осмысленность, отрицанием является в данном случае дихотомическое «не-». Говоря, что «белое» не есть «синее», мы не достигаем искомого результата, поскольку «синее» не более осмыслено для нас, чем «белое»; и даже если мы понимаем, что такое «цвет», высказывание «белое не есть синее» не определяет для нас «белое». Правильность дихотомического отрицания в рамках рода определяется именно тем, что так достигается осмысленность всех трех составляющих – рода и его двух видов, взаимно-исключающих в рамках рода и вместе исчерпывающих смысловое пространство рода. Осмысленность достигается как целостная, т.е. такая, отдельные составляющие которой обуславливают друг друга. Мы знаем, что такое «цвет», поскольку знаем, что он бывает «белым» или «не-белым». Мы знаем, что «белое» – это такой цвет, который не есть «не-белое». Наконец, мы знаем, что «не-белое» – это любой цвет, кроме «белого». В этой родо-видовой конфигурации – основа трех законов Аристотелевой логики.

23. Нам предстоит познакомиться с другой картиной мира, которую я называю процессуальной. Она развита классической арабской культурой и характерна для классического арабского мышления. Возможно, не только для него; вопрос о том, насколько эта картина мира распространена в культурах, в основе которых лежат другие семитские языки, подлежит отдельному исследованию.

Процесс представляет собой длительность. Мы не можем понять длительность иначе, чем временную протяженность. Однако дело в том, что процесс, представляющий собой временную протяженность, никак не указывает на время. Мы не можем сказать, в каком времени, настоящем, прошедшем или будущем, совершаются (совершались, будут совершаться) процессы «хождение», «говорение» или «мышление». Процессуальная протяженность лишена темпоральной семантики.

Это – вряд ли случайное обстоятельство, поскольку процесс предполагает неизменность, фиксированность. Если в субстанциальной картине мира устойчивость и истинность связываются с вневременным состоянием вещи-субстанции, тогда как время приносит изменчивость и случайность, то в процессуальной картине мира длящийся процесс представляет собой устойчивость и фиксирует истинность. С точки зрения языка процесс – не действие, поскольку действие, в отличие от процесса, указывает на время, и эта подсказка языка существенна.

Процесс предполагает две стороны, между которыми он располагается. Для «говорения» это – «говорящий» и «проговариваемое», для «мышления» – «мыслящий» и «мыслимое». Эти две стороны соединены процессом, и процесс, их соединяющий, представляет собой их единство. Но это – не родовое единство, которое охватывает объединяемые виды и включает их в себя.

Эти две стороны, действующее и претерпевающее, противоположены друг другу и в силу этого противоположны. Однако эта противоположность имеет иную природу, нежели та, что рассмотрена выше (п. 22).

Процесс *разграничивает* противоположности и тем самым *ограничивает* их. Располагаясь *между* ними (а не включая их в себя), процесс, составляющий единство двух противоположных сторон, задает и их границу. Эта граница, определяя противоположности, тем не менее не включает их внутрь себя. В самом деле, мы не скажем, что «говорение» включает в себя (как род включает виды) «говорящего» и «проговариваемое». Скорее «говорение» служит связкой между «говорящим» и «проговариваемым», мостиком, соединяющим их; будучи процессом, оно является *процессуальным переходом* между объединяемыми им противоположностями.

Процессуальное единство противоположностей не служит для них родом, а противоположение является правильным (в том понимании правильности, которое было введено в п. 22: правильность как задание осмысленности) не потому, что дихотомично. Здесь другое требование к правильности. Действующее и претерпевающее равно необходимы для того, чтобы процесс состоялся. Это очевидное наблюдение подсказывает, что в процессуальной картине мира противоположение будет правильным, если противоположности предполагают друг друга как необходимые и если между ними возможен переход.

Процесс и две его стороны составляют целостную конфигурацию процессуального единства противоположностей. Как и родо-видовая конфигурация, она задает осмысленность, только если взята целиком. И там и здесь осмысленность задается как различение единого пространства. Однако и общность этого пространства, и его различение задано в двух случаях по-разному. Следует говорить о том, что способы задания осмысленности в двух картинах мира, субстанциальной и процессуальной, не просто различны, но вариативны и несводимы один к другому.

24. Понимая вещь как процесс, мы понимаем ее как единство двух сторон процесса; это значит, что мы понимаем ее как процессуальный переход между этими сторонами. Иллюстрации такого подхода к пониманию вещи представляет нам в изобилии классическая арабская мысль, начиная с момента ее зарождения в дискуссиях мутазилитов.

Это – отдельная тема, разработка которой даст интереснейшие результаты. Классическая арабская теоретическая мысль с момента своего возникновения вырабатывает процессуальную картину мира, соответствующее ей понимание вещи и организацию мышления. Это происходит во всех ее областях, основными из которых являются филология (во всем ее многообразии, от лексикографии до поэтики), фикх, доктринальная мысль и философия. Вместе с тем во всех этих сферах арабо-мусульманская культура встречается с мощным влиянием иной, субстанциальной картины мира и соответствующего ей мышления. Очень важно понимать, что это влияние осуществлялось не извне, не из-за пределов арабо-мусульманского мира, а изнутри – в прямом, осязаемом, физическом смысле этого слова, поскольку античные философско-научные и медицинские школы существовали на протяжении веков на тех землях, которые вошли в состав арабского государства. История арабо-мусульманской культуры, таким образом, стала историей конкуренции этих двух картин мира и соответствующих им стилей мышления.

Этот своеобразный и грандиозный эксперимент по слиянию двух картин мира, поставленный самой арабо-мусульманской культурой, показал невозможность их «гибридизации», что, впрочем, мало удивительно в свете тех фундаментальных различий в их основаниях, которые были рассмотрены нами. Важно отметить, что не только теоретическая, но и в целом вербальная, а также невербальная сферы арабо-мусульманской культуры несут на себе отпечаток процессуальной картины мира, характерной для нее, и соответствующего ей способа смыслополагания.

25. Подведем итог этому краткому обзору. Мы сказали, что культура – это способ смыслополагания. Осмысленность мы определили как различенность, понимая различенность как субъект-предикатное образование. Мы, далее, показали, что такая различенность предполагает задание предела, благодаря чему осуществляется «разметка» областей противоположения и единства и подготавливается почва для того, чтобы предикация как отличие данной вещи от других вещей оказалась осмысленной.

Это, по-видимому, универсальное понимание культуры как способа задания осмысленности и отражает то, что называют «общечеловеческим». Однако конкретизация этого понимания, т.е. любая конкретная реализация механизма смыслополагания уже переводит нас в сферу вариативного. Это связано с возможностью вариативных, несводимых друг к другу способов задания предела. Крайне интересно, что эта вариативность находит свое основание в опять-таки универсальном, по-видимому, представлении о «сегментации» мира, т.е. о его разбиении на различные смысловые классы. Эти сегменты несводимы один к другому, как несводимы друг к другу вещь и процесс.

Такая сегментация очевидна. Она, конечно же, не ограничивается классами вещей и процессов, но включает наряду с ними и другие. Аристотелевская система логических категорий, этих «родов бытия», служит наилучшим примером такой сегментации. Существенным, однако, является не это. Принципиально важно, что последовательную и связную, несегменти-

рованную картину мира можно строить не одним (как то молчаливо полагал Аристотель, разрабатывавший субстанциальную картину мира, в которой изначальная сегментация преодолевается за счет превращения всех категорий, кроме субстанции, в различающие ее признаки, акциденции), а по меньшей мере двумя разными способами. Как именно, и было показано выше, и смысл сравнительного исследования арабо-мусульманской и западной культур заключается в выявлении такого рода фундаментальной вариативности и, далее, прослеживании ее проявления в вербальном и невербальном «теле» культуры. Следует иметь в виду, что все выводы, сформулированные здесь, ограничены опытом сравнения этих двух культур и не могут учитывать результаты аналогичного сравнения других восточных культур между собой или с западной.

26. Определение «культура – это способ смыслополагания» дает ответ на первый из двух вопросов, поставленных в начале статьи. Из этого определения вытекает ответ на второй вопрос, который по преимуществу и занимал нас здесь.

Культуры могут *совпадать* как один и тот же вариант реализации механизма смыслополагания, а могут *различаться* как разные варианты реализации универсального механизма смыслополагания.

В первом случае различия между культурами могут быть сведены к различиям в содержательном наполнении одного и того же набора универсалий (категорий) культуры. Такое различие я называю *содержательным*.

Во втором случае различия между культурами вызваны вариативностью механизма смыслополагания, т.е. различием в его функционировании. Это – более глубокий и интересный тип различия. Я называю его *логико-смысловым*. Это различие является более глубоким потому, что логико-смысловые механизмы «отвечают» за целостное функционирование смыслового тела культуры, они завязывают набор категорий культуры в особый «узел» и заставляют его работать как смыслопорождающую «машину».

Понятие «степень различия культур», о котором шла речь выше (п. 7), в первом приближении может быть задано следующим образом. Логико-смысловое различие означает всегда большую степень различия, чем различие содержательное.

27. Сказанное разъясняет причину отмеченных выше трудностей в сравнительном изучении культур (пп. 6–7).

Логико-смысловое различие между культурами влечет и различие содержательное, но не наоборот.

Логико-смысловое различие разделяет далеко не все культуры. Именно там, где речь идет о действительном *контрасте* (сравнение «восточных» культур между собой или их сравнение с «западной» культурой), мы имеем наибольшие шансы встретить именно этот тип различия.

Если между двумя сравниваемыми культурами имеется логико-смысловое различие, его влияние скажется в содержательном наполнении *любых* категорий, понятий, и терминов.

Если две сравниваемые культуры различаются не только в содержательном, но и в логико-смысловом плане, их сравнение не может быть корректным без учета логико-смысловых различий.

О КОНЦЕПЦИИ «ВНУТРЕННЕЙ» ИСТИНЫ*

В не столь отдаленном прошлом в отечественной философии истинность теоретических построений трактовалась как отражение ими действительности (так называемая корреспондентская теория истины). Но что такое отражение? В советские времена существовала обязательная для всех ученых и философов ленинская теория отражения. В настоящее время она кроме критики ничего не вызывает. Уже и в то время наиболее думающие ученые и методологи, касаясь вопроса об отношении знания к реальности и часто вынужденные употреблять термин «отражение» по идеологическим соображениям, толковали его значительно более широко и неопределенно, чем в ленинской теории. Отражение трактовалось ими в метафорическом смысле. В.И. Ленин писал, например, о том, что наши ощущения – это копии, слепки с действительности. Но о каких копиях может идти речь, если иметь в виду, скажем, наши ощущения цвета? В природе цветов нет, есть только электромагнитные волны различной длины. Здесь в качестве объясняющей подходит, скорее, критикуемая Лениным теория иероглифов Гельмгольца. Многие ученые понимали эти трудности теории отражения и предпочитали не входить в ее детали и подробности. И были правы: любые попытки найти сколько-нибудь строгую экспликацию термина «отражение» сразу же делают саму теорию не соответствующей тому, что происходит в науке.

Чаще всего, пытаясь уточнить понятие отражения, его трактуют как *похожесть* картины мира на саму действительность, как *сходство* с нею¹. Но ведь, например, в современной физике, где мы имеем дело с ненаблюдаемыми объектами, мы не знаем, что представляет собой действительность сама по себе. На вопрос о том, что такое атом или электрон, единственным правильным ответом будет – изучай современные физические теории или читай последний учебник физики! Все, что мы знаем о природе микромира – эта та онтология, которая предлагается современными теориями микромира. Когда говорят об отражении как о сходстве, похожести, возникает естественный вопрос: сходство с чем? Не онтологии же с онтологией. Но тогда, может быть, сходство с вещами самими по себе? Но мы не знаем, что эти вещи собой представляют.

Для того, чтобы охарактеризовать отношение между онтологией и реальным миром, слова *похожесть* или *сходство* не являются удачными, по крайней мере в современной физике. Более подходящими будут *адекватность* теоретических результатов действительности, *согласованность* с нею: они более неопределенны и метафоричны. Предлагаемые современной физикой онтологические модели весьма далеки от какого-либо сходства с окружающим миром. Достаточно напомнить о таких экзотических построениях, как

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ, № гранта 09-03-00671а.

¹ См. напр., *Никифоров А.Л.* Понятие истины в теории познания // Понятие истины в социогуманитарном познании. М., 2008.

замена точечных частиц протяженными объектами (струнами); предположение о дополнительных (к непосредственно наблюдаемым) размерностях пространства-времени (в первых вариантах теории струн их было 26, введение суперсимметрии сократило это количество до 10, в то время как привычное нам пространство-время содержит только 4 измерения, все остальные оказываются «свернутыми» и потому невидимыми); введение картины мира, где на уровне самых малых масштабов ткань самого пространства состоит из узлов и петель, и т.п.

Роджер Пенроуз в своей недавно переведенной на русский язык новой книге² как раз в связи с этим задается вопросом: «Что заставляет столь многих физиков описывать “реальность”, слабо напоминающую то, что мы непосредственно наблюдаем в обычных человеческих масштабах?»³. Одну из причин он видит в том, что «достижения физики XX века – квантовой механики, теории относительности – показали, до какой степени могут вводить в заблуждение непосредственные интуитивные соображения, а также то, что “реальность” может коренным образом отличаться от тех картин, которые были созданы физикой предшествующих поколений»⁴.

Из того факта, что в процессе познания непосредственно нам доступна только онтология, в современных дискурсах по поводу науки сложилась концепция «внутренней» истины. «Внутренняя» истина – это соответствие теоретических построений предмету (онтологии), т.е. тому, что мы из нашего взаимодействия с объектом сумели вовлечь в сферу человеческой деятельности. Эта концепция в настоящее время стала весьма популярной. Известный физик и методолог Карло Ровелли пишет об этом так: «Как европейские, так и частично американские исследования науки подчеркнули тот факт, что истина всегда носит внутренний характер. Мы никогда не покидаем языка теории, никогда не можем выйти из дискурса, в рамках которого мы рассуждаем»⁵. Следует напомнить, что это кантовское понятие истины, осознают это или нет те, кто о ней говорит и так ее характеризует. Цитирую Канта: «Старый и знаменитый вопрос, каким мнили загнать в угол логиков: ...что есть истина? В объяснении именованной истины, а именно, что она есть согласованность познания с его предметом, здесь нет надобности, оно предполагается»⁶.

Представляется, однако, что понимание истины как внутренней, как соответствия теоретических построений *предмету (онтологии)* не соответствует тому идеалу, который движет учеными в реальной познавательной деятельности. Работающим здесь является понимание истины как *соответствия теоретических построений вещи самой по себе*. Именно она является целью познавательной деятельности⁷ не только в естественных, но и (как было по-

² Пенроуз Р. Путь к реальности или законы управляющие Вселенной. М.–Ижевск, 2007.

³ Там же. С. 724.

⁴ Там же.

⁵ Rovelli C. Quantum Gravity. Cambridge, 2008. P. 422.

⁶ Цит. по: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 214–215.

⁷ Такое утверждение является безусловно верным только в плане критики понимания истины как соответствия теории предмету (онтологии). Сам вопрос о том, что такое истина, является значительно более сложным. В современном физическом познании, например, ученые ставят перед собой более амбициозную задачу – ответить не только на вопрос о том, *как* устроен мир (что такое вещь сама по себе), но и на вопрос – *почему* он так устроен. Ставится задача раскрыть загадку бытия, его смысл. Но это тема уже особого разговора. Нам здесь важно противопоставить понимание истины как соответствия теории вещи самой по себе и истины как соответствия теории предмету и продемонстрировать большую эффективность первого.

казано недавно А.Л.Никифоровым⁸) в гуманитарных науках, независимо от того, удастся такую истину добыть или нет. Можно указать по крайней мере на три аргумента, в поддержку сказанного: 1) проблема множественности онтологий, которая не разрешается в концепции внутренней истины; 2) неспособность этой концепции решить проблему преемственности и кумуляции знания; 3) порождаемые ею трудности при реконструкции многих эпизодов из реальной истории науки. Рассмотрим эти аргументы подробно.

1. Множественность онтологий

Прежде всего, понятие внутренней истины не отвечает на вопрос: *какой* онтологии должна соответствовать теория. По поводу одного и того же эмпирического материала могут быть сформулированы не одна, а несколько теорий и, следовательно, несколько онтологий. И такие случаи являются в науке не исключением, а правилом, так сказать, буднями науки. В качестве самого современного примера можно привести ситуацию с созданием теории квантовой гравитации. Существует несколько подходов к этой теории. Среди них – теория суперструн, петлевой подход, теория твистеров и т.д. Все они нацелены на устранение противоречий между общей теорией относительности (ОТО) и квантовой механикой (КМ), но каждый из подходов решает проблему по-своему, строя свою онтологию. Более того, внутри одного из подходов – теории суперструн – существует пять теоретических объяснений.

В западной философии это явление объясняют «недоопределенностью» (underdetermination) теории эмпирическими данными. (В нашей литературе говорят о наличии в теории сверхэмпирического содержания, что, в общем, одно и то же.) В связи с существованием эмпирически эквивалентных теорий неизбежно встает вопрос: как выбрать между конкурирующими онтологиями? Постмодернистски ориентированные философы науки утверждают, что выбор и не требуется, что основная черта современного научного познания – плюрализм. Так что для них здесь вообще нет проблемы. Они исповедуют эпистемологический релятивизм и всячески его приветствуют. Но ученые, действующие в *реальной* науке, а не в том мифическом предприятии, который создают в своих опусах релятивисты, хорошо знают, что сосуществование эмпирически эквивалентных теорий – это реальная проблема, создающая для познавательного процесса реальные трудности, и что разрешение этой ситуации необходимо, иначе развитие науки остановится.

Так, один из ведущих специалистов в области теории суперструн, сетуя на то, что в суперструнном подходе к теории квантовой гравитации существует пять теоретических объяснений, пишет: «Иметь пять различных версий... слишком много для специалистов по теории струн. ...Наиболее глубокое фундаментальное понимание устройства мироздания, согласно нашим представлениям может быть только одним. Мы живем в одной Вселенной и ожидаем существования только одного объяснения»⁹. «Мечта физика, – продолжает он чуть дальше, – состоит в том, чтобы его поиск окончательных ответов привел к одному, уникальному, совершенно неизбежному выводу»¹⁰.

⁸ Никифоров А.Л. Истина в истории // Понятие истины в социогуманитарном познании. М., 2008.

⁹ Грин Б. Элегантная Вселенная. Суперструны, скрытые размерности и поиски окончательной теории. М., 2004. С. 126.

¹⁰ Там же.

Все это хорошо осознают не только ученые, но и рационалистически мыслящие философы науки. Правда, многие из них приходят при этом к пессимистическим выводам. Так, Бас ван Фраассен на основании феномена недоопределенности теории эмпирическими данными строит свою концепцию *конструктивного эмпиризма*, в которой утверждает, что наука не может достигать объективной истинности знания, и ее основной целью является не поиск истины как соответствия знания вещи самой по себе, а лишь установление эмпирической адекватности теорий, т.е. соответствия ее эмпирическим данным¹¹.

Прав ли ван Фраассен? Думается, что нет. Наука достигает истинного (конечно, только относительно истинного) знания. Свидетельством тому выступает факт, что нередко на основании одной из конкурирующих эмпирически эквивалентных теорий удается предсказать существование явлений или эффектов, которые до этого *не были известны*; и эти предсказания подтверждаются. Такие предсказания были бы невозможны, если бы в науке достигалась только адекватность теорий *наличными* эмпирическим фактам. Обратившись к истории науки, можно привести много случаев таких оправдавшихся предсказаний. Среди них – предсказание существования доселе неизвестной планеты Солнечной системы Нептун, сделанное Леверье на основе законов классической механики (планета была открыта в 1846 г. Галле); предсказание отклонения луча света в поле тяготения Солнца на основе общей теории относительности (ОТО); предсказание существования электромагнитных волн на основе максвелловской теории электромагнетизма (они были впоследствии открыты Г.Герцем). Все эти и многие другие факты свидетельствуют о том, что в научном познании мы не просто обобщаем факты и не ограничиваемся познанием феноменов, но формулируем знание о *вещах самих по себе* – ноуменах и получаем (относительно) истинное знание.

Причем в данном случае важно именно *пред*-сказание, а не *ретро*-сказание. Ученые прекрасно понимают важность *пред*-сказаний в науке. Одна из главных забот теоретиков, работающих на переднем крае физики, состоит в том, что таких предсказаний здесь фактически нет. И в теории суперструн, и в современной космологии пока приходится довольствоваться *ретро*-сказаниями (или *после*-сказаниями). В отличие от *пред*-сказаний, *ретро*-сказания объясняют задним числом уже известные факты. Это, конечно, также неплохо, это также показатель успеха теории и знак ее корректности. Но насколько было бы продуктивнее, если бы на основе теории удавалось *пред*-сказывать совершенно новые факты, и эти факты находили бы экспериментальное подтверждение!

Так что модель предметного знания и основывающаяся на этой модели концепция «внутренней» истины не являются полностью адекватными реальному положению дел в науке: в ходе научного познания нам удастся не только добиться соответствия знания предмету, но и «ухватить» некоторые аспекты вещи самой по себе.

2. Внутренняя истина и кумулятивный аспект научного познания. Две стратегии развития науки

Но не утешаем ли мы себя, утверждая, что факты оправдывающихся предсказаний неизвестных ранее явлений свидетельствуют о том, что нам удастся хотя бы частично познать вещь саму по себе, преодолеть таким об-

¹¹ См.: *Van Fraassen Bas. The Scientific Image. Oxford, 1980.*

разом Канта и вырваться из «объятий» внутренней истины? Это вопрос из вопросов. Используя слова самого Канта, этим вопросом действительно удастся «загнать в угол» методолога. Ведь в науке совершаются революции, в процессе которых принципы старых теорий терпят крушение. Неужели концепция внутренней истины верна? Если это так, то с кумулятивным аспектом развития научного знания можно распрощаться или, в лучшем случае, признать, что он существует только на уровне фактов.

О том, что принципы теорий могут опровергаться, что кумуляция знания возможна лишь на фактуальном уровне, впервые заговорил французский философ науки Пьер Дюгем в конце XIX в. Затем, в середине XX в. этот вопрос был поднят вновь в связи с появлением постпозитивистской философии науки, которая, в отличие от позитивизма, интересовавшегося готовым знанием, поставила в центр внимания исторический аспект науки, начав исследовать закономерности развития научного знания. Была выдвинута концепция несоизмеримости последовательно сменяющихся друг друга парадигм научного мышления (Т.Кун, П.Фейерабенд). Утверждалось, что плавный ход развития научного познания прерывается научными революциями, которые кардинальным образом меняют все то, чему учат нас старые теории. Меняется интерпретация эмпирических данных, смысл терминов, по названию общих для старой и новой теории, цели научного исследования и разделяемые научным сообществом ценности.

В работах отечественных философов было показано, что в целом концепция несоизмеримости не соответствует действительному отношению между последовательно сменяющимися друг друга теориями. Тем не менее кое-что в этой концепции является верным. Она имеет гносеологические корни в реальном процессе познания. Одним из оснований для ее выдвижения послужило взаимоотношение между квантовой и классической механиками. Здесь есть и радикальное изменение смысла одних и тех же по названию терминов и столь же радикальное изменение интерпретации одного и того же эмпирического материала. То же самое можно сказать и по поводу взаимоотношения классической механики (КМ) и специальной теории относительности (СТО). Оба этих перехода от одной фундаментальной теории к другой и были охарактеризованы как научные революции.

Но всегда ли, для всех ли случаев смены парадигм верна принятая постпозитивистами модель? Несмотря на свой разрыв с позитивизмом, постпозитивисты многое восприняли от своих предшественников. Не явилась ли модель, ориентированная на несоизмеримость, одной из таких некритически заимствованных методологических предпосылок?

Также как и у позитивистов, в постпозитивистской модели развитие науки носит линейный характер. Но в отличие от позитивизма, который полагал, что развитию научного знания присущ кумулятивный аспект, причем в работах позитивистских философов науки этот аспект даже абсолютизировался, у постпозитивистов процесс познания носит прерывистый характер: новая парадигма опровергает принципы старой. Правда, не отрицается, что даже в случае научных революций полного отказа от старой теории не происходит, кое-что сохраняется. В частности, действует известный принцип соответствия, согласно которому математический аппарат новой теории при определенных значениях характеристических параметров переходит в математический аппарат старой теории¹².

¹² Кузнецов И.В. Взаимосвязь физических теорий // Кузнецов И.В. Избр. труды по методологии физики. М., 1975.

Но смысл основных терминов старой парадигмы, согласно пост-позитивистской модели, кардинальным образом меняется. Из-за теоретической нагруженности не сохраняются и эмпирические данные. А самое главное, опровергаются теоретические принципы старой парадигмы. Назовем эту модель *линейной*. Нетрудно увидеть, что ее характерной особенностью выступает фактический отказ от существования кумулятивного аспекта в развитии научного знания.

К счастью, в реальном научном познании часто реализуется совсем другой сценарий развития. Одновременно существуют и развиваются не одна, а две (или более) исследовательские программы. Каждая из них в своей области прекрасно согласуется со всеми имеющимися эмпирическими фактами. До поры до времени они развиваются параллельно и независимо друг от друга, пока, наконец, не возникает необходимость в их совместном применении для объяснения некоторой области действительности. При этом может обнаружиться, что в этом режиме эти теории противоречат друг другу.

В физике эта ситуация разрешается не так, как в случае с моделью, ассоциированной с несоизмеримостью теорий: принципами старых теорий не жертвуют. Ученые выражают к ним полное доверие, т.е. признают их адекватность действительности. (По словам известного физика Гелл-Мана, обе теории «воспринимаются серьезно»¹³). В связи с этим ученые ищут возможность преодолеть кажущееся противоречие (которое, кстати, обычно является результатом ошибки самих ученых), после чего принципы конфликтующих теорий, модифицированные при устранении этого противоречия, кладутся в основание новой теоретической парадигмы. Дальнейшее развитие научного знания идет под флагом осуществившегося синтеза¹⁴.

Если такая реконструкция верна, то в данном случае феномен несоизмеримости теорий отодвигается на второй план, в то время как кумулятивный аспект знания становится более явным. Он осуществляется не только на уровне математического аппарата или первичных эмпирических данных, но и на уровне принципов теорий.

Поскольку результатом такой стратегии в науке оказывается объединение теоретических принципов двух, на первый взгляд конфликтующих, парадигм, назовем эту стратегию развития научного знания стратегией *синтеза*.

В качестве примеров, где стратегия исследования реализовалась согласно модели синтеза, можно привести 1) столкновение кеплеровской небесной механики (с ее законами движения планет) и галилеевской физики, с ее принципом инерции, приведшее к возникновению ньютоновской динамики; 2) устранение противоречия между галилей-ньютоновской физикой и полученным в рамках классической электродинамики фактом постоянства скорости света, приведшее к созданию специальной теории относительности (СТО); 3) разрешение противоречия между КМ и СТО, приведшее к предсказанию и открытию античастиц и созданию квантовой теории поля; 4) и, наконец – пример с самого переднего края физического познания – попытка разрешения противоречия между ОТО и КМ, имеющая целью создание квантовой теории гравитации.

Рассмотрим эти примеры более подробно.

1. И.Кеплер открыл законы движения планет. Один из них состоял в том, что планеты движутся вокруг Солнца по эллипсам. Кеплер считал, что движение планет осуществляется под действием силы, толкающей планеты

¹³ Gell-Mann M. Strange Beauty. L., 2000. P. 303–304.

¹⁴ Намеки на существование такой стратегии можно найти в уже цитированной выше книге К.Ровелли.

по направлению их движения по орбите. Но согласно принципу инерции Г.Галилея движение планет по орбитам является инерциальным, для него не требуется никакой силы. В соответствии с принципом инерции, предоставленное самому себе небесное тело будет двигаться равномерно, бесконечно и прямолинейно по касательной к орбите. И если на него не подействует какое-то другое тело (некоторая сила), оно покинет орбиту и Солнечную систему.

Таким образом, между физикой Галилея и небесной механикой Кеплера обнаружилось противоречие. Из разрешения этого противоречия возникла механика И.Ньютона. Ньютон «отнесся серьезно» и к кеплеровским кинематическим законам движения планет (уж он-то знал, насколько добросовестным наблюдателем был Кеплер), и к галилеевской физике. Он доверял гениальной интуиции Галилея, и у него не было ни малейших сомнений в том, что открытый Галилеем принцип инерции полностью адекватен действительности. И тем не менее противоречие было налицо. Ньютон понимал, что и Кеплер, и Галилей были правы. Ошибка – в чем-то другом. В конце концов, Ньютон нашел эту ошибку, устранил ее и объединил результаты Кеплера и Галилея. Ошибка была в том, что, вопреки Кеплеру, сила, действующая на планеты, направлена не *вдоль* движения планет, она действует *радиально*, идет от планет к Солнцу (центростремительная сила). И эта сила нужна не для движения планет, а для того, чтобы удерживать их на орбите, не давая им уйти с нее. Таким образом, Ньютон показал, что противоречие было только кажущимся. Стоило исправить ошибку, заменив силы, действующие на планеты по направлению их движения, на радиальные силы, как появлялась возможность объяснить, почему планеты движутся вокруг Солнца по кеплеровским орбитам и вообще по законам Кеплера. Таким образом, Ньютон соединил кеплеровскую кинематику и физику Галилея, реализовав их синтез.

2. Другим примером является создание специальной теории относительности. В конце XIX в. обнаружилось противоречие между максвелловской электродинамикой и классической механикой. Точнее, между уравнениями электромагнитного поля Максвелла и принципом относительности Галилея. Суть противоречия состояла в том, что уравнения Максвелла были не инвариантны относительно преобразований Галилея. Многие физики полагали, что одна из этих теорий должна быть изменена. Некоторые считали, что нужно рассматривать максвелловскую теорию как имеющую ограниченную приложимость, т.е. как феноменологическую теорию некоторой, пока еще не открытой эфирной динамики.

Другие физики полагали, что инерциальные системы, эквивалентные в механике, не являются таковыми по отношению к электромагнитным явлениям. То есть они исходили из того, что преобразования Галилея справедливы только для механических движений.

Эйнштейн, однако, не пошел ни первым, ни вторым путем. Он был убежден в справедливости максвелловской электромагнитной теории. В этом его убедили и ее теоретическая мощь, обнаружившаяся при предсказании на ее основе электромагнитных волн и при объяснении природы света; и полученные на ее основе технологические достижения (изобретение радио). Но так же точно Эйнштейн не сомневался в справедливости принципа относительности Галилея; он понимал, что в этом принципе нашла свое выражение важнейшая закономерность природы, которая не может иметь лишь ограниченную рамками механики применимость. Обе теории адекватны действительности. Должна существовать какая-то ошибка, ответственная за кажущееся противоречие. Эйнштейн нашел эту ошибку: он обнаружил, что неверным

было классическое понятие одновременности событий, как имеющей абсолютный характер, в то время как в действительности существует только относительная одновременность. События, одновременные в одной инерциальной системе координат, оказываются не одновременными в другой. Эйнштейн знал о преобразованиях Лоренца и понимал, что они не противоречат принципу относительности Галилея. Устранив ошибку – переопределив понятие одновременности, Эйнштейн устранил кажущееся противоречие между двумя конфликтующими теориями и осуществил их синтез. Так была создана СТО.

3. Серьезные проблемы возникли также при попытке объединения принципов квантовой механики и специальной теории относительности. Квантовая механика описывает движение одиночной нерелятивистской не взаимодействующей частицы или системы не взаимодействующих частиц. Оно описывается уравнением Шредингера. СТО, напротив, имеет дело с взаимодействиями и исходит из того, что они реализуются посредством полей. Даже если речь идет об одиночной заряженной частице, при условии, что она движется в фоновом электромагнитном поле, описание ее движения уже становится другим. У шредингеровского уравнения появляются отрицательные решения (решения с отрицательной энергией), которых не было при описании движения одиночной не взаимодействующей с полем частицы в квантовой механике. Таким образом, оказалось, что между принципами КМ и принципами СТО существует противоречие.

Для его разрешения П. Дирак в 1930 г. предложил свое знаменитое релятивистское уравнение электрона, которое оказалось симметричным относительно знака электрического заряда: наряду с отрицательно заряженными электронами оно описывало положительно заряженные частицы той же массы, что и электроны. Дирак назвал их антиэлектронами. Так впервые была высказана идея о существовании античастиц. Дирак вначале думал, что античастицей электрона являются протоны, поскольку других положительно заряженных частиц с массой, близкой массе электрона, не было известно. Но уже в 1932 г. американский физик К. Андерсон открыл позитроны, так что идея Дирака получила блестящее подтверждение.

Открытие Дирака было первым шагом на пути к синтезу КМ и СТО. Свое завершение этот синтез нашел в квантовой теории поля и в стандартной модели физики элементарных частиц.

Очевидно, здесь мы снова имеем все необходимые структурные элементы новой модели – модели синтеза. Обнаружение противоречия между основными принципами двух теорий, в данном случае между КМ и СТО; поиски ошибки, ответственной за это кажущееся противоречие (она состояла в том, что предполагалось, что отрицательные решения уравнения Дирака не могут быть интерпретированы рационально, т.е. не учитывалась возможность существования античастиц); затем открытие античастиц и, наконец, синтез двух теорий. Так же, как и в двух предыдущих примерах, в данном случае принципы двух конфликтующих теорий не отбрасываются, а сохраняются.

4. Перейдем от истории физического познания к современности. Обратимся к самому переднему краю физического познания – созданию квантовой теории гравитации (КГ). Как уже упоминалось выше, конкурируют несколько подходов к построению этой теории. Остановлюсь только на двух – концепции суперструн и петлевом подходе, поскольку они, как представляется, выступают наиболее очевидными воплощениями двух упомянутых выше стратегий развития знания – стратегии, ведущей к несоизмеримости и, сле-

довательно, к уменьшению доли кумулятивного аспекта в развитии знания и стратегии синтеза, а значит, к увеличению доли кумулятивного момента. Теория суперструн – это попытка реализовать первую стратегию; петлевой подход – вторую. Но прежде об идее квантовой гравитации.

Создание теории квантовой гравитации – одна из главных проблем, стоящих перед современным физическим познанием. Основная задача, которую призвана выполнить эта теория, состоит в том, чтобы разрешить противоречие, существующее между двумя великими физическими теориями современной науки – общей теорией относительности и квантовой механикой. Это противоречие не дает возможности достичь единства в системе физического знания, построить единую картину мира, которая всегда, на всех этапах развития науки выступала важнейшим идеалом научного познания.

С позиции сторонников петлевого подхода суть противоречия между КМ и ОТО в том, что они исходят из совершенно различных представлений о пространстве и времени. Квантовая механика оперирует понятием фиксированного пространства-времени, которое лежит в основании (является background'ом) микромира. ОТО не использует такого понятия: в ней нет пространства, лежащего в основании исследуемого ею мира, и в этом смысле она является background independent. То, что мы называем пространством, в ОТО является физическим объектом во многих отношениях подобным электромагнитному полю. Здесь пространство Ньютона, которым оперируют в классической механике, и пространство-время Минковского, фигурирующее в СТО, исчезли; пространство-время интерпретируется как конфигурации гравитационного поля, которое и играет в ОТО роль пространства-времени.

С точки зрения приверженцев петлевого подхода для устранения противоречия между квантовой механикой (КМ) и общей теорией относительности (ОТО) и осуществления их синтеза пространственные представления квантовой механики должны измениться и приблизиться по своим характеристикам к пространству-времени ОТО. Вспомним, что ОТО является background independent. Значит, изменения должны коснуться квантовой теории поля (КТП), являющейся теоретической основой физики элементарных частиц. Она должна стать background independent, как и ОТО.

В то же время должно измениться и пространство-время ОТО. Напомним, что в этой теории оно является динамической сущностью. Но квантовая механика требует, чтобы любая динамическая сущность была «сделана» из квантов. Следовательно, чтобы реализовать синтез ОТО и КМ, нужно «сделать» пространство-время ОТО квантованным.

В очень кратком изложении задача решается следующим образом. Вводятся представления о том, что на очень малых (планковских) масштабах времени и длины пространство ОТО не является гладким классическим многообразием, а представляет собой соединение сингулярных геометрических объектов – петель. Вся метрика пространства-времени концентрируется вдоль петли, вне петли и внутри нее она обращается в нуль. Таким образом петли оказываются маленькими квантовыми ячейками пространства, определенным образом соединенными друг с другом, так что пространство-время приобретает дискретную структуру. Такая картина справедлива только на очень малых масштабах времени и длины. На больших масштабах это пространство переходит в непрерывное гладкое пространство-время.

Мы не будем вдаваться в детали петлевого подхода. Нам важно подчеркнуть, что синтез двух теорий в случае с петлевым подходом не предполагает отказа от принципов старых теорий. Противоречие между ними снимается

благодаря устранению ошибки, допущенной при построении квантовой теории поля. С точки зрения приверженцев петлевого подхода она состояла в том, что понятие пространства, которое на самом деле является дискретным (квантованным), было ошибочно замещено понятием гладкой геометрии, лежащей в основании (являющейся *background*'ом) микромира. Как полагают сторонники петлевого подхода, эта ошибка вела к появлению в квантовой теории поля, являющейся теоретическим основанием стандартной модели физики элементарных частиц, ультрафиолетовых расходимостей. Именно поэтому, надеются они, устранение этой ошибки приведет к устранению и ультрафиолетовых расходимостей.

Обратимся к альтернативному подходу – концепции суперструн. Ее сторонники идут другим путем. Во-первых, в отличие от петлевого подхода, который нацелен на построение квантовой геометрии, они оперируют гладким классическим фоновым пространством-временем. Во-вторых, теория суперструн отнюдь не нацелена на синтез ОТО и КМ. Как пишет Р. Пенроуз, сторонники суперструн и приверженцы петлевого подхода руководствуются различной идеологией. Суперструнщики центральной проблемой квантовой гравитации считают проблему перенормируемости теории. Для сторонников петлевого подхода главной проблемой является не вопрос о перенормируемости теорий, а конфликт между квантовой теорией и общей теорией относительности, разрешение этого противоречия и их синтез. В теории суперструн используют тот факт, что прямое квантование пространства-времени ОТО ведет к неперенормируемости этой теории. Поэтому суперструнщики предполагают построить квантовую теорию гравитации не на синтезе ОТО и КМ, а на синтезе КМ и теории суперструн. Таким образом, они в определенной степени «жертвуют» частью содержания ОТО. Поскольку, к тому же, суперструнщики вводят взявшуюся не из уже существующих теорий, а пришедшую извне идею – протяженный характер объектов микромира, похоже на то, что они реализуют линейную, связанную с появлением несоизмеримости между новой и старой теориями, модель развития.

Пока рано говорить о том, какой из подходов победит. С точки зрения авторов петлевой концепции, в настоящее время их подход к построению квантовой гравитации – единственный, который ведет к четко определенным и, в принципе, фальсифицируемым физическим предсказаниям¹⁵. К тому же, он обладает рядом методологических преимуществ. Среди них – устранение ультрафиолетовых расходимостей, устранение противоречий между КМ и ОТО и, главное, – синтез этих теорий, который осуществляется без потери основного содержания принципов этих теорий. Этот синтез существенно усиливает кумулятивный аспект в развитии физического знания. А это значит, что вопреки линейному подходу, с его феноменом несоизмеримости старой и новой теорий и отсутствием кумулятивности на теоретическом уровне научного знания, мы все-таки все лучше и лучше понимаем окружающий нас мир.

Будущее покажет, какая из концепций адекватна действительности. Для наших целей важно одно: возможность реконструировать отдельные этапы в развитии научного знания как синтез принципов двух, на первый взгляд конфликтующих, теорий дает основание утверждать, что в отличие от мнения приверженцев традиционной для пост-позитивизма модели развития знания, приводящей к несоизмеримости теорий, истинное знание накапливается не

¹⁵ Rovelli K. Op. cit. P. 3.

только на уровне фактов, но и на уровне принципов теорий. И это, повторим, усиливает кумулятивный аспект развития знания и таким образом свидетельствует против концепции внутренней истины.

3. Внутренняя истина и реконструкция истории науки

И, наконец, третий аргумент, свидетельствующий о дефектности понятия внутренней истины: если истину понимать как соответствие знания *предмету*, оказывается невозможным адекватно реконструировать многие важные эпизоды в истории естественнонаучного знания.

Возьмем, например, переход от аристотелевской физики к классической механике Галилея и Ньютона. Он всегда приковывал к себе внимание историков и философов науки и часто трактовался в духе концепции «внутренней» истины. С позиции ее сторонников основные положения аристотелевской физики, равно как и основанной на ней Птолемеевой системы мира, были истинными для своего времени в той же степени, что и законы галилей-ньютоновской физики и коперниканской системы мира – для своего.

При этом ссылаются на авторитет М.Хайдеггера, который писал: «Не имеет смысла говорить, что современная наука точнее античной. Также нельзя сказать, будто галилеевское учение о свободном падении тел истинно, а учение Аристотеля о стремлении легких тел вверх ложно; ибо греческое восприятие сущности тела, места и соотношения обоих покоится на другом истолковании истины сущего и обуславливает, соответственно, другой способ видения и изучения природных процессов. Никому не придет в голову утверждать, что шекспировская поэзия пошла дальше эхилловской. Но еще немислимее говорить, будто новоевропейское восприятие сущего вернее греческого»¹⁶.

Представляется, однако, что даже великий Хайдеггер был не всегда прав. Насчет шекспировской и эхилловской трагедий с ним можно согласиться. Но наука, в отличие от искусства, ищет ответ на вопрос «а как на самом деле?». Как в действительности устроен мир? Какая система мира верна? Релятивизма и плюрализма как идеалов научности наука не приемлет, и если терпит их, то только как временную трудность. И именно то, что ученые не принимают релятивизма и в поисках ответа на вопрос о том, как устроен мир на самом деле, выходят за пределы соответствия знания предмету, и является подлинной движущей силой развития науки.

Обратимся к случаю с аристотелевской и галилей-ньютоновской физикой и рассмотрим более подробно явление свободного падения тел. Были ли трактовки этого явления в аристотелевской и галилеевской физике равно истинными каждая для своего времени?

Чтобы дать верный ответ на этот вопрос, нужно, как представляется, отказаться от некоторых мифов, на которых основывается концепция внутренней истины, обратившись к реальной истории научного познания. Один из мифов – это тезис о несоизмеримости последовательно сменяющихся друг друга теорий. Эта концепция полностью релятивизирует процесс развития научного знания. Её сторонники, сравнивая аристотелевскую физику с физикой Галилея и Ньютона, полагают, что аристотелевская наука имела совсем другие цели, по сравнению с наукой Нового времени, что у нее были другие задачи, поэтому и сравнивать их бессмысленно. Я эту точку зрения знаю и

¹⁶ Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 42.

подробно анализировала ее в своих работах¹⁷. Думаю, что ее приверженцы гипертрофируют различия между последовательно сменяющимися друг друга этапами развития науки вообще и наукой Аристотеля и галилей-ньютоновой физикой в частности. Конечно, аристотелевская физика отличалась от науки Нового времени. Хотя Аристотель и ссылаясь на опыт, он его понимал отнюдь не так, как Галилей или Ньютон. Его наука была созерцательной, экспериментов он не делал. Вместе с тем задачи, которые он ставил перед познанием, были теми же, что и у Галилея и Ньютона, да и у современных ученых. Целью Аристотеля было истинное описание природы. Эта позиция была выражена в его известном девизе: *в познании следует двигаться от более явного для нас к более явному по природе*. И именно эта цель делает его физику наукой, хотя и ошибочной по содержанию. Дело было не в целях Аристотеля, а в методах. Именно они были неверны или несовершенны. Созерцательный характер его физики, понимание опыта как просто наблюдения, отказ от вмешательства в естественный ход вещей не дали ему возможности получить знание «явное по природе». Мнение Аристотеля о том, что тела падают с разной скоростью, зависящей от массы, соответствовали показаниям наших органов чувств, но ведь уже элеаты знали, что наши чувства могут обманывать нас и истина постигается разумом.

Другое преувеличение момента изменчивости в научном познании состоит в том, что гипертрофируется связанное с эволюцией парадигм изменение содержания научного знания. Обращение к реальной истории науки показывает, что, хотя принципы парадигм могут действительно изменяться самым радикальным образом под давлением новой экспериментальной или теоретической информации, факты подвержены изменениям в значительно меньшей степени. А есть *факты навсегда*. Так, мы никогда не вернемся к представлениям, согласно которым Земля является плоской и стоит на трех китах, так же как никогда не будем утверждать, что, мол, вопреки Копернику и Галилею, Солнце вращается вокруг Земли, а Земля неподвижна и находится в центре мира. Закон свободного падения тел относится к такого рода фактам.

Говорят, что факты теоретически нагружены, парадигмально зависимы, и это мешает воспринимать их как то, что остается неизменным при смене парадигм. Конечно, «сырых» эмпирических данных в науке нет. Они всегда нагружены теоретической интерпретацией, которую получают в рамках существующей парадигмы. Но здесь мы опять сталкиваемся с очередным мифом. Он – в утверждении о тотальной теоретической нагруженности всего экспериментального материала. Обращение к реальному научному познанию позволяет заключить, что в теоретически нагруженных фактах есть слой эмпирических данных, который не зависит от той интерпретации, которую они получают в рамках существующей парадигмы. Этот слой можно назвать первичным эмпирическим материалом. В том, что такой материал существует, может убедиться каждый, просто взглянув, например, в спектроскоп (когда он хочет убедиться, скажем, в наличии красного смещения в спектрах разбегающихся галактик). Что такое красное смещение, в чем его причина – это уже вопрос, относящийся к интерпретации, которая может меняться от теории к теории, но существование красного смещения от этой интерпретации не зависит. Какую бы модель Вселенной ни строил тот или иной космолог, он должен обязательно принимать во внимание наличие красного смещения и суметь объяснить его. Модель, которая «не справляется» с этим фактом, будет отвергнута. Факты навсегда находятся именно в этом слое данных.

¹⁷ См., напр., Мамчур Е.А. Объективность и релятивизм. К дискуссиям в современной эпистемологии. М., 2004.

Точка зрения, согласно которой аристотелевское объяснение падения тяжелых тел было правильным для его времени, является странной. Истолкование этого явления Аристотелем могло приниматься современным ему научным сообществом, с ним можно было жить и действовать в тех сферах человеческой деятельности, которые интересовали человека античности и были доступны ему. Но это не значит, что оно было верным. В те времена люди верили и в то, что правильна основанная на аристотелевской физике геоцентрическая система мира Птолемея, а еще раньше они верили в то, что с помощью шаманских заклинаний можно вызвать дождь. Но ведь это не значит, что все это было верно. Релятивизируя развитие науки, можно зайти далеко.

Тела падали согласно закону Галилея и Ньютона, т.е. с равным ускорением независимо от их массы, и во времена Аристотеля, что бы он сам по этому поводу ни думал. То, что все тела падают с одинаковым ускорением – хорошо проверенный и подтвержденный экспериментально факт. Такой же, как факт шарообразности Земли или факт вращения ее вокруг Солнца. Более того, он не только подтвержден экспериментально, но и послужил основой для дальнейших теоретических и экспериментальных исследований, т.е. получил многократную и надежную проверку. На этом законе классической механики основана, например, вся современная космонавтика. На базе полученного в рамках ньютоновской физики значения ускорения свободного падения тел ($\sim 9,8$ м/сек²) удалось рассчитать, какую скорость ракета-носитель должна сообщить телу для того, чтобы оно могло стать искусственным спутником Земли (первая космическая скорость, равная ~ 8 км/сек); и какую скорость должно оно иметь, чтобы, преодолев земное притяжение, оно смогло навсегда покинуть Землю и уйти в открытый космос (вторая космическая скорость, равная ~ 11 км/сек). В рамках аристотелевской физики сделать такие расчеты было бы совершенно невозможно. Конечно, просто жить и действовать, принимая ту картину мира, которая сложилась во времена Аристотеля и Птолемея, было можно. Но осуществлять более сложные проекты и практики было невозможно.

Сторонники эпистемологического релятивизма утверждают, что аристотелевский закон был верен для движения тел в воздушной среде, когда дает себя знать сопротивление воздуха, а закон Галилея верен тогда, когда эффект сопротивления воздуха удается свести к нулю, элиминировать. То есть они думают, что между этими законами действует принцип соответствия, причем характеристическим параметром выступает сопротивление среды.

Но между аристотелевской физикой и классической механикой Галилея и Ньютона принцип соответствия не действует. Прежде всего, вряд ли стоит говорить о «законе» Аристотеля. Закона как такового не было: было качественное рассуждение и попытка объяснить феномен. Аристотель понимал роль среды в падении тяжелых тел. Наблюдая за телами, свободно падающими в воздушной среде, он объяснял их движение так: более тяжелые тела падают быстрее, потому что они легче раздвигают воздушную среду по сравнению с легкими. «А поскольку и тяжесть обладает некоторой силой, сообразно которой она движется вниз [быстрее или медленнее] и сплошные среды – [силой] сопротивления разрыву, то надо эти силы между собой сравнить: если сила тяжести превосходит силу сопротивления разрыву и разделению,.. то [тяжесть] прорвется вниз с быстротой, пропорциональной превосходству, а если слабее [ее], то останется на поверхности»¹⁸. С помощью этого рассуждения Аристотель пытался объяснить видимое падение тяжелых тел.

¹⁸ Аристотель. О Небе. Книга четвертая // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 398.

Галилей также принимал во внимание сопротивление среды. Оно искажало его закон. Поэтому он стремился элиминировать эффект сопротивления воздуха, экспериментируя с шарами, сделанными из разного материала (дерево, свинец, мрамор), но имеющими равный объем и одинаковую форму. Такие тела, падая свободно, ударялись о землю одновременно.

Но дело было не только и не столько в сопротивлении среды. Видимо, об этом догадывался уже и Аристотель. Размышляя о том, как вели бы себя тела, падая в пустоте, где нет сопротивления среды, он приходил к верному выводу, что в пустоте все тела падали бы с равной скоростью. «Но это невозможно», – восклицал он¹⁹. К сожалению, сам Аристотель не объяснил, почему он так думал. Одно можно сказать: Аристотель полагал, что это невозможно, не потому, что он не верил в существование пустоты. Напротив, невозможность для тел разной массы падать с одинаковой скоростью в пустоте служило у него аргументом в пользу отрицания пустоты.

Аристотель догадывался, что сопротивление среды не было главным фактором. И это было верно. Недаром многие присутствующие на опытах Галилея, наблюдая, как шары одинаковой формы, но разной массы, будучи выпущенными из рук с Пизанской башни, одновременно ударяются о Землю, все равно не поверили Галилею. Это было не только потому, что для них опыты и эксперименты не служили доказательством правильности теоретических заключений, поскольку в качестве такого доказательства было принято их соответствие текстам Аристотеля. (Хотя и это обстоятельство играло роль.) Главным было то, что результаты опыта казались парадоксальными и непонятными.

В самом деле, оставался вопрос: почему все-таки тела с разным весом, с разной тяготеющей массой падают в безвоздушной среде с одинаковой скоростью? На этот вопрос аристотелевская физика не могла бы дать ответ, даже если бы Аристотелю удалось устранить эффект сопротивления воздуха или поверить в существование пустоты. Для того чтобы это объяснить, нужно было ввести в рассмотрение представление о существовании не только гравитационной, но и инертной массы и доказать равенство этих масс. (Что и было сделано в рамках галилей-ньютоновской физики.) Тогда рассматриваемый факт получал убедительное объяснение: тела более тяжелые (имеющие большую гравитационную массу) имеют и большую инертную массу; а она характеризует присущее телу стремление оставаться в покое, своеобразную «леность» тела. Более тяжелое, обладающее большей гравитационной массой тело с большей силой, по сравнению с более легкими, притягивается к Земле и «стремится» падать быстрее, но его большая инертная масса «не дает» ему этого делать. Она задерживает скорость его падения во столько раз, во сколько раз его инертная масса больше инертной массы более легкого тела. Именно поэтому все шары в эксперименте Галилея, независимо от их массы, падали с одинаковой скоростью, а поскольку свободное падение тел является равноускоренным, то и с одинаковым ускорением.

Таким образом, учение Аристотеля о том, что более тяжелые тела падают быстрее, чем легкие, было ошибочным не потому, что он не смог элиминировать сопротивление воздуха, а *потому, что он не учитывал действия инерции*. Я не буду здесь вдаваться в более подробные детали. То, что сказано, уже является, на мой взгляд, веским аргументом против релятивистов и сторонников концепции «внутренней» истины. Этого достаточно, чтобы утверждать, что тезис, согласно которому аристотелевская физика была вер-

¹⁹ Аристотель. Физика. Книга четвертая // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 3. С. 14.

на для своего времени в той же мере, что и физика Галилея и Ньютона для своего, неверен, хотя именно на нем настаивают приверженцы «внутренней» истины.

Релятивисты исходят из зависимости научного познания от культурного контекста. Я, естественно, также признаю эту зависимость. Я называю ее культурной релятивностью научного познания. Она – причина того, что знание оказывается субъективным; т.е. несет в себе «культурный след», следы познающего субъекта. Но в работах релятивистов культурная релятивность превращается в культурный релятивизм. Между тем обращение к реальной истории науки показывает, что культурная релятивность не перерастает в релятивизм. Зависимость от культуры никогда не становится тотальной, никогда не идет до конца. Всегда есть сопротивление самого исследуемого материала, т.е. познаваемого объекта, которое не дает восторжествовать релятивизму. И благодаря этому мы имеем (хотя бы относительно) объективное знание, преобладание в его содержании и даже вполне определенный аспект кумулятивизма. Эти черты науки позволяют ей строить все более глубокое объяснение мира, а человечеству, основываясь на научных знаниях, разрабатывать все более тонкие и мощные технологии.

Таким образом, ни концепция истины как отражения действительности, ни концепция «внутренней» истины не являются продуктивными для научного познания. В науке работает истина как соответствие теории вещи самой по себе. И хотя в полной мере она недостижима, она выступает одним из идеалов научного познания на всех этапах его развития.

ГАЛИЛЕЙ И БОРЬБА ЗА НОВУЮ СИСТЕМУ МИРА*

1

«Галилей и его борьба за коперниканское учение» – так озаглавлен большой двухтомный труд Эмиля Вольвиля – результат многолетнего изучения жизни и деятельности Галилея¹. Слово «борьба» неслучайно всплывает в памяти всякий раз, когда речь заходит о трудах великого ученого. «Слово “борьба” характерно для деятельности Галилея, – пишет Вольвиль. – И не только потому, что ради науки он вступил в открытую оппозицию к церковной власти, предопределившую всю последующую его жизнь, но и потому, что с того часа, как он преодолел нежелание публично высказать давно им познанное, во всем, что он пишет, стиль его поучения отличают энергичное подчеркивание противоположности между новой истиной и господствующим мировоззрением и господствующей наукой, ревностное старание изобличить как заблуждение и нелепость то, чему “философы” учат в его ближайшем и более широком окружении, словом – воля “исправлять и обращать”. Борьба с невежеством и мнимой наукой, он объявляет о своих замечательных телескопических открытиях; ко все более ожесточенным боям возбуждает его при всей их малой значимости сопротивление противников, живых представителей аристотелевской науки. И до конца жизни видит в нем бойца непримиримый его противник, оговаривая дозволение приблизиться к слепому, смирившемуся старцу условием, что не будет речи о движении Земли»².

В небольшой статье нельзя проследить шаг за шагом все развитие галилеевской борьбы. Притом нередко при «микроскопическом» анализе событий теряется историческая перспектива и за деревьями не видно леса. Достаточно вскрыть принципиальное существо борьбы за новую систему мира, показать место, которое она занимала в научной деятельности Галилея, очертить основные направления мысли, с которыми Галилею приходилось бороться.

* Статья написана известным отечественным историком философии, науки и искусства Василием Павловичем Зубовым (1900–1963), автором книг «Историография естественных наук в России», «Аристотель» и др. Многие работы впервые были напечатаны только в последние годы, в том числе «Архитектурная теория Альберти», «Из истории мировой науки» (с вступительной статьей М.В.Зубовой и библиографией трудов В.П.Зубова). См. также материалы в периодических изданиях: «Историко-философский ежегодник» за 2002 год (2003); «Вопросы философии» (2005, № 5; 2008, № 3); журнал «Точки» (2004, №3–4(4); 2007, №1–2 (7)); «Вестник истории естествознания и техники» (2008, №4); «Философия религии: альманах» (М., 2007. Вып. 2). Предлагаемая статья, не завершённая автором, была написана в 1940–1941 гг. и сохранилась в виде рукописи в домашнем архиве ученого, хранимом его дочерью Марией Васильевной Зубовой. Предоставленный ею текст был подготовлен к печати А.С.Клемешовым и А.М.Шишковым.

¹ Wohlwill E. Galilei und sein Kampf für die Copernicanische Lehre. Bd. I. Hamburg–Leipzig, 1909; Bd. II. Leipzig, 1926. Первый том, содержащий свыше 600 страниц, доводит биографию Галилея до 1616 г., т. е. кончает так называемым «первым процессом». Второй том (свыше 400 страниц) не был окончательно обработан автором, скончавшимся в 1912 г.

² Wohlwill E. Op. cit. S. VIII. Вольвиль имеет в виду разрешение, данное осенью 1638 г. другу Галилея, математику и физику Бенедетто Кастелли, посетить великого ученого. Opere, V, 328. Все произведения Галилея цитируются по 20-томному, так называемому «национальному изданию» (Le Opere di Galileo Galilei. Firenze, 1891–1909).

Научная деятельность Галилея была войной нового со старым. Но она не была единоборством. Галилею пришлось сражаться с представителями самого различного склада мысли; и вместе с тем такие умы, как, например, Кеплер, будучи его союзниками, не всегда были его единомышленниками. Не на одном, а сразу на нескольких фронтах приходилось вести войну Галилею и его собственное место в ряду других за новую систему мира было исключительно своеобразно.

Часто отождествляют борьбу Галилея против аристотелизма с его борьбой против официального учения католической теологии. Нет спора, что теологи выступали зачастую в союзе с аристотеликами. Но нельзя забывать той простой вещи, что физика Аристотеля и система Птолемея – наследие «языческой» античности и самое согласие их с библейской картиной мира – результат искусственных, подчас насильственных манипуляций.

Галилей остроумно поставил лицом к лицу обе концепции в письме к великой герцогине Тосканы, Христине Лотарингской, вдове герцога Фердинанда I Медичи. Теологи опровергали Коперника ссылкой на библейскую легенду об Иисусе Навине во время битвы при Гаваоне, приказавшем Солнцу остановиться и перестать двигаться на Запад (Нав. 10, 11–12). Теологи требовали, чтобы эти слова Библии понимались в прямом, самом буквальном значении. Но по теории Птолемея смена дня и ночи обусловлена не собственным движением Солнца, а движением мировой «передвижной» сферы; собственное же движение Солнца – годовое, по зодиаку, с Запада на Восток. «Следовательно, – заключает Галилей, – если бы Иисус Навин хотел, чтобы его слова принимались в их чистом и наисобственном значении, он велел бы Солнцу ускорить свое движение [с Запада на Восток. – В.З.], чтобы вращение перводвигателя не относило его на Запад»³. Это значит, что буквальное понимание Библии одинаково не вяжется ни с системой Коперника, ни с системой Птолемея.

Общим для библейской космологии и для космологии Аристотеля и Птолемея был геоцентризм. Но это, как мы видим, не исключало коренного различия между ними. Мало того: часто неверно говорили об аристотелептолемеевской системе мира как о чем-то едином, опять-таки имея в виду лишь геоцентризм. На самом деле аристотелевская теория гомоцентрических сфер, восходящая к Евдоксу (ок. 408–355 гг. до н.э.) и Каллиппу (род. ок. 370 г. до н.э.), существенно отличается от теории Птолемея, прибегающего к деферентам и эпициклам. В своей многотомной «Системе мира» Дюэм⁴ увлекательно рассказал о борьбе, которая в XIII и XIV вв. происходила между «астрономами» и «физиками», т.е. сторонниками Птолемея и Аристотеля. В Парижском университете «астрономы» одержали победу уже к началу XIV в. Итальянская астрономия не принимала в то время никакого участия в этой борьбе. Аналогичные споры разгорелись в университетах Апеннинского полуострова лишь в середине XV в. и продолжались вплоть до середины XVI в.⁵

Характерно, что в XVI в. в Северной Италии, ученая атмосфера которой была наполнена веяниями перипатетизма, наблюдались попытки восстановить космологию Аристотеля в противовес космологии Птолемея. Философ и астроном Джованни-Баттиста делла Торре дал астроному и медику Джироламо Фракасторо первую мысль о возможности восстановления поднов-

³ Opere, V, 328. Все произведения Галилея цитируются по 20-томному, так называемому «национальному изданию» (Le Opere di Galileo Galilei. Firenze, 1891–1909).

⁴ Duhem P. Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. P., 1913–1917. Vol. 5. См. в особенности тома 3 и 4.

⁵ Указ. соч. Т. 4. С. 305.

ленной теории гомоцентрических сфер, «которой придерживались Евдокс, Аристотель, Каллипп, Аверроэс и Альпетрагий», и в Венеции Фракасторо опубликовал свои «Номоцентрика» (1538)⁶.

Вот почему в то время вопрос стоял не только об «увязке» Аристотеля и Птолемея с Библией, но и об «увязке» систем Аристотеля и Птолемея друг с другом. В североитальянских университетах, где авторитет Аристотеля держался особенно высоко, в этом случае нередко прибегали к тому же приему, которым пользовались позднее при «согласовании» Коперника с учением Церкви. Показательно высказывание ученого комментатора Витрувия Даниеле Барбаро (1514–1570), питомца Падуанского университета. Именно потому, что его астрономические взгляды не отличались оригинальностью и в своем комментарии он стремился популяризировать господствующие взгляды, суждение его особенно интересно. «В мире не существует действительных эпициклов, апогеев, деферентов и тому подобного», – говорит Барбаро⁷. Они были изобретены для того, чтобы «возможно полно уяснить небесные явления»⁸. Иными словами, система Птолемея рассматривалась Барбаро как удобная гипотеза, а натурфилософия Аристотеля оставалась неприкосновенной, как выражение объективной истины.

Нельзя забывать также, что в XVI–XVII вв. продолжало существовать несколько уже ранее исторически сложившихся типов аристотелизма, – Галилею пришлось бороться с аристотеликами различного умонастроения.

При первом появлении арабизированного Аристотеля в средневековой Европе Церковь восприняла его враждебно. В XIII в. католическое духовенство несколько раз запрещало чтение Аристотеля. Усилиями виднейших схоластов XIII в., Альберта Великого и Фомы Аквинского, была произведена обработка аристотелевских произведений в надлежащем духе, перипатетизм был поставлен на службу Церкви. Но попытка соединить несоединимое не могла увенчаться успехом, рано или поздно противоречия должны были выйти наружу и действительно вскрылись в XVI–XVII вв., когда разгорелись споры о новой космологии. По учению Аристотеля небесные тела качественно отличаются от земных, их материя неуничтожима и неизменна. По библейскому же учению весь мир сотворен из ничего, небеса прейдут, как дым, и земля обветшает, как риза (Ис. 51, 6). Когда в 1611 г. флорентийский перипатетик Лодовико делле Коломбе прислал Галилею свое полемическое сочинение, направленное против его «Звездного вестника» и предназначенное для печати⁹, Галилей и в этом случае прибег к старому принципу: *divide et impera*. Учение Аристотеля о неизменности и неразрушимости небесных тел, по мнению Галилея, недопонято великим философом древности. Мало того, противоположное учение «более согласуется с истинами Святого Писания, утверждающего, что небо было сотворено и подвержено изменению»¹⁰.

Нельзя забывать, что наряду с аристотелизмом официальной схоластики в XVI–XVII вв. еще продолжал существовать аристотелизм аверроистический. Цитаделью его была Падуя. Этот аристотелизм имел не столько теологическую, сколько натурфилософскую окраску. Так, например, падуанский профессор философии аристотелик Чезаре Кремонини (1550/1552–1631), которого именовали «воскресшим Аристотелем» (*Aristoteles redivivus*), упорно

⁶ Ср.: *Maffei*. Verona illustrata. Parte 2. Verona, 1731. P. 287, 339.

⁷ См.: «Десять книг об архитектуре» Витрувия с комментарием Даниеле Барбаро. М., 1938. С. 298. Итальянский оригинал был впервые напечатан в 1556 г. в Венеции.

⁸ Там же.

⁹ Оно увидело свет лишь в XIX в. и было напечатано в Ореге, III, I, 250f.

¹⁰ Ореге, XI, 147–148 (письмо к Галлачуне Галланцони от 16 июля 1611 г.).

защищал тезис о независимости физики (т.е. философии природы) от теологии. К числу «правоверных» аристотеликов относится также падуанский медик и философ Фортунно Личети (1577–1657), состоявший в переписке с Галилеем. Старинные историки философии говорили о нем как об «аристотелике до мозга костей», вплоть до суеверия (*totus Aristotelicus ad superstitionem usque*)¹¹. Самое интересное, что эти падуанские аристотелики при всем своем консерватизме и преданности букве Аристотеля были восприимчивы к новым идеям и новым открытиям, смело защищая свободу научного исследования от притязаний теологии. В сочинениях Личети слышатся отзвуки атомистической теории, он развивает мысль о конечной скорости света, которую несколько позднее мы найдем у Галилея в его «Беседах о двух новых науках»¹². Североитальянский аристотелизм был, следовательно, совершенно своеобразным явлением. Во многих случаях он был менее фальсифицированным аристотелизмом, нежели аристотелизм официальной католической схоластики. Его представители доходили иногда до открытой оппозиции Церкви. Например, «Disputationes de coelo» Кремоники были внесены в «Индекс запрещенных книг». Галилею приходилось спорить и с падуанскими аристотеликами, но в споре с ними он прибегал к иным аргументам, нежели в споре с аристотеликами-церковниками и с более рутинными аристотеликами Пизы и Флоренции.

Упомянем здесь еще об одной группе галилеевых противников – о иезуитах, едва ли не злейших его врагах. Они также подняли на щит Аристотеля. Устав, регламентировавший преподавание в иезуитской школе и впервые опубликованный в 1586 г. (*Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu*), клал в основу философского и естественнонаучного преподавания чтение и комментирование Аристотеля. Этот Аристотель отличался как от своеобразно интерпретированного северо-итальянского (падуанского), так и от Аристотеля классической схоластики. «Вторая схоластика», основоположниками которой были испанец Суарес (ум. в 1617 г.) и иезуиты Коимбурского коллегия (в Португалии), еще более затруднила доступ к подлинным мыслям Аристотеля: между нею и неопитом-учеником оказывались толкования не только античных и средневековых комментаторов, но и более поздних, иезуитских. Зачастую все это затейливое здание иезуитской схоластики было парадной декорацией, имевшей целью поддержать авторитет Церкви и Ордена и создать видимость «вековой традиции». В самом деле: наряду и *вопреки* своим схоластическим упражнениям иезуиты занимались в тиши непосредственными наблюдениями над природой, всегда стремясь, однако, интерпретировать добытые ими данные в духе традиционной церковно-схоластической науки, стараясь «обезвредить» и «ниспровергнуть» выводы новой науки¹³.

Неслучайно именно к математикам иезуитского Collegium Romanum в Риме представители Церкви обратились за экспертизой, когда открытия, сделанные Галилеем при помощи зрительной трубы, обратили на себя всеобщее внимание. Христофор Клавий, ученый старшего поколения иезуитов-математиков, принимавший деятельное участие в реформе календаря, его ученик Христофор Гринбергер, астрономы Одо ван Мельком и Джованни Паоло Лембо подтвердили кардиналу Беллармину, что Млечный путь состоит из множества звезд, что Венера имеет фазы, что поверхность Луны – неровная, что Юпитер имеет спутников. Характерно, однако, что все эти

¹¹ *Morhof*. Polyhistor. Ed. 4. Lubecae, 1747. Vol. I. P. 829.

¹² Беседы и математические доказательства, касающиеся двух новых отраслей науки (1638) / Перевод на рус. яз. С.Н.Домова. М.–Л., 1934. С. 112–114 (*Галилей*. Соч. Т. I).

¹³ Подробнее об этом см. в статье «Религиозная реакция против нового естествознания».

математики-астрономы проявили чрезвычайную сдержанность при объяснении вновь наблюдаемых явлений¹⁴. Когда Галилей в 1611 г. был в Риме, он долго беседовал, по его собственным словам, с «патером Клавдием и с двумя другими патерами, весьма сведущими в своей области, и с их учениками» (имеются в виду упомянутые Гринбергер и Мельком). «Я убедился, – продолжает Галилей, – что названные патеры, удостоверившись, наконец, в истине новых Медичейских планет¹⁵, производили два последних месяца непрерывные наблюдения, которые продолжаются и по сие время. Мы сопоставили их наблюдения с моими; те и другие в точности соответствуют друг другу»¹⁶. Спор, разгоревшийся в 1612 г. между Галилеем и иезуитом Христофором Шейнером по поводу солнечных пятен, испортил не только его личные отношения с Шейнером, но и с Орденом. Все очевиднее становилось, что Галилей не хочет становиться на путь «чистого описания», на путь признания движения Земли как удобной «рабочей гипотезы». Во вновь открытых солнечных пятнах он усматривал новое доказательство коперниканской теории и новый аргумент против перипатетического учения о неизменности небесных тел. Все резче обнаруживалась диаметрально противоположность наблюдательного метода Галилея и иезуитов. Галилей обобщал наблюдения и, строя свои обобщения, все более укреплял новую систему мира. Наблюдения иезуитов имели целью не передавать этого оружия в руки противников, бороться со своими противниками их же собственным, опаснейшим оружием, неизмеримо более опасным, чем ссылки на Библию или авторитет Аристотеля. В борьбе иезуитов с Галилеем иезуитский аристотелизм играл второстепенную роль. Существование спора было в том, как интерпретировать наблюдения, как, выражаясь словами Галилея, «читать книгу природы».

Гораздо позднее, после своего второго процесса, 25 июля 1634 г., Галилей приводит в письме к Диодати¹⁷ слова уже известного нам Христофора Гринбергера: «Если бы Галилей сумел удержать расположение отцов Collegium Romanum, он жил бы, пользуясь всемирной славой, и никогда не впал бы в немилость и мог бы писать, что ему заблагорассудится о любом предмете, даже о движении Земли». Эти слова не следует понимать так, что осуждение коперниканского учения и диалогов Галилея «О двух величайших системах мира» было плодом недоразумения, интриг, склоки, какой-то исторической случайности. Мы увидим далее историческую неизбежность такого осуждения. Но эти слова с чрезвычайной выпуклостью показывают, куда хотели бы направить иезуиты деятельность Галилея и от чего они хотели бы его отвлечь: «не ссориться с Орденом» означало не посягать на физико-теоретическую программу Ордена, интерпретировать явления природы в видимом согласии с традиционным учением Церкви, развивать теорию движения Земли как полезную и удобную гипотезу-фикцию.

В заключение следует упомянуть еще об одной группе противников Галилея. Астрология не менее, чем Церковь, держалась за старую картину мира. Антропоцентризм астрологии не мог быть примирен с новой концепцией Вселенной. Новые открытия при помощи зрительной трубы разрушали канонические формулы астрологии. Любопытно в этом отношении письмо Джованни Баттиста Мансо из Неаполя к Паоло Бени в Падую, писанное в марте 1610 г., т.е. вскоре же после того, как стали известны первые телескопические

¹⁴ См.: *Opere*, XI, 91–92.

¹⁵ То есть спутников Юпитера, названных так в честь великого герцога Тосканы.

¹⁶ *Opere*, XI, 79–80 (письмо к Белизарю Винта от 1 апреля 1611 г.).

¹⁷ *Opere*, XVI, 117.

наблюдения Галилея¹⁸. Восхваляя вновь изобретенную зрительную трубу, Мансо пишет, что ему пришлось выслушать самые горькие слова со стороны всех астрологов и большей части медиков (не следует забывать, какое распространение имела в то время астрологическая медицина). Астрологи и медики жаловались, что все астрологическое учение, признающее существование лишь семи планет, рухнет после открытия «Медичейских планет», спутников Юпитера. Мансо утешил их тем, что эти новые планеты, обладая чрезвычайно слабым светом, не могут производить действий, которые следовало бы принимать в расчет.

Со свойственным ему остроумием Галилей касается того же вопроса в письме к Пьеро Дини от 21 мая 1611 г.: «И если какой-нибудь настойчивый спорщик пожелал бы заставить меня сказать, какое в частности влияние оказывают, по моему мнению, эти новооткрытые мною планеты, я бы ему ответил, что все те влияния, которые он доселе приписывал одному Юпитеру, протекают отныне от Юпитера в такой же степени, в какой и от его спутников»¹⁹.

Из лагеря астрологов позднее выступил против Галилея Жан-Батист Морен, автор брошюры «Разбитые крылья земли»²⁰. Нет надобности подробнее рассматривать эту группу противников Галилея. Необходимо лишь напомнить о своеобразии их позиций и о том, что их тормозящего влияния нельзя преуменьшать.

Какой вывод можно сделать из всего сказанного? Галилею противостояли теологи и проповедники, вооруженные текстами Писания, разного толка философы-аристотелики, астрономы – защитники системы Птолемея, иезуитские экспериментаторы и наблюдатели, стремившиеся «обезопасить» новую науку от революционных выводов, наконец, астрологи и медики, растерянно и вместе с тем ожесточенно встречавшие новые открытия и новые теории. Между ними далеко не было полного единства взглядов. Они были разобщены и территориально. Цитадель иезуитизма – Collegium Romanum, цитадель аристотелизма – Падуя, этот, по меткому выражению Ренана, «латинский квартал Венеции»²¹.

Прежде чем перейти к рассмотрению принципиальных основ развернувшейся борьбы, необходимо напомнить, однако, жизненный путь Галилея-ученого.

2

Галилей родился 15 февраля 1564 г. в Пизе. В этом городе он окончил университет, здесь протекали его первые научные исследования, здесь с 1589 г. ему была предоставлена кафедра математики. С 1592-го по 1610 г. он живет и работает в Падуе. Этот падуанский период он называл, уже будучи стариком, счастливейшим периодом своей жизни²². Таким образом, больше половины его жизни (46 лет из 74-х) протекло вне Флоренции, хотя он и принадлежал к старинному флорентийскому роду.

¹⁸ См.: Opere, X, 295.

¹⁹ Opere, XI, 111.

²⁰ *Alae telluris fractae*. Parisiis, 1643. Подробнее о Морене см. в статье «Религиозная реакция против нового естествознания». Там же – о двух более ранних брошюрах по тому же вопросу (1631 и 1634 гг.).

²¹ «Padoue n'était que le quartier latin de Venise; tout se qui s'enseignait à Padoue s'imprimait à Venise» (Renan E. *Averrois et l'averroïsme*. 4-e éd. P., 1882. P. 326).

²² В 1640 г. Галилей писал Фортунно Личети: «Не без зависти слышу я о Вашем возвращении в Падую, где я провел лучшие восемнадцать лет своей жизни» (Opere, XVIII, 209).

Как мы уже говорили, в североитальянских университетах оказались крайне живучими традиции аристотелизма, имевшего не столько теологосхоластическую, сколько натурфилософскую окраску. Но кроме этих школ, здесь была еще одна школа, о которой на склоне дней своих Галилей вспоминал с благодарностью. Эта школа – огромный венецианский Арсенал, открывавший, по словам Галилея, «обширное поле для философствования спекулятивных умов и особенно в той области, которая называется механикой», ибо «всякого рода инструменты и машины постоянно применяются там в дело большим числом мастеров». Беседы с наиболее опытными из мастеров помогали, по словам Галилея, «уразуметь причины действий не только удивительных, но неведомых и едва вероятных»²³.

Пизанский период деятельности Галилея до настоящего времени освещен недостаточно. К этому периоду относят легенды о бросании тяжелых тел с наклонной башни и о качающейся люстре Пизанского собора, будто бы наведшей Галилея на мысль об изохронности колебаний маятника²⁴. Какова бы ни была историческая достоверность этих легенд, они хорошо иллюстрируют творческий метод Галилея, его внимание к наблюдению и эксперименту уже в ранний, пизанский период.

Когда 16-летний Галилей поступил в Пизанский университет, он, по требованию отца, избрал своею специальностью медицину. Уроки математика Остилио Риччи и самостоятельное чтение Евклида и Архимеда открыли перед ним новый мир: мир математики и механики²⁵. Эти математико-механические занятия, обогащаемые живым наблюдением и практическим опытом, уже тогда поставили Галилея в оппозицию к университетским физикам-аристотеликам²⁶. Гораздо позднее²⁷ Галилей писал о школьных аристотеликах, что они «отвлекают своих учеников от занятий геометрий, ибо нет никакого иного искусства, более пригодного для разоблачения их ошибок».

Статика и динамика – вот основные области, в которых успешно действует молодой Галилей. К допадауанскому (пизанскому) периоду относятся изобретение гидростатических весов для определения состава сплавов (*la bilancette*), труды по определению центров тяжести и первые исследования о движении тяжелых тел. После переселения в Падую, в непосредственную близость к Венеции, работы Галилея получают новый размах. Галилей формируется как физик, чутко откликающийся на запросы практики. К 1593 г.

²³ Opere, VIII, 49 («Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze»). Описание венецианского Арсенала XV–XVI вв. см. в статье пишущего эти строки «Жизнь и ученая деятельность Даниеле Барбаро» (указ. выше сочинение, с. XXVXXVI).

²⁴ О легендарности обоих рассказов см.: *Wohltwill E.* Op. cit. Bd. I. S. 77, 115, 642; Bd. II. S. 272–275, 286–292, а также его статьи в *Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften (Die Pisaner Fallversuche. Bd. IV. S. 229–248 и Der Abschied von Pisa. Bd. V. S. 230–249, 439–464)*. Источником обеих легенд является биография Галилея, написанная его учеником Вивиани в 1654 г. («*Racconto storico della vita di Galileo*»). См. ее перепечатку в Opere, XIX, 603, 606.

²⁵ Вивиани (Opere, XIX, 604) говорит, что Риччи был дружен с отцом Галилея и часто бывал у него в доме. Уступая настояниям молодого Галилея, он стал без ведома отца знакомить его с тезисами Евклида. Вскоре Галилей самостоятельно занялся Евклидом, а от него перешел к Архимеду. Опытный рассказчик Вивиани повествует, как Галилей, «тайком от отца, продолжал свои занятия, держа Гиппократ и Галена около Евклида, чтобы ими быстро закрывать книгу в случае, если застигнет его отец».

²⁶ Вольвилл несколько раз возвращается к вопросу об антиаристотелизме молодого Галилея. Он прав, что Вивиани, рисуя портрет пизанского Галилея, вносит в него черты позднейшего времени. Конечно, Галилей в то время не был законченным антиаристотеликом, приводящим в замешательство толпу пизанских профессоров. Но критика основ аристотелевской физики зарождалась в его уме уже тогда.

²⁷ В «Диалоге о двух величайших системах» (Opere, VII, 423).

относится изобретение водоподъемной машины, на которую он получает привилегию от Венецианской республики²⁸, к 1597 г. – изобретение пропорционального циркуля²⁹ и термоскопа. В это же падуанское время Галилей читает лекции по фортификации³⁰. Он продолжает блестяще разрабатывать проблемы статики и динамики.

Астрономические занятия в течение всего названного периода находятся на втором плане. В качестве профессора Падуанского университета Галилей излагал геоцентрическую систему мира в полном соответствии с традиционными требованиями школы³¹. Но когда в 1597 г. Кеплер прислал ему свое сочинение «Космографическая тайна» («Mysterium cosmographicum»), Галилей в ответном благодарственном письме признался, что он «уже много лет тому назад пришел к мнению Коперника и с этой точки зрения обнаружил причины многих природных явлений, которые без сомнения необъяснимы обычною гипотезою». «Я письменно изложил много доводов и много опровержений аргументов, выдвигаемых противниками, – продолжает Галилей, – однако до сих пор не решился вынести их на свет, уstraшенный судьбою Коперника, нашего учителя: хотя у некоторых людей он и стяжал бессмертную славу, но в глазах бесчисленного множества (ибо таково число глупцов) он был сочтен достойным насмешки и освистания»³². В сентябре того же года Кеплер радостно сообщал своему другу Местлипу, что и Галилей уже много лет как погряз в коперниканской ереси («est enim et ipse in Copernicana haeresi inde a multis annis») ³³. Вскоре же, 13 октября, Кеплер направил Галилею написанное в торжественном тоне письмо с предложением объединиться в борьбе за коперниканское учение: «И хотя ты мудро и молчаливо убеждаешь примером своей персоны, что надобно уступить всеобщему невежеству и что не следует понапрасну отдавать себя или противостоять ярости ученой черни (следуя в этом Платону и Пифагору, подлинным нашим наставникам), однако поскольку в нашем веке сначала Коперник, а затем многочисленные и ученейшие математики положили начало огромному делу и уже перестало быть новостью, что Земля движется, удастся, быть может, дав совместными усилиями первый толчок этой колеснице, довести ее непрерывно до меты, и так как доводы разума не имеют такого веса у толпы, начнем все более и более рушить при помощи авторитетов, если только решим обманом вести толпу к познанию истины»³⁴. «Если тебе не так удобна Италия для опубликования твоих работ, – заключает Кеплер, – и если ты встретишь какие-либо затруднения, быть может, Германия даст нам эту свободу»³⁵. Галилей не ответил на это письмо Кеплера, считая, очевидно, что время борьбы еще не наступило.

Переломным годом в биографии Галилея и его ученой деятельности является 1610 г., год переселения во Флоренцию и год исторических открытий при помощи зрительной трубы. Космология Галилея постепенно кристаллизовалась уже до этого времени, – об этом свидетельствуют размышления о новой звезде 1604 г., появившейся в созвездии Змееносца, – однако лишь с

²⁸ Переписку о выдаче привилегии (с декабря 1593-го по сентябрь 1594 г.) см.: Opere, XIX, 126–129.

²⁹ Трактат о «военно-геометрическом циркуле» был напечатан лишь в 1606 г. (помещен в Opere, II, 335–424), а в 1612 г. переведен на латинский язык и напечатан в Страсбурге.

³⁰ Два трактата Галилея по фортификации помещены в Opere, II, 15–146.

³¹ См.: «Trattato della sfera ovvero cosmografia», помещенный во II томе Opere (II, 203–255).

³² Opere, X, 68 (= Kepler: Opera omnia / Ed. Frisch. Vol. I. P. 40).

³³ Kepler: Opera omnia. Vol. I. P. 36 (= Galilei. Opere, X, 69).

³⁴ Kepler: Op. cit. P. 41–42 (Galilei. Opere, X, 69–70).

³⁵ Ibid. P. 42 (Opere, X, 70).

1610 г. астрономия выступает у Галилея на первый план³⁶. При помощи зрительной трубы Галилей обнаруживает, что Млечный путь – скопление звезд, он открывает на Луне горы и кратеры, наблюдает фазы Венеры, четырех спутников Юпитера, видит «высочайшую планету» (т.е. Сатурн) «трехликой» (таким представился в зрительную трубу Галилея Сатурн с его кольцом)³⁷. Все эти открытия были сделаны за год с небольшим, в 1609–1610 гг. Новые открытия вызывают страстные споры и увлекают Галилея на путь полемики. Не оставляя своих физических занятий («Рассуждение о плавающих телах», 1612), Галилей ревностно занимается астрономией. Итогом его многолетних занятий является «Диалог о двух величайших системах мира, Птолемеевой и Коперниковой», напечатанный во Флоренции в 1632 г. и послуживший поводом к так называемому второму процессу, в результате которого книга была запрещена и Галилей был лишен возможности в какой бы то ни было форме дальше развивать учение о движении Земли³⁸.

Неслучайно именно в Падуе Галилей сконструировал свою зрительную трубу, имевшую такое решающее влияние на все его занятия астрономией и на всю его жизненную судьбу. Венеция давно уже была центром стекольной промышленности. Галилей давно уже имел в Падуе мастерскую, в которой занимался вместе со своими подручными мастерами изготовлением математических, астрономических и других научных приборов³⁹. Сконструированная им труба была помещена на Сан Марко, и любопытные венецианцы обозревали в нее Венецию, ее лагуны и окрестности⁴⁰.

Кеплер писал Галилею из Праги 9 августа 1610 г.: «Ты воспламенил меня великим желанием увидеть твой инструмент, чтобы, наконец, и я вместе с тобою мог насладиться теми же небесными зрелищами. Ибо из тех зрительных труб, которые у нас здесь имеются, лучшие увеличивают диаметр в десять раз, а прочие – едва в три раза; одна моя труба достигла двадцатикратного увеличения, но дает свет слабый и неверный»⁴¹.

Галилей ответил Кеплеру из Падуи, что превосходнейшая труба, которая у него имеется, ему больше не принадлежит: «Ее просил у меня светлейший великий герцог Тосканы, желая поставить ее в своем дворце и хранить там среди самых замечательных и драгоценных вещей в память о совершившемся. Я еще не построил ни одной другой, столь же совершенной, ибо изготовление ее дело весьма трудное. Правда, я изобрел некоторые машины для обработки и шлифовки стекол, но не хотел их изготовлять здесь, ибо их нельзя будет отвезти во Флоренцию, где впредь будет мое местопребывание. Как только я ее там изготовлю, пошлю ее друзьям»⁴².

³⁶ Сохранились отрывочные наброски Галилея, касающиеся новой звезды (Opere, II, 275–284). Указывают также на диалог двух пастухов о новой звезде, написанный учеником Галилея Джироламо Спинелли и опубликованный под заглавием «Dialogo de Cecco di Ronchitti da Bruzene. In proposito de la stella nuova». Padova, 1605 (Opere, II, 307–334). Ближайшее участие Галилея в написании этого диалога весьма вероятно.

³⁷ В письме к Джулиано де'Медичи 13 ноября 1610 г. Галилей писал: «Я наблюдал, что Сатурн – не одна звезда, а три вместе, которые почти соприкасаются; они совершенно неподвижны друг в отношении друга и расположены так: oOo» (Opere, X, 474).

³⁸ Первый процесс имел место в 1616 г. Результатом его было запрещение книги Коперника «впредь до исправления». Документы этого процесса в русском переводе см.: Выгодский М.Я. Галилей и инквизиция. Т. I: Запрет пифагорейского учения. М.–Л., 1934. С. 182 сл.; Цейтлин З.А. Галилей. М., 1935; Гурев Г.А. Коперниканская ересь в прошлом и настоящем. 2-е изд. М., 1933.

³⁹ См. документы, касающиеся расчетов с мастерами, в: Opere, XIX, 131–149.

⁴⁰ См. об этом ниже.

⁴¹ Kepler. Opera omnia. Vol. II. P. 454 (= Galilei. Opere, X, 414).

⁴² Opere, X, 421 (= Kepler. Opera omnia. Vol. II, 457).

Венецианский друг Галилея Джован-Франческо Сагрето, имя которого Галилей увековечил в своих диалогах, писал в 1611 г., высказывая свои опасения по поводу его переезда во Флоренцию: «Свободу и независимость – где сможет найти их Ваша милость, как не в Венеции? Особенно при той поддержке, которую Вы имели и которая каждый день, с увеличением возраста и влияния Ваших друзей, становилась все более значительной. Ваша милость теперь находится на прославленной своей родине; но справедливо также, что она покинула место, где было ее благо. Вы служите теперь своему законному государю, великому, преисполненному доблести, юноше, подающему исключительные надежды; но здесь Вы повелевали теми, кто повелевают и правят другими, и не должны были служить никому, кроме самого себя, словно монарх вселенной». Сагрето предостерегает Галилея от опасностей жизни при дворе, среди льстецов, и продолжает: «Государи, известно, время находят и вкус в тех или иных любопытных вещах, но часто, призываемые интересами вещей более значительных, обращают свой дух на другое. Полагаю, что великий герцог может находить удовольствие, разглядывая в одну из Ваших труб город Флоренцию или какую-нибудь из ее окрестностей, но когда, по какой-либо важной надобности, ему потребуется увидеть то, что происходит во всей Италии, Франции, Испании, Германии и на Востоке, он отложит в сторону зрительную трубу Вашей милости. Даже если Вы, при всех Ваших достоинствах, изобретете другой инструмент, полезный при этих новых обстоятельствах, кто сможет выдумать трубу, позволяющую отличать глупых от умных, хороший совет от дурного, рассудительного зодчего от упрямого и безграмотного ремесленника?»⁴³.

Сагрето, как венецианский патриций, приукрашивал венецианскую действительность, но он оказался прав в своих предчувствиях. Для Галилея падуанский период остался «счастливейшей порой его жизни». Венецианская республика, граничившая с Папской, или Церковной, областью, ревниво оберегала свои права от вмешательства папской власти. Будучи крупным для того времени типографским центром, Венеция стремилась ограничить влияние духовной цензуры Рима. В 1606 г. из Венецианской республики были изгнаны иезуиты, проводники папского влияния, будущие ожесточенные враги Галилея. Папа Павел V отлучил венецианцев от Церкви. Целый ряд блестящих писателей вступил в оживленную полемику с папой. Мы уже упоминали аристотелика Кремонини, защищавшего тезис о независимости физики от теологии⁴⁴. Незадолго до первого процесса Галилея доносчик Томмазо Каччини, доминиканский патер, выступавший против Галилея в церкви Санта Мариа Новелла во Флоренции, отвечая на вопрос инквизиции, каково отношение Галилея к Церкви, показал: «Многие считают его добрым католиком; другие считают его подозрительным в делах веры, ибо говорят, что он очень дружен с сервитом фра Паоло, получившим громкую известность в Венеции за свое нечестие, и говорят, что до сих пор они ведут переписку»⁴⁵. Фра Паоло или Паоло Сарпи, знаменитый венецианский историк и естествоиспытатель (1552–1623), был действительно близким другом Галилея, – Галилей называл его «отцом и учителем». Сарпи вел обширную переписку с учеными Европы – Фр. Бэконом, Гуго Гроцием, Вьета и др. Когда Павел V отлучил венецианцев от Церкви, Сарпи выступил с полемическими сочинениями против папы. Ему же принадлежит «История Тридентского собора»,

⁴³ Opere, XI, 171–172 (письмо от 13 августа 1611 г.).

⁴⁴ См. выше.

⁴⁵ Допрос Каччини от 20 марта 1615 г. (Opere, XIX, 309–310).

проливающая свет на многие закулисные его стороны. Вот почему Сагредо был прав, предупреждая Галилея, переселившегося во Флоренцию: «Весьма озабочивает меня также, что Вы находитесь в таком месте, где высоко стоит авторитет друзей Берлинцоне (т.е. иезуитов)»⁴⁶. Действительно, переселение Галилея из Падуи оказалось для него роковым.

3

Перейдем теперь к самой борьбе между Галилеем и его противниками. Мы видели, что Галилей уже давно был сторонником теории Коперника, хотя долго и не решался выступать с открытой ее защитой. Но какова ни была его тактика, он никогда не считал, что теория Коперника – лишь удобная фикция, в чем уверял автор предисловия к сочинению Коперника, протестантский пастор и математик Андрей Осиандер. По мнению Галилея, это анонимное предисловие могло быть написано лишь книгопродавцем, чтобы облегчить распродажу книги, т.к. без подобного предисловия большинство могло бы принять ее за «фантастическую химеру»⁴⁷. Приблизительно тогда же Галилей писал Пьеро Дини: «Желание уверить, будто Коперник не считал истинным движение Земли, по моему мнению, могло найти отклик лишь у того, кто его не читал»⁴⁸.

Мы видели также, что научная деятельность Галилея началась с механики и физики. На этой почве он впервые столкнулся с аристотеликами, в этой области началась ломка аристотелевской физики. Именно в атмосфере физических и технических занятий крепло у Галилея убеждение, что физика неба не отлична от физики Земли, что существует единая физика космоса, вопреки учению аристотеликов о качественной разнородности Земли и неба. Галилея не столько интересовало математическое упрощение и уточнение планетных движений (что всегда могло быть интерпретировано в смысле удобной фикции), сколько доказательство качественной однородности Земли и неба. Такое доказательство позволило бы установить связь между Землей и небом и найти здесь, на Земле, физическое подтверждение теории Коперника.

Убеждение в однородности Вселенной уже в начале XVI в. высказывал Леонардо да Винчи: «Вся речь твоя, – пишет он в своих заметках, – должна привести к заключению, что Земля – звезда, почти подобная Луне»⁴⁹. «Кто стал бы на Луне, когда она вместе с Солнцем под нами, тому эта наша Земля с стихией воды казалась бы играющей роль ту же, что Луна по отношению к нам»⁵⁰. Позднее Бруно решительно и твердо защищал учение о множественности миров, о существовании множества земель, подобных нашей. И вот, когда Галилей впервые, незадолго до переезда в Флоренцию, посмотрел на Луну через свою зрительную трубу, он нашел подтверждение подобных гениальных догадок. 30 января 1610 г. он писал Белизарио Винта, статс-секретарю тосканского герцога: «Я уже убедился, что Луна – тело во всем подобное Земле, и частично показал уже это светлейшему нашему синьору»⁵¹. С необыкновенной простотой и реализмом описывает Галилей в другом письме лунные

⁴⁶ Opere, XI, 170.

⁴⁷ Opere, V, 361 («Considerazioni circa l'opinione Copernicana», относимые издателями к 1615 или началу 1616 г.).

⁴⁸ Opere, V, 298 (письмо от 23 марта 1615 г.).

⁴⁹ См.: Леонардо да Винчи. Избр. произведения. Т. I. М.–Л., 1935. С. 193.

⁵⁰ Там же. С. 199.

⁵¹ Opere, X, 280.

кратеры, перенося на небо привычные земные образы: «Там видны в точности те же явления света и тени, которые дает на Земле огромный круглый амфитеатр, или, лучше сказать, которое дала бы провинция Богемия, если бы ее равнина была совершенно округлой и была бы опоясана совершенной окружностью высочайших гор»⁵². Установление факта, что Млечный путь – скопление множества звезд, неизмеримо расширило границы Вселенной. Спутники Юпитера показывали, что Земля не является привилегированной планетой, единственно имеющей спутника. Более того – у Земли одна Луна, а у Юпитера их целых четыре. Фазы Венеры давали блестящее подтверждение теории Коперника, т.к. они объяснимы лишь при условии, что Венера движется вокруг Солнца. «То обстоятельство, что этих фаз не наблюдалось у “внутренних планет” Венеры и Меркурия, представляло сильнейший аргумент в руках противников Коперниковой системы и наибольшие затруднения для сторонников ее. Последние старались объяснить отсутствие фаз Венеры тем, что Венера имеет свой собственный свет»⁵³. Наконец, в пятнах на Солнце Галилей увидел новое очевидное доказательство системы Коперника. Наблюдения над пепельным светом Луны приводили его к заключению, уже ранее высказанному Леонардо да Винчи: что этот свет – отраженный свет Земли. Казалось бы, Галилей мог быть доволен. Он долго ждал момента, когда сможет выступить с доказательствами, которые заставят умолкнуть всякие возражения, поставив людей лицом к лицу с очевидностью и разумом. Но в этом именно была его ошибка: подобно бессмертному Дон Кихоту Сервантеса, он никогда не видел своего противника, мерил его «на свой аршин». «Звездный вестник»⁵⁴, содержащий первые основные телескопические открытия Галилея, вызвал целую полемическую бурю, и эта буря не только не утихла, но привела к «первому процессу» Галилея в 1616 г.

Галилею чрезвычайно не хотелось переходить на почву богословия, на почву толкования текстов Библии. Противники все более вынуждали его к этому⁵⁵. В письме к Бенедетто Кастелли от 21 декабря 1613 г. Галилей весьма четко определил свою основную точку зрения: «Поскольку Писание во многих местах не только может быть, но и необходимо должно быть истолковано в смысле, отличном от кажущегося значения слов, мне думается, что в спорах о природе Писанию следует предоставлять последнее место, в самом деле, Священное Писание и природа одинаково происходят от божественного Слова, первое – являясь внушением Духа Святого, а вторая – будучи послушнейшей исполнительницей предначертаний Божиих. И поскольку, кроме того, в Писании многое говорится применительно к разумению всяко-

⁵² Opere, X, 275 (письмо от 7 января 1610 г. из Падуи к Антонио де' Медичи).

⁵³ Выгодский М.Я. Указ. соч. С. 40–41. Сам Галилей пишет о значении своего открытия так: «Эти явления не оставляют никакого сомнения в том, каково движение Венеры, и с абсолютной необходимостью приводят к выводу, в согласии с положениями пифагорейцев и Коперника, что Венера движется вокруг Солнца, вокруг которого, как вокруг центра, кружатся и все прочие планеты» («Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti, comprese in tre lettere scritte all' illustrissimo signor Marco Velseri Linceo»). Roma, 1613. – Opere, V, 99).

⁵⁴ «Siderius nuncius», впервые напечатанный в Венеции в 1610 г., перепечатан в Opere, III, 51–96. На русский язык переведены небольшие отрывки в книге: *Галилео Галилей. Звездный вестник. Разговоры о двух великих мировых системах. Рассуждения о двух новых учениях в механике (избранные места)* / Сост. Я.И.Перельман. Л., 1931 (приложение к журн. «Вестник знания»). См.: С. 9–13.

⁵⁵ Такова, например, явно вынужденная попытка истолковать текст Псалма: «В Солнце положи селение свое» (Пс. 18, 5). В письме к Пьеро Дини от 23 марта 1615 г. Галилей пишет: «Слова Псалма могут иметь тот смысл, что Бог положил в Солнце селение Свое (Deus in Sole posuit tabernaculum suum) как в знатнейшей обители всего чувственного мира» (Opere, V, 303).

го человека в смысле, отличном от абсолютной истины (если судить с точки зрения буквального значения слов) и, наоборот, поскольку природа неумолима и неизменна и ничуть не заботится о том, будут ли доступны человеческому усвоению скрытые ее причины и образ ее действия, ибо она никогда не преступает пределы законов, на нее наложенных, – очевидно, что те из природных действий, которые ставит перед нашими глазами чувственный опыт, или о которых мы убеждаемся посредством неопровержимых доказательств, отнюдь не следует подвергать сомнению, ссылаясь на места Писания, по буквальному своему значению как будто и не согласные с ними, ибо не всякое речение Писания имеет такую же принудительную силу, какое имеет любое из действий природы»⁵⁶. Иначе говоря – «если Писание и не может заблуждаться, тем не менее может иногда заблуждаться тот или иной изъяснитель и толкователь его»⁵⁷.

В приведенных словах не столько важна религиозная окраска тезиса о «книге природы», сколько защита автономии научного опыта от посягательств Церкви. Подлинный смысл слов Галилея о роли Писания и опыта при истолковании природы уясняется из смелого заявления, сделанного в письме к герцогине Христине: «Если бы для того, чтобы убрать из мира это мнение и эту теорию, было бы достаточно зажать рот одному человеку, как думают, быть может, те, кто, измеряя чужой ум своим собственным, считают невозможным, чтобы такое мнение могло существовать и находить приверженцев, тогда сделать это было бы очень легко. Но дело обстоит не так. Ибо для того, чтобы исполнить подобный приговор, было бы необходимо не только запретить книгу Коперника и писания других авторов, следующих тому же учению, но следовало бы наложить запрет на всю науку астрономии, и, кроме того, воспретить людям смотреть на небо, дабы они не видели Марса и Венеры то в большой близости к Земле, то в большом удалении от нее, с такую великою разницей, что Венера оказывается в 40 раз большей в одном случае, чем в другом, а Марс – в 60 раз большим, и дабы та же самая Венера не представляла взору то круглой, то серпообразной, с тончайшими рогами, и дабы люди не произвели многие другие чувственные наблюдения, которые никоим образом не могут быть согласованы с Птолемеевой системой и вместе с тем являясь солиднейшими аргументами в пользу системы Коперниканской»⁵⁸.

Галилей был убежден, что очевидность чувств и очевидность разума заставит замолчать всех врагов нового учения. Ради этого он сдержанно и тактично отводил «аргументы от Писания», которые не были решающими в его глазах. Но когда он был вынужден доказать свою точку зрения до конца, то здесь против него вооружились все его теологические противники. Католическая Церковь прекрасно поняла, какие губительные для нее следствия влечет за собой тезис Галилея. Пятый Латеранский собор (1512–1517), а позднее Тридентский собор (1545–1562) запретил кому бы то ни было толковать Писание в смысле, который расходится с «единодушной точкой зрения всех Святых Отцов по данному вопросу»⁵⁹. Иными словами толкование библейского текста предопределялось «святоотеческими текстами», а прерогатива толковать и те и другие должна была принадлежать исключительно клиру. По Галилею выходило, что отныне толкователи Писания должны слушаться толкователей природы, принося свое толкование к толкованию ученых.

⁵⁶ Opere, V, 282–283. Почти дословно то же – в письме к герцогине Христине (Opere, V, 316).

⁵⁷ Opere, V, 282.

⁵⁸ Opere, V, 328.

⁵⁹ На постановления этих соборов ссылался враг Галилея доминиканец Каччини (Opere, XIX, 308).

В начале 1633 г., когда сгущались тучи второго процесса, Галилей полупириронически писал своему почитателю юристу Диодати в Париж: «Из надежных источников я слышу, что отцы иезуиты создали впечатление в первоверховных головах, будто моя книга возмутительна и более опасна для Святой Церкви, нежели писания Лютера и Кальвина»⁶⁰. В этом была своя правда, т.к. если Лютер и Кальвин провозгласили право каждого читать Библию на родном языке и толковать ее помимо посредства иерархии, то Галилей самым решительным образом заявил о праве ученого читать «книгу природы», более того – требовал, чтобы толкователи Библии считались с толкованиями астрономов и физиков.

Католические писатели потратили много напрасного труда на доказательство того, что Галилей был осужден Церковью за свое «богословствование», а не за свою науку. Их доводы опровергаются следующими немногими строчками приговора инквизиции от 22 июня 1633 г.: «Ты навлек на себя сильное подозрение в ереси со стороны Святой Инквизиции тем, что держался учения ложного и противоречащего Священному и божественному Писанию и верил в него, а именно, что Солнце является центром для Земли и что оно не движется с Востока на Запад, и что Земля движется и не является центром мира»⁶¹. Учение о движении Земли никогда не было и не будет вопросом богословским, так же, как Галилей не был богословом (разве только помимо своей воли, в спорах с теологами).

Совершенно неправильно также изображать Галилея как «добротого католика», стремившегося указать Церкви наиболее правильный для нее путь, убедить ее не держаться устаревших взглядов. Галилей был и остается реформатором науки, а не реформатором религиозным. Достаточно посмотреть, какое малое значение имеет в его глазах Библия по сравнению с природой, достаточно вчитаться в стиль его произведений, как в зеркале отражающий стиль классического итальянского Возрождения. Галилей добивался признания коперниканского учения со стороны Церкви не в интересах Церкви, а в интересах науки. Признание должно было обеспечить свободное распространение коперниканской теории. В «национальном издании» опубликовано письмо Галилея к Пьеро Дини от 23 марта 1615 г., которое при первом взгляде кажется письмом «верноподданного католика» и которое на деле является письмом ученого, страстно желающего возвестить новое учение *inibi et orbi*, показать его во всей очевидности. «Я занимаюсь сведением воедино всех аргументов Коперника, доводя их до ясности, доступной многим, там, где они теперь весьма трудны, и добавляя к ним все новые и новые соображения, всегда основанные на наблюдениях неба, на чувственном опыте и на сопоставлении природных действий, чтобы принести их затем к стопам Церковного Пастыря и на непогрешимый суд Святой Церкви, дабы она дала им то применение, которое покажется нужным ее верховной мудрости»⁶².

Галилей начинает здесь с своих заветных мыслей: «ясность, доступная многим (*chiarezza intelligibile da molti*)», «наблюдения неба, чувственный опыт, сопоставление природных действий (*osservazioni celeste, esperienze sensate, incontri di effetti naturali*)». Ложно-смиренная концовка не вяжется с началом, т.к. утверждал там же Галилей, нельзя запретить людям смотреть на небо⁶³

⁶⁰ Opere, XV, 25.

⁶¹ Текст приговора помещен в Opere (XIX, 405).

⁶² Opere, V, 300.

⁶³ Ср. выше: «Следовало бы... воспретить людям смотреть на небо».

и нельзя идти против очевидности, а если это так, решение Церкви в глазах великого ученого predetermined и не может зависеть от произвола «Верховного Пастыря».

На секретном заседании конгрегации инквизиции от 17 мая 1611 г. было вынесено решение: «Посмотреть, не встречается ли в процессе доктора Чезаре Кремонини имя Галилея, профессора философии и математики»⁶⁴. Венецианец Кремонини, защитник науки от посягательств теологии, противник Римской курии, обвиненный ею в атеизме, не был, как известно, выдан инквизиции из-за отказа венецианских властей. Паоло Сарни, защитник Венецианской республики от посягательств папской власти, был, как мы знаем, близким другом Галилея. На фоне деистических и галликанских тенденций времени только и могут быть поняты взгляды Галилея, «венецианца по духу».

Трагедия Галилея была в том, что он не видел своих противников такими, какими они были. Он полагал, что его противники замолчат перед очевидностью. Он не подозревал, что можно замалчивать очевидное. Любопытнейшим примером такого замалчивания является сочинение «Очень короткий поход против Звездного Вестника», написанное Мартином Горки, бездарным астрологом-астрономом, близким к крупному болонскому астроному Маджини, стороннику системы Тихо Браге. «Почему математики не видят четные новые планеты? – спрашивает Горки. – Опять укажу здесь причину: потому, что не могут их видеть – ибо их нет на небе»⁶⁵. И дальше он поясняет: «Так же, как я знаю, что в небесах – Бог Триединый, в теле моем – душа моя, так я знаю, что весь этот обман происходит от отражения»⁶⁶. Тот же самый Горки писал Кеплеру: «Свидетели мои – превосходнейшие и благороднейшие доктора Антонио Роффени, ученейший математик Болонской Академии [Маджини] и многие другие, которые вместе со мною весьма часто производили наблюдения на небе в ту же ночь 25 апреля в присутствии самого Галилея. Все они признали, что инструмент обманывает. Тогда Галилей замолчал и 26 числа, в день Луны, печальный ушел рано поутру от блестящего синьора Маджини; и не принес ему благодарности за все милости, будучи преисполнен бесконечных размышлений оттого, что выдавал басни за истину. А синьор Маджини приготовил Галилею почетное угощение, пышное и изысканное. Так жалкий Галилей со своею трубою отбыл из Болоньи 26 числа»⁶⁷. Горки, видимо, был просто мошенником, ибо в том же цитированном латинском письме к Кеплеру он приписывает по-немецки: «Ich hab das Perspicillum als in Wachss abgestochen, dass niemandt weiss, und wen mir Gott wieder zue Hauss hilft, will ich fiel ein pessers Perspicillum machen als der Galileus»⁶⁸.

В отличие от большинства других своих сочинений Галилей написал свой «Звездный вестник» по-латыни, желая сделать его доступным для всех ученых Европы⁶⁹. Но не один Горки отнесся скептически к новым открытиям. Иезуиты, несколько позднее приступившие сами к телескопическим наблюдениям, на первых порах встретили наблюдения Галилея насмешливо. Художник Лодовико Чиголи писал Галилею из Рима 1 октября 1610 г.: «Сре-

⁶⁴ Opere, XIX, 275.

⁶⁵ Martini Horky Brevissima peregrinatio contra Nuncium Sidereum. Mutinae, 1610. Перепечатано в Opere, III, 1, 127–145 (см. с. 138).

⁶⁶ Ibid. P. 141.

⁶⁷ Opere, X, 343 (письмо от 27 апреля 1610 г.).

⁶⁸ «Я сделал точно восковой слепок с трубы, о чем никто не знает, и когда Бог приведет быть мне опять дома, я сделаю гораздо лучшую трубу, чем у Галилея» (указ. письмо, с. 343).

⁶⁹ В письме к Беллизарио Винта от 30 января 1610 г. (Opere, X, 280–281) Галилей называет этот трактат уведомлением, которое он адресует «всем философам и математикам».

ди прочих, глава всех [ученых иезуитов Collegium Romanum], Клавий сказал одному моему другу о четырех звездах⁷⁰, что смеется над этим, и что следовало изготовить трубу, которая бы сначала их сделала, а потом показала»⁷¹.

А между тем разве не убедительным было то, что показывала труба Галилея? Неприсязательный венецианский летописец простодушно и колоритно рассказывает, как он вместе с семью другими почтенными венецианцами смотрел 21 августа 1609 г. в трубу Галилея с высоты кампанилы Сан Марко: «Приложив к трубе один глаз и закрыв другой, каждый из нас отчетливо видел не только берег Фузины и Маргера, но за ними Кьоджу и Тревизо, вплоть до Конельяни, колокольню и купол с фасадом церкви Санта Джустина в Падуе; можно было различить тех, кто входили и выходили из церкви Сан Джакомо ди Мурано; видно было, как люди садятся и высаживаются из гондолы у переправы около Коллина, в начале Рио де⁷ Верьери, и много других мелочей видели мы в лагуне и городе, поистине удивительных»⁷².

И тем не менее упрямый Мартин Горки писал: «Здесь, на Земле труба творит удивительные вещи, а на небе обманывает, ибо некоторые неподвижные звезды кажутся двойными»⁷³. Горки и болонские ученые видели четырех спутников Юпитера, но не хотели признать их существование. Как ни диким кажется нам теперь такое поведение, но объяснимо для профанов в эпоху, когда становилась все более популярной «оптическая магия», ставившая целью физическими средствами обмануть зрителя⁷⁴. Но против открытий Галилея ополчились и ученые аристотелики Пизы. «Как громко ты бы расхохотался, – писал Галилей Кеплеру, – если бы услышал, что выдвинул против меня в Пизе в присутствии великого герцога пресловутый философ тамошнего университета, старавшийся логическими аргументами, точно магическими заклинаниями, низвести и отозвать новые планеты с неба»⁷⁵. Галилей говорит и о других философах того же университета, которые не пожелали видеть ни планет, ни Луны, ни трубы, «с упорством аспиды». «И подобно тому, как он затыкает уши, так они закрыли глаза от света истины»⁷⁶. Галилей кончает письмо тонко и тактично, одновременно подчеркивая свою близость к великому германскому ученому и свое настойчивое желание продолжать ночные небесные наблюдения вопреки всему: «Однако наступает ночь и не позволяет мне больше быть с тобою. Будь здрав, ученейший муж, и люби меня по-прежнему»⁷⁷. К чести Падуанского университета профессора его отнеслись, несмотря на свой внешне консервативный аристотелизм, с большим вниманием к открытиям Галилея, нежели пизанцы. Галилей писал Беллизарио Винта: «На собрании всего университета я настолько все разъяснил каждому и каждого удовлетворил, что наконец те самые главные ученые, которые были злейшими противниками и оспаривателями мною написанного, увидели,

⁷⁰ То есть о спутниках Юпитера.

⁷¹ *Opere*, X, 442. Тот же самый Чиголи несколько позднее остроумно пропагандировал открытия Галилея. Чези писал Галилею 23 декабря 1612 г.: «Синьор Чиголи божественно расписал свод в Капелле его святейшества в Санта Мария Маджоре и как верный преданный друг под изображением Святой Девы написал Луну такую, какую Вы ее открыли, – с зубчатыми гребнями и островками» (*Opere*, XI, 449).

⁷² Antonio Priuli Cronaca (выдержка приведена в *Opere*, XIX, 587).

⁷³ *Opere*, X, 343.

⁷⁴ Подобные оптические фокусы имеются в изобилии в «*Magia naturalis*» неаполитанца Джамбатиста делла Порта (ум. в 1615 г.). Несколько позднее им много внимания уделяли иезуиты Афанасий Кирхер, Каспар Шотт и др.

⁷⁵ *Opere*, X, 423 (= *Kepler. Opera omnia*. Т. II. P. 457–458).

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Там же.

что дело ими проиграно, и вынуждаемые совестью или необходимостью все-народно заявили, что не только убеждены, но готовы защищать и поддерживать мое учение против любого философа, который осмелился бы нападать на него»⁷⁸. Как ни преувеличено Галилеем единодушие падуанцев (возможно, ему хотелось накануне переезда во Флоренцию подкрепить свои позиции в глазах герцога ссылкой на авторитет одного из старейших университетов), доля истины в этом рассказе есть.

Таким образом, уже первые споры, разгоревшиеся вокруг «Звездного вестника», показали, что убедить людей, не желающих видеть, – не легко. Для Галилея новые открытия были наглядным неопровержимым доказательством новой системы мира потому, что он освещал их светом своей всепроницающей мысли. Говоря о механике Галилея, Лагранж пишет: «Открытие спутников Юпитера, фаз Венеры, солнечных пятен и т.д. требует лишь телескопа и усидчивости. Напротив, нужен был исключительный гений для того, чтобы применить законы природы в явлениях, всегда находящихся перед глазами, но объяснение которых тем не менее всегда ускользало от изысканий философов»⁷⁹. Если продолжить мысль Лагранжа, придется признать, что гениальность нужна была не только там; она нужна была и для того, чтобы приметить законы природы в новооткрытых явлениях. Флорентийский перипатетик Франческо Сицци был прав до известной степени, утверждая: «Все, что существует в небе, мы постигаем не благодаря чувствам, а силою самого разума, и почерпаем знания о том, благодаря вмешательству рассуждения»⁸⁰. Нужно было *уметь* прочесть показания чувств, а это именно не могли или не хотели противники Галилея. Именно то же имеет в виду знаменитое высказывание Галилея о книге природы: «Философия написана в той величайшей книге, которая находится открытой перед нашими глазами (я разумею вселенную), но понять ее нельзя, если сначала не научиться понимать язык и изучить буквы, которыми она написана. Написана же она на математическом языке и буквами ее являются треугольники, круги и прочие геометрические фигуры, без посредства которых невозможно по-человечески понять ни слова; без них – лишь тщетное кружение в темном лабиринте»⁸¹.

Как бы то ни было, открытия и сочинения Галилея не убедили «толпу глупцов», умевших читать книги человеческие и не умевших читать книгу природы. В пылу споров Галилей обращает свой взор к новому аргументу: к приливам и отливам моря. Механическая теория Галилея исходила из предположения о суточном и годовом движении Земли: в одну половину суток оба движения складываются, в другую – вычитаются. Вода не в состоянии быстро следовать за такой сменой скоростей, отсюда – смена приливов и отливов. Галилеевская теория неверна, согласно этой теории должна была бы быть одна смена прилива и отлива в сутки. Но для Галилея она имели особую притягательную силу. Это был аргумент, заимствованный из «земной» физики, аргумент, устанавливавший давно искомую связь между физикой неба и физикой Земли. С этим же связаны его догадки о происхождении пассатов.

Нетрудно видеть из всего сказанного, что в астрономических занятиях Галилея красной нитью проходила одна мысль: теория Коперника не есть удобная фикция, а выражение объективной истины; эта теория определяет

⁷⁸ Opere, X, 349.

⁷⁹ *Lagrange. Mécanique analytique*. Nouv. éd. Paris, 1811. T. I. P. 221–222. Ср.: Gino Loria. *Galileo Galilei*. 2-da edizione aumentata. Milano, 1938. P. 107–108.

⁸⁰ «Διάφορα astronomica, optica, physica», напечатанная в Венеции в 1611 г., перепечатана в Opere, III, 1, 201–250 (см. с. 225).

⁸¹ Opere, VI, 232.

место Земли во Вселенной и тем самым место земной физики: физика Земли, как ничтожной части мироздания, не отлична от физики всего мироздания, или «неба» по терминологии перипатетиков. Уже в спорах о новой звезде 1604 г. проявилось это стремление Галилея связать физику Земли с физикой неба. Как видно из одного письма, относящегося к январю 1605 г., Галилей не довольствовался тем, что наблюдения новой звезды заставили отнести ее к «высшим областям неба», значительно более высоким, чем «подлунная сфера» (некоторые аристотелики, исходя из учения о неизменности небесной материи, хотели видеть в этой звезде явление подлунного мира). Для Галилея это вещь «простая, очевидная и общеизвестная». Его интересует больше «состав и возникновение» звезды (*la sua sustanza et generatione*)⁸². По мнению Галилея, мы имеем дело с земными испарениями, воспламенившимися в далеких звездных пространствах. В данном случае интересны не столько правильность или неправильность гипотезы, сколько убеждение, что небесная материя качественно не отлична от земной, что земные испарения достигают неба. Неслучайно говорит Галилей в том же письме, что «эта его фантазия влечет за собой или, вернее, выдвигает вперед величайшие следствия и заключения»⁸³. Вольвиль полагает, что в данном случае Галилей имел в виду опять-таки Коперниканскую систему мира⁸⁴.

4

Последующие открытия при помощи зрительной трубы дали новые разительные подтверждения теории Коперника и физической однородности неба и Земли. То, о чем грезил Джордано Бруно, стало явью. Но эти открытия не убедили приверженцев рутины и старины. Тогда в научном творчестве Галилея появилась новая тема – приливы. Основные идеи теории он изложил уже в 1616 г. в форме письма к кардиналу Алессандро Орсини⁸⁵. В 1621–1623 гг. он начинает писать большую работу о системе Коперника в форме диалога, сводя воедино все аргументы за и против. Центральное место в ней должна занять теория приливов⁸⁶. 23 сентября 1624 г. Галилей писал Чези: «Если Земля неподвижна, невозможно, чтобы имели место приливы и отливы; а если Земля движется теми движениями, которые уже были приписаны ей, необходимо, чтобы приливы и отливы имели место со всеми особенностями, которые в них наблюдаются»⁸⁷. «Диалог о приливах и отливах» был закончен к 1630 г. и в 1632 г. был напечатан под иным заглавием: «Диалог о двух величайших системах мира Птолемеевой и Коперниковой». Это тот диалог, который послужил поводом ко второму процессу в 1633 г. и который решил трагическую участь Галилея.

Цель диалога диаметрально противоположна той, которую хотели бы поставить перед Галилеем его цензоры. Бенедетто Кастелли передает интересный разговор, имевший место в Риме в присутствии кардинала Франческо Барберини. Речь зашла о морских приливах, и Кастелли упомянул, что Галилей сочинил «удивительное рассуждение» об этом предмете. Кто-то из

⁸² Opere, X, 134.

⁸³ Opere, X, 135.

⁸⁴ Указ. соч. Т. I. С. 217.

⁸⁵ «Discorso del flusso e refluxo del mare» (Opere, V, 371–401).

⁸⁶ Это видно из того, что в 1624 г. Галилей называет свой диалог «Диалогом о приливе и отливе» (Opere, XIII, 235).

⁸⁷ Opere, XIII, 209.

присутствующих заметил, что Галилей предполагает в своей теории движение Земли. Тогда Кастелли, вынужденный к защите, «ко всеобщему удовлетворению» разъяснил, что Галилей не утверждает это движение как истину, а только доказывает, что «если бы движение Земли было истинным, то по необходимости должны были бы иметь место прилив и отлив». Когда гости разошлись, кардинал долго беседовал с Кастелли наедине и сказал, что, как ему кажется, предположение о движении Земли влечет за собою утверждение, что Земля есть звезда, а это противоречит «богословским истинам». Кастелли и здесь успокоил кардинала, уверив его, что Галилей доказывает совершенно обратное и что, по его доказательствам, Земля – не звезда. Кардинал заявил: «Галилей должен это доказать, а все остальное сойдет»⁸⁸. «Диалог о двух величайших системах» вышел, подобно книге Коперника, с уверением, что теория движения Земли излагается как гипотеза. Но нельзя было скрыть то, что составляло жизненный нерв книги, что было делом всей жизни Галилея.

«Диалог о двух величайших системах мира» в сущности представляет собою четыре диалога, происходящие в разные дни и потому имеющие в тексте заголовок: «день первый», «день второй» и т.д. Основная тема первого дня – опровержение перипатетического тезиса о качественной разнородности Земли и неба, защита представления о единой физической закономерности, царящей во Вселенной. «Второй день» посвящен доказательствам суточного движения Земли, «третий день» – ее годовому движению, четвертый, последний день – теории приливов и отливов; в этих явлениях Галилей, как мы уже сказали, видел важнейшее доказательство как суточного, так и годового движения Земли, доказательство, которое он приберег к концу в качестве окончательного неотразимого аргумента.

Особенно характерен для «физицизма» Галилея «второй день». Сальвиати, выразитель мыслей автора, говорит здесь о суточном движении Земли: «Доказательства, приводимые по этому вопросу, – двоякого рода. Одни имеют в виду земные явления, без всякой связи со светилами, а другие почерпаются из видимых движений этих светил и из наблюдений над небесными явлениями. Доказательства Аристотеля по большей части почерпнуты из окружающих нас предметов, а прочие он оставляет астрономам; потому будет хорошо, – если и вам так кажется, – исследовать сначала те, которые почерпнуты из земных опытов, а потом мы рассмотрим доказательства второго рода»⁸⁹. Галилей излагает вслед за тем в свое время широко популярные аргументы против движения Земли, восходящие к Аристотелю и Птолемею. Все эти аргументы – физические, теснейшим образом связанные с общей теорией движения, т.е. с механикой, или еще точнее – динамикой. Перечислим их: а) камень, брошенный с вершины башни, должен был бы отклоняться к Западу при наличии суточного движения Земли, подобно тому, как свинцовый шар, брошенный с вершины мачты, должен при движении корабля падать не к подножию этой мачты, а отклоняться в сторону, противоположную движению корабля; б) равным образом, тело, брошенное по вертикали вверх, например, ядро, вылетевшее из пушки, должно будет вернуться не в исходную свою точку, а в другую, более западную; в) при стрельбе из пушки в восточном и западном направлении движение ядра в первом случае должно складываться с движением Земли, а во втором из него вычитаться, потому эффект в обоих случаях должен быть разный; г) облака и птицы, парящие в воздухе, должны казаться земному наблюдателю относимыми к Западу; д) при

⁸⁸ Письмо Кастелли Галилею от 9 февраля 1630 г. (Opere, XIV, 78).

⁸⁹ Opere, VII, 151.

движении Земли должен ощущаться ветер, подобный тому, который дует в лицо всаднику, скачущему на коне; е) центробежная сила разбросала бы во все стороны с поверхности Земли скалы, постройки, целые города. Таковы основные аргументы противников, которые формулирует сам Галилей, придавая новую наглядную форму мыслям, восходящим к античности. Образы артиллерийских ядер и бросаемых с высоты башни предметов неслучайны. Они не только напоминают нам о практических исканиях самого Галилея и о легендарных опытах на Пизанской башне. Они свидетельствуют, что новая механика, возникавшая под влиянием вновь явившихся практических запросов и потребностей, была той основой, на которой создавалась и новая физическая картина Вселенной. Ответить на аргументы противников Галилей мог двояко: либо экспериментированием, либо философской ломкой привычных основ традиционной (перипатетической) механики. Он делал и то, и другое. Но второй момент, принципиальный или философский, должен был занять в его аргументации главное место. Различие абсолютного и относительно-го движения, философское обоснование той механики, которую после Эйнштейна принято называть «классической», «галилее-ньютоновской» механикой – вот существо рассуждений «второго дня». Именно здесь мы встречаем знаменитое описание каюты корабля, в которой летают мухи, мотыльки и другие мелкие летающие животные, каюты, где стоит большой сосуд с водою и плавающими в ней рыбками, и где, наконец, по каплям стекает вода из одного сосуда в другой⁹⁰. «Вы не заметите ни малейшего изменения во всех названных явлениях, – заключает Галилей, – и ни по одному из них вы не сможете узнать, движется ли корабль или стоит на месте». Мысль о различии относительного и абсолютного движения, заявления о том, что воздух и находящиеся в нем облака движутся вместе с Землею, что камень, бросаемый с мачты движущегося корабля, обладает движением этого корабля, высказывались уже Джордано Бруно⁹¹. Но Галилей пытался придать им большую систематичность. Они становятся звеном в общей цепи его рассуждений об основах динамики. В этих рассуждениях – та своеобразная гносеология Галилея, которая позволяла ему осмыслить новую систему мира.

Типичным примером является анализ падения камня с высоты башни. Отправной точкой в данном случае является различие «подлинного» и относительного или воспринимаемого движения. Галилей говорит, что в случае движения Земли камень, падающий с вершины башни, должен описать длинную линию *CI* (приводится чертеж), но из всего этого движения ощутимой и наблюдаемой окажется только та его часть, к которой непричастны ни мы, ни башня, т.е. в конечном итоге движение камня вдоль стен башни⁹². Галилей доказывает затем, что дуга *CI* равна дуге *CD*, т.е. что камень движется «не более и не менее, чем если бы он оставался на вершине башни». Все это в глазах Галилея должно служить подтверждением, что всякое движущееся тело «на самом деле (*realmente*)» движется «простым круговым движением»⁹³. Наоборот, прямолинейным движением «природа никогда не пользуется»⁹⁴. Галилей отверг аристотелевское различие небесного и земного, тяжелого и легкого, и многие другие антитезы аристотелевской физики. Но он сохранил аристотелевское представление о естественности кругового движения. В «Диалоге

⁹⁰ Opere, VII, 212.

⁹¹ См. в особенности «*La Cena de le ceneri*», день третий (в 1-м томе *Opere italiane*. Bari, 1907–1909).

⁹² Opere, VII, 198–199.

⁹³ Opere, VII, 192.

⁹⁴ Opere, VII, 193.

о двух системах мира» ему еще неизвестен закон инерции в его окончательном виде. Тело, получившее толчок, стремится сохранять равномерное движение не по прямой, а по кругу, по линии, точки которой одинаково удалены от центра. Галилей приходит к этому в результате следующего рассуждения: идеальный шар движется равномерно-ускоренным движением вниз по наклонной плоскости, равномерно-замедленным – вверх по наклонной плоскости, а следовательно, не будет испытывать ни ускорения, ни замедления там, где не будет спуска (*declivita*) и подъема (*acclivita*), т.е. на такой поверхности, все части которой одинаково отстоят от центра. Увлеченный своим представлением о естественности и изначальности кругового движения, Галилей недооценил законов Кеплера, согласно которым орбиты планет – эллиптические, а не круговые.

Историческое значение Галилея в том, что вопрос о движении Земли он поставил как вопрос физико-механический и своими исследованиями в области механики заложил основу для последующего создания небесной механики Ньютона. Галилей никогда не занимался коллекционированием наблюдений ради наблюдений. Галилей – наблюдатель и экспериментатор – оставался пытливым философом, умевшим схватить принципиальное и главное. Он не всегда правильно оценивал наблюдения. Нельзя, однако, забывать, что в его время техника экспериментирования не достигла еще той точности, которая позволила бы получить нужные результаты. В своих «Беседах о двух новых науках» Галилей, например, предложил в принципе вернуть и остроумный способ определения скорости света. Сигнализация при помощи фонарей не могла дать результатов. Но в принципе мысль была правильной: способы Рёмера (1675–1676) и Физо (1679) по существу восходят к галилеевской идее⁹⁵.

Можно сказать больше: в некоторых случаях точнейшие данные только затруднили бы Галилею создание той цельной и огромной картины, которая явилась плодом широкого научного синтеза. Рассуждая о падении тел на пlyingем корабле, Сальвиати спрашивает аристотелика Симпличо: «Делали ли вы когда-нибудь опыт с кораблем?» Симпличо простодушно отвечает: «Нет, не делал; но я вполне уверен, что те авторы, которые на него ссылаются, прилежно его рассмотрели». Сальвиати смело заявляет тогда: «Всякий, кто такой опыт произведет, обнаружит, что опыт показывает совершенно обратное тому, что написано. А именно, он покажет, что камень всегда падает в ту же самую точку корабля, стоит ли последний на месте или движется сколь угодно быстро. Стало быть, поскольку относительно Земли справедливо то же, что и относительно корабля, из постоянного падения камня по отвесу к подножию башни нельзя сделать никакого вывода о движении или покое Земли».

Тем не менее примерно через 50 лет, в 1679 г. Ньютон обратил вновь внимание на возможность почерпнуть доказательство движения Земли из отклонения падающих тел от вертикали. Вопрос был поставлен в совершенно новом разрезе, на основе ясно сформулированного закона инерции. Тело, находящееся над поверхностью Земли, обладает большей скоростью, нежели тело, находящееся на самой поверхности ее, т.к. такое тело описывает большую дугу; благодаря инерции, оно сохраняет эту большую свою скорость, почему должно при падении отклоняться к Востоку (а не к Западу, как полагали противники коперниканцев). Опыты, произведенные Гуком, не дали результатов по причине незначительной высоты падения. Первые более успешные опыты

⁹⁵ Ср. об этом лекцию Э.Маха «О скорости света» (Популярно-научные очерки. СПб., 1909. С. 43–56).

относятся лишь к 1792 г. (Гульельмини) и 1804 г. (Бенценберг)⁹⁶. Предположим, что такие опыты были бы произведены в эпоху Сальвиати-Галилея. Они только поколебали бы его спокойную уверенность, помешали бы созданию «макроскопической» картины мира. Но не будем забывать, с другой стороны, что без механических исследований Галилея, без создания новой динамики не могла бы явиться самая мысль о постановке подобных опытов.

Таким образом, уровень экспериментальной техники не всегда позволял координировать наблюдения с философским принципиальным развитием научных основоположений. Временами создавался разрыв между ними, наблюдения вставлялись не в тот контекст. Но даже в этих случаях Галилей оставался проницательнейшим физиком. Так, например, пусть неправомерны выводы, которые Галилей делал из своих наблюдений над приливами, пусть эти наблюдения неполны; Вольвиль правильно указывает, что целый ряд замечаний Галилея, касающихся колебательного движения воды, нашел свое полное подтверждение в наблюдениях, сделанных гораздо позднее. Другой пример – замечания Галилея о пассатах. Флорентийский ученый не располагал достаточными данными об этих ветрах; он высказывал предположение, что в больших океанах воздух образует встречное движению Земли течение, с Востока на Запад. Правильная теория пассатов была создана лишь через 100 лет Джорджем Хэдли, и в настоящее время явление пассатов рассматривается как один из доводов в пользу движения Земли. Как ни далеки догадки Галилея от действительного положения вещей, принцип нащупан им правильно; существует прямая идейная преемственность между догадками Галилея и констатацией того, что течение воздуха от полюса к экватору должно испытывать отклонение к Западу под влиянием суточного движения Земли. Характерно, что и в данном случае внимание Галилея было привлечено физическим аргументом.

5

Книга «Диалог о двух величайших системах мира» была запрещена, Галилей был вынужден отречься от своего учения. И тем не менее до конца жизни внимание его влеклось к тем же темам, и не случайно на склоне своих дней он расспрашивал своего венецианского друга теолога Миканцио, противника Римской курии, о подробностях приливов в лагунах Венеции⁹⁷. Воскликание Галилея «А все-таки она движется!» – легенда, но эта легенда оправдана всею жизнью великого ученого. Можно даже указать яркую аналогию этой легенды в письмах Галилея. Задолго до второго процесса, когда только еще разгорались споры о новооткрытых спутниках Юпитера, антропоцентрически и геоцентрически ограниченные астрологи, противники Галилея, ссылались на то, что в мироздании не нужны никому невидимые планеты, не влияющие на Землю (астрологические влияния обычно мыслились обуславливаемыми светом). Отвечая на подобные возражения, Галилей в письме к Пьеро Дини от 21 мая 1611 г. выдвигает четко определенный материалистический тезис: «Смешно думать, что предметы природы начинают существовать тогда, когда мы начинаем их открывать и понимать». «Выходит, – пишет Галилей, – что когда в доме сиятельнейшего и светлейшего мар-

⁹⁶ См.: Wolf R. Handbuch der Astronomie, ihrer Geschichte und Literatur. Band I. Zürich, 1891. S. 546.

⁹⁷ См.: Opere, XVII, 271 e 286 (письмо Галилея от 30 января 1638 г. и ответ Миканцио от 13 февраля того же года).

киза Чези, моего господина, я увидел изображения 500 индийских растений, нужно было либо утверждать, что они – вымысел, отрицая их существование в мире, либо утверждать, что даже если они существуют, они не нужны и излишни, поскольку ни я, ни кто-либо из присутствовавших не знал их качеств, свойств, действий». Вся аргументация Галилея сконцентрирована в одной замечательной фразе: «Итак, если кто-нибудь считает эти планеты излишними, бесполезными, ненужными миру, пусть начинают процесс против природы, или Бога, а не против меня, который здесь не причем, а я до сих пор ни на что другое не претендовал, как только на то, чтобы показать, что планеты эти существуют на небе и кружат собственными движениями вокруг светила Юпитера»⁹⁸. По существу в этой фразе – вся квинтэссенция «E pur si muove!». Спутники Юпитера движутся вопреки всему. Больше того: Галилей гениально предвосхитил сущность будущего своего процесса. В глазах Галилея подобный процесс направлен не против него, а против природы: «muovane pur lite contra la natura o Dio». *Natura o Dio* – характерный для Галилея оборот, который нельзя понимать разделительно (либо против природы, либо против Бога). Галилей часто употребляет оба выражения одно вместо другого⁹⁹. Таким образом, существо мысли Галилея в том, что подобный процесс – процесс против непреложных законов природы, против разума и чувственной очевидности.

В наши задачи не входил анализ деятельности Галилея-физика, и потому образ Галилея очерчен неполно. Необходимо, однако, в заключение еще раз подчеркнуть, что борьба Галилея за новую астрономическую систему органически связана с его борьбой за новую физику. Вполне прав Скиапарелли, когда пишет: «Греки знали так же, как и мы, три комбинации движений, называемых у нас системами Птолемея, Коперника и Тихо... Но им недоставало опоры здоровой физики... Кеплер со своими законами не мог бы устранить возможность защищать неподвижность Земли, если бы Галилей и Ньютон не явились вслед за ним и не создали бы физику, более надежную, чем та, которая дотоле господствовала в школах»¹⁰⁰.

⁹⁸ Исключительно яркое письмо к Дини, содержащее приведенные выше отрывки, помещено в *Opere*, XI, 105–116. Нелишне привести здесь в оригинале всю только что цитированную фразу: «Tal che se pure alcuno gli reputa superflui, inutili et oziosi al mondo, muovane pur lite contra la natura o Dio, et non contro di me, che non ve ne ho che fare nulla, ni sin qui ho preteso altro che il mostrare, loro essere in cielo, et di movimenti proprii raggirarsi intorno alla stella di Giove».

⁹⁹ Особенно наглядным примером является часто цитируемое место из «Диалога о двух величайших системах», где говорится то о Боге, то о природе, сообщающей движение Юпитеру: «la natura... si serva del farlo muover», дальше: «figuriamoci aver Iddio creato il corpo, v. g., di Giove, al quale abbia determinato di voler conferire una tal velocità etc.», еще дальше: «si che non abbia potuto la natura contribuire al corpo di Giove, subito creato, il suo moto circolare, con tale e tanta velocità» и т.д. (*Opere*, VII, 45).

¹⁰⁰ *Schiaparelli G. I precursori di Copernico nell' antichità* [1873]. См. его *Scritti sulla storia della astronomia antica. Parte prima. T. I. Bologna, 1925. P. 434.*

ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

Е.В. Петровская

К ОПРЕДЕЛЕНИЮ СОБЫТИЯ

Попытаемся, хотя бы в первом приближении, реконструировать логику прочтения Жан-Франсуа Лиотаром понятия события у И. Канта. Набросок этого понятия можно обнаружить в «Споре философского факультета с юридическим», второй части «Спора факультетов», опубликованного как отдельное произведение в 1798 г. Как мы увидим, событие будет состоять в непосредственной связи с возвышенным, проблемой, которая для Лиотара является одной из центральных. Надеюсь, что в какой-то мере прояснится, чем обусловлен этот интерес.

Итак, вопрос, который предстоит решить, сводится к тому, находится ли род человеческий в постоянном движении к лучшему и если да, то каким образом это возможно. Ситуация осложняется рядом обстоятельств. Во-первых, человеческий род и прогресс к лучшему суть объекты идей, не имеющих прямых изображений. Во-вторых, подразумевается тот фрагмент человеческой истории, который относится к будущему, а стало быть, искомое подтверждение (по Лиотару – «фраза»¹) является в своей основе предсказующим. Не будем забывать, что и историю будущего времени, согласно Канту, «невозможно представить»².

Чтобы приблизиться к решению задачи, необходимо искать опыт, но только особый. Следует переключиться с интуитивно данного (*Gegebene*) на то, что Кант назовет *Begebenheit*, а именно событием. Лиотар приводит вариант определения этого события, которое в рукописях именуется *Ereignis*: «действие, само себя отдающее». Оно, подчеркивает Лиотар, также является «действием освобождения, *сдачей* (*une donne*), если угодно...»³. Особенность данного события заключается в том, что оно всего лишь *указывает*, что человечество способно быть «причиной своего движения к лучшему» и одновременно его же «творцом»⁴. Говоря точнее, *Begebenheit*, высвобождающее себя в человеческую историю, указывает на причину, действие которой остается «без определения во времени»: речь идет о свободной причинности, о будущих деяниях наделенных свободой существ. Поэтому сказать, когда именно событие произойдет – «произойдет ли это в моей жизни и будет ли оно дано мне в опыте» – не представляется возможным⁵.

Лиотар заостряет внимание на том, что *Begebenheit* – никак не причина прогресса, но всего лишь *знак* такового. Согласно Канту, «исторический знак» указывает сразу в трех временных направлениях: «*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*» подразумевает функции воспоминания,

¹ Lyotard J.-F. *Le Différend*. P., 1983. P. 236.

² Кант И. Спор факультетов // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 7. М., 1994. С. 95.

³ Lyotard J.-F. *Op. cit.* «Сдача» употребляется в значении правил карточной игры.

⁴ Кант И. Указ. соч. С. 101.

⁵ Там же.

показа и предвосхищения. Следовательно, с помощью *Begebenheit* свободная причинность сможет обрести свое «изображение» в настоящем, будущем и прошлом. И все же – как понимать это неординарное событие?

Нетрудно догадаться, что с таким событием у Канта связана Великая французская революция, воплощающая республиканский идеал. Однако связана лишь по касательной. Ибо событием не может быть ни отдельное деяние, позволяющее толковать его по-разному, ни даже историческое преобразование масштаба революции. В игре великих преобразований, замечает Кант, «открыто» проявляет себя лишь образ мышления зрителей и заявляет во всеуслышанье о таком всеобщем и вместе с тем бескорыстном их сочувствии играющим на одной стороне против играющих на другой, что такая партийность может оказаться опасной и очень навредить им; это доказывает (своей всеобщностью), что человеческий род в целом обладает характером, и – (своим бескорыстием), что этот характер, по крайней мере в задатках, морален; и он не только позволяет надеяться на продвижение к лучшему, но уже сам по себе есть таковое, насколько это возможно для него в данный момент»⁶. Революция «духовно богатого народа», происходящая на глазах Канта и его современников, с равным успехом может победить или потерпеть поражение, но несомненно то, что она «находит в сердцах (*in den Gemütern*) всех зрителей (не вовлеченных в эту игру) равный их сокровенному желанию отклик, граничащий с энтузиазмом, уже одно выражение которого связано с опасностью и который не может иметь никакой другой причины, кроме морального начала в человечестве»⁷.

Лиотар напоминает нам о том, что энтузиазм является модальностью чувства возвышенного. Воображение стремится обеспечить непосредственное изображение идеи разума (целое выступает объектом идеи). И хотя ему это не удастся и оно сталкивается со своей ограниченностью, воображение вместе с тем обнаруживает и свое назначение, а именно достижение соответствия с идеей разума через достойное ее изображение. В результате этого прерванного отношения мы испытываем чувство уже не к объекту природы, но «к идее человечества в нашем субъекте»⁸. Под чувством Кант здесь подразумевает уважение. Впрочем, это верно и для любого чувства возвышенного: примирить субъект с объектом невозможно, зато «наладка» наших познавательных способностей становится вполне наглядной.

Правда, приходится признать, что в случае возвышенного внутреннего примирения не происходит. В нем удовольствие переплетено с неудовольствием, а целесообразность определяется через ее отсутствие: «...неудовольствие в отношении необходимого расширения воображения до соответствия с тем, что в нашей способности разума безгранично, а именно с идеей абсолютного целого, стало быть, нецелесообразность способности воображения все же для идей разума и их порождения представляются целесообразными <...> и предмет воспринимается как возвышенный с чувством удовольствия, которое возможно лишь посредством неудовольствия»⁹.

Итак, воображение, даже при наибольшем его расширении, не в состоянии изобразить объект, который мог бы подтвердить или «реализовать» идею. Отсюда боль, связанная с неспособностью представить. Однако к боли примешивается наслаждение. Это наслаждение обусловлено тем, что даже самое великое в природе (включая как человеческую природу, так и есте-

⁶ Кант И. Спор факультетов. С. 102.

⁷ Там же.

⁸ Кант И. Критика способности суждения. СПб., 1995. С. 194.

⁹ Там же. С. 196.

ственную историю человечества, выраженную в великих революциях, поясняет Лиотар), даже самое великое, что природа имеет для нас, является «малым в сравнении с идеями разума»¹⁰. Так обнаруживается непреходящее значение идей, несоразмерность их с любым изображением, но вместе с тем и назначение субъекта, «наше» назначение, которое и состоит в том, чтобы по части идей превосходить все, что может в принципе изображаться.

Энтузиазм – это предельная форма возвышенного. Попытка представления не только терпит неудачу, вызывая вышеуказанное напряжение, но и как будто переходит в свою противоположность. Составляемое в этом случае изображение в высшей степени парадоксально: Кант называет его «чисто негативным», или своеобразной «отвлеченностью», необычно определяемой им через «изображение бесконечного»¹¹. Кант даже приводит пример такого «возвышенного места» из иудейской книги законов: это известная заповедь «не создавай себе кумира». Только ею, по мнению Канта, можно объяснить энтузиазм, с которым иудеи «в период расцвета своей жизни относились к своей религии, когда они сравнивали себя с другими народами...». «То же самое, – продолжает Кант, – можно сказать и относительно представления о моральном законе и задатках моральности в нас». Для такого отвлеченного способа изображения требуется лишь одно – чтобы воображение было «безграничным»¹².

Крайне болезненное наслаждение, каковым является энтузиазм, есть не что иное, как аффект, сильное (или, по-другому, бурное) движение души. В этом качестве он «слеп» и «не может вызвать удовольствия разума»¹³. Более того, энтузиазм сопоставим с безумием, когда воображение «безудержно»¹⁴. Однако он безусловно предпочтительней «мечтательности», которая граничит с сумасбродством. Здесь воображение «не знает правил», это укоренившаяся и застарелая «болезнь». Энтузиазм же – «преходящая случайность, которая иногда поражает самый здравый рассудок». И если мечтательность, этот томный аффект, делает душу «фантастической», т.е. верящей в положительное изображение, когда таковое отсутствует (душа питаема иллюзией сродни трансцендентальной), то энтузиазм, по Лиотару, «ничего не видит», или, скорее, видя то, что видеть нечего, связывает его с неизобразимым¹⁵. Кант заключает, что хотя этически энтузиазм как отклонение заслуживает порицания, «эстетически энтузиазм возвышен, так как он есть напряжение сил через идеи, вызывающие такой порыв души, который действует гораздо сильнее и длительнее, чем побуждение, получаемое от чувственных представлений»¹⁶.

Таким образом, историко-политический энтузиазм также граничит с безумием; будучи патологической вспышкой, он не оправдан этически, поскольку этика, требуя свободы от каких-либо мотивирующих страстей, допускает лишь тот «апатичный пафос», сопровождающий долг, каким выступает уважение. Однако, заявляя о себе периодически, энтузиастический пафос сохраняет эстетическую силу, он есть «энергетический знак»¹⁷. Беско-

¹⁰ Кант И. Критика способности суждения. С. 194.

¹¹ Там же. С. 209.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 207.

¹⁴ Там же. С. 210.

¹⁵ Там же. С. 208; Lyotard J.-F. Op. cit. P. 239. Лиотар посвящает энтузиазму и отдельное одноименное исследование, которое выходит в свет через три года после публикации «Распри» (Lyotard J.-F. L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire. P., 1986).

¹⁶ Кант И. Критика способности суждения. С. 207.

¹⁷ Lyotard J.-F. Le Différend. P. 240.

нечность идеи, поясняет Лиотар, притягивает к себе все прочие способности и производит «энергичный аффект», характеризующий возвышенное. Душа испытывает то, что Кант называет волнением, сравнивая его с «быстро сменяющимся отталкиванием и притяжением одного и того же объекта»¹⁸. Это своего рода волнение на месте: расположенное над «бездной» (т.е. над чрезмерным для воображения), оно ни к чему не ведет, не позволяет совершить перехода. Именно таким образом настроены «сердца» (*Gemüt*) зрителей Французской революции.

Очевидно, что великие перемены вроде Французской революции не являются возвышенными сами по себе. Скорее, по характеру предмета они напоминают те картины физической природы, которые вызывают в зрителе чувство возвышенного («...природа именно в своем хаосе или в своем самом диком и лишенном всяких правил беспорядке и опустошении, если только видны величие и мощь, сильнее всего вызывает в нас идеи возвышенного»¹⁹). Возвышенное лучше всего определяется через неопределимое, или «бесформенность»²⁰: «...возвышенное в природе <...> можно рассматривать как целиком лишенное формы или фигуры...»²¹. То же должно распространяться и на революции, а также иные исторические преобразования: в них явлено то, что лишено фигуры и формы в исторической человеческой природе. С этической точки зрения они не подлежат одобрению.

Неудивительно, что *Vegebenheit*, которому предстоит стать историческим знаком, находится только на стороне публики, наблюдающей за зрелищем великих преобразований. На сцене, среди самих актеров, интересы чистого морального разума и требование, исходящее от идеи республиканского порядка, тесно переплетены с обычными страстями и системой эмпирической каузальности. Зрители-нации, образующие арену, где и разворачивается действие, не могут, напротив, быть заподозрены в том, что за открытым выражением их симпатий стоят эмпирические интересы – ведь они рискуют пострадать от рук своих по большей части абсолютистских правительств. Их энтузиазм выступает эстетическим аналогом чистого республиканского рвения. К тому же вполне может быть так, что деятельность французских революционеров направлена не только на утверждение политической конституции на основании единственно законного правления народа, но и на установление всемирного гражданского общества в условиях всеобщего мира. В этом случае неважно, что действия революционеров ограничены французской национальной сценой и что сторонние наблюдатели, согласно Канту, не имеют «ни малейшего желания в них участвовать»²².

Сочувствие зрителей не назовешь по-настоящему участием. По Лиотару, однако, оно стоит куда большего, ибо в этом случае чувство возвышенного распространяется на все национальные арены. Потенциально оно является всеобщим. Но правила этой всеобщности имеют особый характер – в отличие от когнитивной фразы (от познавательных суждений) чувство возвышенного судит в отсутствие правил. Впрочем, как и у чувства прекрасного, у него есть свое *a priori*: это не правило, которое является всеобщим признанным, но такое, которое лишь *ожидает* этой всеобщности. Такая «приостановленная», «неопределенная» всеобщность – не имеющая применения и в некотором отношении владельца – связана с эстетическим суждением; Кант

¹⁸ Кант И. Критика способности суждения. С. 194.

¹⁹ Там же. С. 184.

²⁰ Там же. С. 185.

²¹ Там же. С. 213.

²² Кант И. Спор факультетов. С. 104.

определяет ее как «*sensus communis*» или «идею *общего для всех* (*gemeinschaftlichen*) чувства». Для него это способность суждения, «которая в своей рефлексии мысленно (*a priori*) принимает во внимание способ представления каждого другого»²³. Это общее – по Лиотару, «общинное» (*communautaire*) – чувство не гарантирует, что «каждый *будет* согласен с нашим суждением, а говорит, что он *должен* согласиться»²⁴. Это всего лишь «идеальная норма», «неопределенная норма»²⁵. Таким образом, если энтузиазм зрителей служит доказательным *Begebenheit* для фразы, утверждающей, что человеческий род шествует к лучшему, то объясняется это тем, что энтузиазм как чистое эстетическое чувство подразумевает общее чувство и вызывает к такому консенсусу, который есть не более чем *sensus*, чувство «неопределенное», однако же «законное». Словом, речь идет о «чувственном» (эмоциональном) предвосхищении республики.

Какие выводы можно сделать из предложенного рассмотрения? Во-первых, безусловно, обращает на себя внимание статус сообщества. Как показывает Лиотар, в кантовской эстетике всеобщность, связанная с прекрасным и возвышенным, является лишь идеей сообщества, для которой доказательств, т.е. каких-либо прямых изображений, в принципе не существует. Не опосредованное понятием, сообщество вызывается к жизни с помощью одного лишь чувства – в той мере, в какой последнее может разделяться *a priori*. Стало быть, сообщество уже присутствует как вкус, хотя и не достигает уровня рационального консенсуса. Думается, такое понимание сообщества, выводимое Лиотаром из «Критики способности суждения», перекликается с онтологией сообщества в интерпретации одного из его главных теоретиков Жан-Люка Нанси.

Во-вторых, Лиотар отводит первостепенное место возвышенному, этой области гетерогенного, при истолковании события. Именно потому, что чувство возвышенного образует «аффективный парадокс»: это публичное и разделяемое группой чувство того, что нечто бесформенное указывает на потустороннее опыта, – именно поэтому данное чувство выступает «как бы изображением» идеи гражданского общества и даже всемирно-гражданского целого, а следовательно, и идеи морали, причем там, где идеи эти не могут быть изображены, а именно в опыте. Так, по Лиотару, возвышенное становится знаком²⁶. Как мы помним, этот знак только указывает на свободную причинность, однако в отношении фразы, постулирующей прогресс человечества, он обладает доказательной силой, поскольку наблюдающее человечество уже должно было пройти некий путь культурного прогресса, чтобы сформировать этот знак посредством своего «образа мышления» о Революции. (Напомню, что последней целью природы в лице человечества является как раз культура.) К этому можно добавить лишь то, что знак совпадает с невысказываемым, но выражаемым открыто в качестве чувства суждением народов о том, что прогресс существует.

Begebenheit, согласно Канту, остается событием, не определенным во времени и случайным²⁷. Этими двумя характеристиками выражается необходимо неопределенный переход от природы к свободе. Иначе говоря, Революция и патологический аспект чувства, вызываемого ею, поставлены в открытую, но несомненную связь со стремлением к моральной идее абсо-

²³ Кант И. Критика способности суждения. С. 226.

²⁴ Там же. С. 178; Lyotard J.-F. Le Différend. P. 241.

²⁵ Там же.

²⁶ См.: Lyotard J.-F. Le Différend. P. 244–245.

²⁷ См.: Кант И. Спор факультетов. С. 105.

лютного блага, что является обратной стороной – отмеченной всеобщностью и бескорыстием – того же самого чувства. Объединение природы и свободы «по внутренним правовым принципам» по-другому можно назвать кантовской социально-политической утопией. Или тем, что составляет горизонт искомого философом прогресса.

В заключение позволю себе небольшой комментарий. Как можно удостовериться в событии, которое, по Лиотару, сингулярно и в силу этого непредставимо? По-видимому, только поставив себя в некоторое к нему отношение. Для Лиотара условием последнего является разделяемое чувство – оно и обеспечивает работу механизма узнавания. Но что именно «узнает» аудитория? Как из бесформенности, этого пустого знака события, появляется «исторический» знак? Рассуждая о фильме К.Ланцманна «Шоа», упоминание которого в данном контексте отнюдь не случайно (Лиотар посвящает многие страницы книги «Распря» осмыслению события Освенцима), Жак Деррида говорит о том, что сила фильма и вызываемых им эмоций состоит в сохранении следов, «фантомальных следов без изображения»²⁸. Дело не только в том, что в фильме показаны те, кто выжил (в основном жертвы концлагерей), и что в нем нет прямых изображений вспоминаемых ими событий. Само по себе это, бесспорно, очень важно, поскольку прямое изображение, подлежащее воспроизведению, наносит урон памяти и максимально отдаляет нас от события. Однако «прежде чем стать исторической, политической, архивной, – утверждает Деррида, – сила “Шоа” является... по существу кинематографической. Кинематографический образ позволяет самой вещи (свидетелю, который когда-то где-то говорил) быть не воспроизводимой, но производимой заново в ее “вот она сама”»²⁹. Непосредственность такого «вот оно», но без образимого присутствия, возникающая при каждом просмотре, и есть, согласно Деррида, сущность самого кино. В этом смысле оно является свидетельством чистого выживания.

Такого эффекта кино добивается с помощью образов и голоса, двух главных типов «квазиизображения» («quasi-présentation»³⁰). Именно эти «как бы изображения» (вспомним Лиотара) позволяют увидеть «вот он» мира, прошлое которого радикальным образом отсутствует. В этом смысле о том, что остается неизобразимым, они свидетельствуют через разрыв, можно сказать – на самом пределе звука и изображения. Что кино безусловно вызывает в нас при этом, это разделяемый сколь обширной, столь и анонимной зрительской аудиторией аффект. Мне думается, что возвышенное, отмеченное двумя основными признаками – гетерогенностью и сообщаемостью, – перемещается сегодня в область новых стремительно осваиваемых технологий. Похоже, что именно они, причем имманентным образом, находятся в согласии с событием. И если оно по-прежнему есть отголосок *Begebenheit* (в его конкретно-историческом истолковании), то речь может идти о выходе на историческую арену множественных и ранее неопознаваемых актантов. Это те другие, о которых мы всегда узнаем по косвенным знакам и чье вхождение в историю меняет образ наших мыслей.

²⁸ Derrida J. Le cinéma et ses fantômes // Cahiers du cinema. Avril 2001. № 556. P. 80.

²⁹ Ibid. P. 81.

³⁰ Ibid.

ОБЫДЕННОЕ ВОЗВЫШЕННОЕ (кино по Жан-Франсуа Лиотару)

В обширном наследии Ж.-Ф.Лиотара есть лишь один небольшой текст, посвященный кинематографу. Правда, сказать, что предметом статьи «L'acinema», опубликованной в 1973 г.¹, является кино, будет явным преувеличением. Скорее, кино здесь – определенная отправная точка для размышлений, связанных с иным типом образности, в которую погружена современность, а также попытка через кино подойти к философскому переосмыслению самой проблематики образа.

Тем не менее сегодня работа «L'acinema» воспринимается как одна из наиболее принципиальных во всем творчестве французского философа. Так произошло по нескольким причинам. Одной из наиболее важных среди них можно назвать публикацию в 80-е гг. прошлого века двухтомного исследования Жюль Делёза «Кино»², где давняя теория образа Анри Бергсона, изложенная последним в «Материи и памяти», благодаря обращению к кинематографу получает новую жизнь. Те образы, о которых писал Бергсон (образы-аффекты, образы-воспоминания, образы-действия), не просто обнаруживают себя в кино, но, скорее, кино оказывается той технологией, которая, говоря языком Делёза, актуализует их виртуальное существование. Кино у Делёза оказывается мощным средством переосмысления философской традиции, указанием на крайнюю непрочность оппозиций чувственного и рационального, восприятия и мышления. Образ оказывается именно в зоне неразличимости, где подобные оппозиции перестают действовать. Те образы, о которых пишет Делёз, оказываются за рамками представления, превышают его возможности, они – не изображения чего-то, но сама материя нашей жизни, в которой производится и иной тип восприятия, и иной тип мышления.

Но помимо делезианской интерпретации кинематографа, позволяющей отнестись к тексту Лиотара уже несколько иначе, поставив во главу угла тему экономики образа, существенную роль в нынешнем восприятии «L'acinema» играют и поздние работы самого Лиотара и, прежде всего, его «Лекции об аналитике возвышенного».

Ныне почти общим местом стало выделять в творчестве Лиотара отдельные периоды, кажущиеся почти независимыми друг от друга. Так, мы знаем самого раннего Лиотара с его квази-марксистской версией феноменологии, затем почти полтора десятилетия активной политической деятельности, после чего последовало возвращение к философии в книгах «Дискурс, фигура» и «Либидинальная экономика» (именно к этому периоду по времени примыкает и «L'acinema»). Затем появляется его самая знаменитая книга «Состояние постмодерна». Наконец, в конце жизни он пишет философско-политический трактат, который сам считает главной своей книгой – «Распря», и делает развернутый комментарий к нескольким параграфам по аналитике возвышенного из кантовской «Критики способности суждения». Действительно связь

¹ Lyotard J.-F. L'acinema // Lyotard J.-F. Des dispositifs pulsionnels. P., 1973.

² Первый том («Образ-движение») вышел в свет в 1983 году, второй («Образ-время») – в 1985-м. Перевод обеих книг на рус. яз.: Делёз Ж. Кино. М., 2004.

между очень влиятельной для 1970-х гг. книгой «Либидинальная экономика» и поздними работами на первый взгляд почти неощутима. Однако, как нам кажется, именно через текст о кино мы можем не только ее установить, но, что гораздо важнее, поставить важные вопросы, касающиеся осмысления современной ситуации.

Итак, обратимся непосредственно к тексту Лиотара.

Прежде всего, отметим, что через неологизм *Гасинета*, который можно перевести на русский язык как *акино*, Лиотар пытается обозначить тот пласт кинематографической образности, который обуславливает особую притягательность кинематографа и при этом постоянно вытесняется самим кинематографом. Речь идет о том в кино, что провоцирует желание его смотреть, невзирая на его «качество» как зрелища.

Понятно, что кино уже имеет свою историю, свои великие фильмы, своих великих режиссеров. Кроме того, кино стало индустрией. Однако Лиотара интересуют в кино те знаки, с помощью которых оно заставляет себя смотреть, или, другими словами, его интересуют фигуры, которые не помогают в повествовании, но, напротив, мешают ему³. Он определяет кино как «запись движений» актеров, камеры, света, цвета, фокуса, среди которых многие, будучи запечатленными на пленке, остаются исключенными из восприятия, поскольку не участвуют в создании формы зрелища. Именно через них он рассматривает течение фильма, а не через приемы повествования, которые требуют их не замечать или считать многие «движения» незначимыми. Вопрос, которым задается Лиотар: какова цена этого исключения? Какова цена того, что устраняются движения, несовместимые друг с другом в угоду общей форме, порядку целого? Он утверждает, что с приходом кино мы имеем совершенно особую технологию, в которой движение не исходит из некоторого порядка, не создается им, а само обуславливает порядок. Свою задачу он видит в реабилитации того хаоса видимых движений («пустяков», «мелочей»), которые постоянно подвергаются цензуре со стороны повествовательных форм. Фактически он пытается обнаружить кино в его избыточности, в том «лишнем», что сама индустрия кинематографа пытается устранить, но чем постоянно подпитывается... Именно там и проявляет себя «реальность» кино, в том, что культура разучила нас видеть, в том, что глаз перестал различать. Именно эти движения интересуют Лиотара: они составляют то, что он называет кино-письмом. Здесь уже видна та логика, которая будет во всей полноте предъявлена в его «Либидинальной экономике». Лиотар пытается сказать, что именно лишнее, то, что не участвует в режиме производство-потребление, и есть экономика желаний, возникающая всегда за рамками потребностей, обуславливающая не ценность объекта, а любовь к нему⁴. Так, он различает те движения, которые участвуют в «продуктивном процессе», когда они становятся результатом взаимодействий друг с другом, производя определенные формы-для-потребления (не важно, визуальные ли, нарративные ли), и «непродуктивные движения». Примером последнего для него является пиротехника.

³ В работе «Discourse, Figure» (1971) Лиотар устанавливает оппозицию между дискурсом, то есть определенным способом структуралистского понимания текста, и фигурой, отсылающей к феноменологии восприятия, непосредственно к зрению, к визуальным образам.

⁴ Здесь можно вспомнить книгу известного семиотика кино К. Меца «Воображаемое означающее. Кино и психоанализ», написанную несколькими годами позже и во многом инспирированную идеями Лиотара, где задача ставится прямо и недвусмысленно: задача, утверждает Мец, состоит вовсе не в том, чтобы понять, что такое кино; для понимания кино куда важнее вопрос: почему мы его любим?

Свою мысль Лиотар разъясняет на примере со спичкой. Спичка может участвовать в движении капитала по схеме: «товар-спичка» → «товар-рабочая сила» → «деньги» → «товар-спичка». Так происходит, когда спичка может быть потреблена, т.е. когда ее зажигают для освещения или для отопления. Но что происходит, когда ребенок зажигает спичку, чтобы *посмотреть* на огонь, зажигает ее снова и снова *для удовольствия*? Он получает удовольствие от самого движения (вспышка, свет, горение...), он вовлечен в удовольствие от чистой траты энергии, он участвует в некомпенсируемых потерях, в *непродуктивном движении*. Мы застаем его в ситуации чистой растраты энергии ради удовольствия. Интенсивность такого рода удовольствий Лиотар сравнивает с сексуальным наслаждением, особенно когда последнее никак не связано с продолжением рода. В таком наслаждении обнаруживают себя те же силы, импульсы внешнего, силы не просто непродуктивные, но даже разрушительные. Лиотар, вслед за Фрейдом, самого ребенка рассматривает как средоточие таких сил, через возврат к подобного рода движениям, имеющим свою особую семиотику – не знаков, но импульсов и аффектов. В пламени спички ребенок восхищается не просто светом или вспышкой, но в том числе и *диверсией*. Лиотар склонен усматривать в этом внутренний эротизм, связанный с фрейдовским «влечением к смерти», которое противостоит порядку «хороших» объектов, конституированных законом.

Таким образом, фейерверк как чистая трата энергии ради удовольствия становится базовым выразительным средством. И если не «главным из искусств», то, по выражению Т.-В. Адорно, «самым *правдивым*». В чем же состоит эта «правдивость» фейерверка? Прежде всего в том, что он оказывается на некоторой границе чувственности, где преодолевается эстетическая составляющая явления и открывается нечто иное, нечто беззаконное и непристойное – желание и удовольствие, исключенные из режима производства-потребления. Не случайно Лиотар пишет о своеобразном «пиротехническом императиве», который, по его мнению, представляет собой требование избыточности движения, нарушающего форму зрелища. Но помимо этого, такой императив вводит и своеобразную этику, совершенно поначалу неочевидную, поскольку приостанавливает любую систему производства, в том числе и производство «истины», «красоты» или «реальности», меняет на какое-то мгновение систему устоявшихся моральных стереотипов, систему ценностей, вводя интенсивность аффекта как то, что замещает сам объект потребления.

В «Либидинальной экономике» он использует для этого термин математической физики – *тензор*, пытаясь указать на ту функцию удовольствия, которая меняет саму нашу чувственность, участвует в постоянной трансформации вещей (и ценностей в том числе). Фактически, когда мы говорим о пиротехнике в терминах этики, то имеем в виду именно то, что она осуществляет минимальное (аффективное) смещение относительно наших представлений о морали, чувственности и... удовольствии в том числе. Этика оказывается здесь не на уровне знаков морали, а на уровне перцепции, она оказывается в том месте перцепции, где ценности подвешиваются или меняются. Можно сказать, что таким образом понимаемая этика – пиротехника ценностей, микро-сжигание норм морали.

Сам Лиотар об этом не пишет. Его интересует именно функционирование желания, выплески энергии удовольствия, энергии, для которой в существующей системе производства нет места. Однако, обращаясь к ки-

нематографу, пытаясь выявить особую область кинематографического удовольствия за рамками индустрии, идеологии и политики образов, в перверсивных потоках желания, он неизбежно ставит под вопрос эстетику фильма, а также структуры воображения и представления, поскольку все это, так или иначе, связано с «дисциплиной движений» (Лиотар), неявными нормами и соглашениями. Аффективные дозы (энергетические вспышки) любого кинематографического означающего (оптические эффекты, монтаж, свет, ракурс...) помимо *закона производства* несут в себе также и *закон возвращения того же самого*. В первом случае результатом становится фильм-объект, воспроизводящий посредством «хороших» форм некую реальность, утверждая закон сходства. Во втором же случае перед нами чистый повтор, возвращающий нас к тому, что не воспроизводимо, к «жизни бессознательных инстинктов» (Фрейд), утверждающих не имитацию реальности посредством изображений, а то, что имитации не поддается – аффект (например, удовольствие). Он не воспроизводим, но повторяем. Он имеет отношение не к присвоению, а к растрате. Для описания этого типа растраты, которую Лиотар напрямую связывает с фрейдовской «либидинальной разгрузкой», он использует понятие симулякра в том понимании, которое придал ему Пьер Клоссовски. Симулякр по Клоссовски – это некое изображение, которое имитирует не объект, а удовольствие (т.е. то, что имитации не поддается). В симулякре соединяется несоединимое, что позволяет ему прерывать вовлеченность в производство образов.

По сути, речь идет о том, что нечто, называемое «нашим удовольствием», таковым не является, а есть всего лишь потребность в воспроизводстве уже известного, потребность в опознании изображений, которые адресуются памяти глаза, облекаются в «хорошую форму», выступающую как синтез движений. Образ-удовольствие в отличие от удовольствия-от-изображения избыточен по отношению к любой форме и любому синтезу. Он никогда не может быть присвоен и освоен чувственностью, и в этом смысле он всегда *не наш*. Он участвует в разотождествлении желания и потребности, десубъективируя восприятие, указывая, что никакое «я» субъектом этого восприятия быть не может. Лиотаровское кино и есть тот постоянно исключаемый пласт кинематографа, где выходит на поверхность бессубъектное желание, не репрезентируемое, но постоянно повторяющееся, возвращающееся. Повтор, в отличие от воспроизведения, непосредственно связан именно с бессубъектностью желания, желания, которое мы не контролируем. Он имеет непосредственное отношение к аффектам (импульсам, влечениям), на которые наложен неявный запрет (социальный, моральный или какой либо еще), которые не участвуют в системе производства «нужных» («хороших», «ценных») объектов, но возвращаются к вещам ненужным, бессмысленным и, казалось бы, совершенно исключенным из экономики производства-потребления. Лиотар показал, что такое бессубъектное желание не только не противостоит экономике в ее марксистском понимании, но даже является ее условием. Он утверждает даже, что любая политическая экономия тензорна, т.е. экономика обмена, постоянного изменения стоимости утверждает процесс трансформации вещей. Такого рода трансформации, движение капитала – проявление потоков желания. Но, чтобы понять это, надо выявить различие между повтором неценного (действием желания) и системой воспроизводства, которое моментально стирает ситуацию повторения. Но само это стирание возможно именно потому, что вещей, которые не могут быть трансформированы энергией желания, не существует. То есть сама транс-

формация (тензор) в каком-то смысле предшествует капиталу, возникающему как возможность извлечения прибыли не из производства, а из трансформации вещей.

Вопрос, однако, состоит в том, почему именно кино становится местом, где желание высвобождается, где оно с наибольшей очевидностью проявляет себя? Уже из сказанного выше мы можем дать ответ такой: кино располагается в идеальной точке функционирования экономики образов, в точке неразличимости желания и капитала. Однако Лиотар, которого в «L'асинема» куда больше интересует сама возможность прикоснуться к материи желания, предлагает другой ответ. Он объясняет это тем, что кино соединяет в себе два несоединимых полюса: предельную подвижность изображений и нечто вроде ступора, оцепенения, возникающего в ситуации страха или наслаждения. То, что несовместимо для мышления, для либидинальной экономики, напротив, является необходимым условием.

Для прояснения ситуации неподвижности Лиотар обращается к практике *tableau vivant* (живых картин), где сохраняется лишь фантазматический план, никак не разрешаемый в конкретном движении, обнаруживающий свой эротический потенциал. Лиотар в качестве примера приводит практику *posing*'а, распространенную в публичных домах, когда женщина-объект отделена от зрителя, ее нельзя касаться, нельзя совершать с ней никаких действий, кроме приказаний о том, какую позу она должна принять. Это не просто вуайеризм, а ситуация отложенности, бесконечной отдаленности синтеза движений, когда эротизм не может разрешиться в каком-то конкретном продукте. Здесь важным является не потребление чужого тела, а сама ситуация, в которой объект-жертва оказывается в ситуации подвластной, унижительной, непристойной. Именно *непристойность* оказывается необходимой составляющей той невозможной цены, которую должно платить удовольствие, чтобы достигнуть перверсивного наслаждения.

Когда Лиотар описывает принцип обездвиженности *tableau vivant*, он оказывается удивительно близок тому, как понимает кинематограф Альфред Хичкок. Последний говорит о том, что логика кинематографа заключается в том, чтобы следовать правилу саспенса. Мы все прекрасно помним многие сцены в хичкоковских фильмах, которые замедляют действие настолько, что зритель оказывается в напряженном ожидании, в ситуации страха. Однако хичкоковский саспенс – это нечто большее, нежели элемент жанра триллер. Он есть принцип собирания разрозненных, бессмысленных движений (изобразительных, нарративных) в единой точке и без синтеза, в ситуации той неразрешимости, где открывается пространство аффекта. В рамках абсолютно жанрового коммерческого кино саспенс, понятый как принцип, открывает зону непристойного желания, прорывающегося через самые конвенциональные знаки. За вполне потребимыми изображениями, в которых нет ничего ужасного, своим кинематографическим саспенсом (обездвиживанием движения) Хичкок заново открывает *способность желания* в мире тотального потребления образов.

Хичкок является одной из ключевых фигур в концепции кино-образа Делёза. Его кинематограф прочерчивает границу между изображением и тем образами, которые непосредственно учитывают публику, образами-желаниями, образами-удовольствиями, тем, что Делёз называет «ментальными образами». Эти образы уже не внутри фильма, но между зрителем и экраном, между людьми. Саспенс – структура такого рода образов. Но в отличие от Делёза, Лиотара больше интересует не столько природа этих образов, сколько их политэкономия.

И здесь важно кратко затронуть другую важную для Лиотара тему, а именно – тему возвышенного, поскольку именно через возвышенное, как это ни странно, удастся установить важные элементы либдиальной экономики образа, реанимировать это понятие применительно к кинематографу и современной массовой культуре.

Дело в том, что те изменения, которые произошли в культуре и искусстве XX века, требуют заново задаться вопросом о месте возвышенного. Торжество массовой культуры словно отрицает саму эту категорию, превращая ее в привычный дискурсивный инструмент, от которого требуется только одно – нивелировать разрыв между современной культурой, ориентированной на бесконечное воспроизводство и потребление образов, и культурой классической с ее приоритетом индивидуальности, автора и его творческой способности и, прежде всего, способности воображения. Заимствуя из лексикона классической традиции категорию возвышенного, современная культурная индустрия фактически пытается сделать вид, что «индивидуальное творчество», «глубокая мысль», «высокое искусство» не просто историко-культурные стереотипы, но то, что позволяет и сегодня выносить эстетическое суждение, устанавливая иерархии, отделять «хорошую» форму от «плохой». Другими словами, «возвышенное» не просто перестало быть работающей категорией, проблематично стало даже и говорить о чувстве возвышенного, поскольку за ним уже закреплен бесконечный ряд культурных образцов, его конструирующих. Когда мы слышим о возвышенном, то чаще всего за этим стоит один из инструментов легитимации различия высокого и низкого в культуре, т.е. нерелексивного возвращения к тем ценностям, которые в современном мире оказываются по крайней мере под вопросом.

Среди двух категорий классической эстетики «прекрасного» и «возвышенного», которые со времен Эдмунда Бёрка составляют неразлучную пару, судьба «прекрасного» в искусстве была в фокусе постоянного внимания и теоретиков, и художников. Современная ситуация включения искусства в товарные отношения, сделавшая его частью культурной индустрии, позволила Адорно говорить о том, что, когда искусство сегодня производит «прекрасное» (непосредственно связанное с чувственным удовольствием от созерцания предмета), оно с неизбежностью производит китч⁵.

Но здесь как раз и возникает важный вопрос: а что происходит, когда в массовой культуре производится «возвышенное»? И возможно ли такое производство вообще? Можем ли мы указать место возвышенного в культуре, где само индивидуальное переживание, считавшееся долгое время необходимым условием возвышенного, оказывается практически утраченным?

Для ответа на эти вопросы необходимо вернуться к некоторым положениям, которые были развиты Кантом в его «Критике способности суждения», в отдельных разделах, посвященных аналитике прекрасного и аналитике возвышенного. Кант сразу же оговаривает, что рассматриваемые им прекрасное и возвышенное относятся не к чувствам или логическим суждениям, а к *способностям*, к способностям *изображения* и *воображения*. Прекрасное для него связано с формой предмета, возвышенное имеет отношение к бесформенному, к невозможному усилию удержания собственной конечности перед лицом бесконечности. В связи с этим прекрасное как чувственно схваты-

⁵ «Чувственная приятность, порой навлекавшая на себя различного рода кары и гонения со стороны сторонников аскетически-авторитарного образа жизни, в ходе исторического развития превратилась в явление, непосредственно враждебное искусству, – благозвучие музыки, гармония красок, нежность и изысканность речи, все это стало китчем и опознавательным знаком индустрии культуры» (Адорно Т.В. Эстетическая теория. М., 2001. С. 395).

ваемая форма включает в себе некоторую целесообразность, возвышенное же нецелесообразно, оно указывает на несоразмерность миру самих наших способностей изображения и воображения. Но можно говорить и шире – о способности представления, поскольку указанная несоразмерность возникает только в тот момент, когда мы сталкиваемся с непредставимым: либо с настолько грандиозным, что сама избыточность подавляет возможность схватывания формы (говоря словами Канта: «велико вне всякого сравнения»), либо со страхом и ужасом (а точнее со способностью души им сопротивляться), т.е. с переживанием невообразимого. Первое Кант называет математически возвышенным, и именно ему посвящает основные свои размышления, второе – динамически возвышенным, остающемуся в «Критике способности суждения» куда менее проясненным.

Именно своеобразная диалектика прекрасного и возвышенного как целесообразного и нецелесообразного позволяет Канту дать предельно лаконичное определение искусства как целесообразности без представления о цели. Однако именно эта диалектическая связь разрывается в XX столетии, когда прекрасное выступает в формах некоторой эмпирически данной «красоты», самым массовым производством изображений лишенной какой-либо отсылки к возвышенному. Так произведения классического искусства, будучи расстиражированными, невольно превращаются в китч.

Задача, которую решает Лиотар, – вернуться к проблематике возвышенного вне его связи с «прекрасным», рассмотреть возвышенное как указание на место несобственной аффективности (нечто, близкое кантовскому «общему чувству»), где способность желания оказывается в своеобразном вакууме, поскольку обнаруживает себя в ситуации отсутствия объекта желания. Это и есть тот самый ступор, обездвиживание движения самого желания, который Бёрк называл «ужасом». К этому же Кант максимально близко подходит именно в своих рассуждениях о динамически возвышенном, проявляющем в нас способность к сопротивлению силам, перед которыми мы бесконечно слабы. Он как раз и связывает это со *способностью желания* (в отличие от математически возвышенного, имеющего отношение к способности познания). Фактически для него возвышенное как способность желания предстает как некое единство эстетического и этического опыта, неразрывность аффекта и мышления, мышления и действия... Что как не знаменитый категорический императив характеризует это лучше всего – невозможное предписание, предписание поступка, на который никому никогда в его индивидуальном существовании не хватит сил. Именно это позволяет Лиотару говорить об этической составляющей возвышенного. Другими словами, если и говорить о «чувстве возвышенного», то следует признать, что мы имеем дело уже не просто с ощущениями или эмоциональными переживаниями, а с чем-то, что можно вслед за Левинасом назвать «этической перцепцией», лежащей в основании любых моральных форм. Все это приводит нас заново к вопросу: как возможно возвышенное «общего чувства»? А это уже почти прямо отсылает нас к кинематографу, массовой культуре, к миру медиа-образов.

Лиотаровское кино – это не просто письмо движений, это письмо, читаемое через аффективность «общего чувства».

Кино сохраняет некий неоприходуемый избыток – те «лишние», неконтролируемые, бессодержательные знаки, не отсылающие ни к какой уникальности, а воплощающие в себе предельную банальность, которые настолько ничемны и ничтожны, что их не касается механизм воспроизведения. Эти вечно презираемые знаки уже и не знаки в сосюрловском смысле. Сама ре-

ференциальная структура знака как универсального посредника подразумевает идею постоянного воспроизводства смысла, т.е. уже в самом знаке мы сталкиваемся с неким миметическим отношением, в котором в концентрированном виде содержится различие подлинника и копии, истины и лжи. И если где-то искать место возвышенного в массовой культуре, то именно среди этих неуникальных, нерференциальных знаков. Это те рассеянные моменты (бесформенного), которые притягивают нас и одновременно вызывают отторжение. Завораживают и раздражают. Это то, что заставляет зрителей постоянно смотреть телевизор и постоянно ругать то, что они смотрят. Возмущаться пошлостью, но ловить каждый момент ее появления на экране. Регулярно включать информационные и новостные передачи, зная при этом, что они лживы и манипулятивны...

Если ранние кинотеории пытались хоть как-то разобраться с этим эффектом почти наркотического воздействия образов, то относительно телевидения он почти не обсуждается, а в лучшем случае просто постулируется. Более того, риторика некоторых аналитиков и работников телевидения выглядит порой почти циничной, когда взывает к силам индивидов не смотреть то, что им не нравится, переключить канал, пойти почитать книжку... Но не смотреть невозможно именно потому, что образы, о которых идет речь, отмечают границу возможностей человека, его способности восприятия, понимания и воображения. То есть, сколь бы ничтожны, пошлы и непристойны ни были эти образы, они действуют по логике возвышенного, по логике «негативного удовольствия», в соответствии с которой индивид не в состоянии контролировать желание и является его заложником.

Интерпретируя кантовскую третью критику, Лиотар обращает внимание на эту видимость негативности, заключенную в самом чувстве возвышенного. Он говорит о возвышенном как «чистом избытке», через который мы получаем возможность проникнуть в иную эстетику с ее непосредственным бесформенным осмыслением своего «субъективного» состояния⁶. Аналитика возвышенного, по Лиотару, не просто отделена от суждения вкуса с его скрытой антиномичностью (редукция эстетического суждения), но отвергает саму способность воображения, мышления в понятельных формах, располагаясь на стороне аффекта. Но аффект этот уже не психологичен и не эмпиричен. Аффект возвышенного как раз преодолевает естественность того, что мы называем чувством.

Так, если через чувство прекрасного мы оказываемся в сообществе разделяющих тот или иной вкус, считающих именно это чувство предельным («естественным»), то чувство возвышенного, если и чувство, то такое, которое парадоксально ни с кем нельзя разделить, но при этом оно и не является «нашим», а указывает в сторону сообщества, которое мы еще не обрели. Через возвышенное мы оказываемся связаны с теми, с кем не готовы разделять общие чувства, иметь общий вкус, с теми, кого мы не понимаем...

Сегодня масс-медиа как нельзя лучше высвечивают эту ситуацию. С одной стороны, разного рода «возвышенные» слова, такие как «высокая культура», «великое искусство», «родина», «патриотизм», «мораль», «вечные ценности», сказанные с определенным пафосом, должны убеждать нас, что мы присутствуем при чем-то возвышенном. Эти и другие клише постоянно произносятся с телеэкрана, образцы высокого искусства и нравственности предстают в конкретных видимых формах, которые воспроизводятся вновь и вновь. С другой стороны, телевидение, помимо этого «производства возвы-

⁶ Lyotard J.-F. *Lessons on the Analytic of the Sublime*. Stanford, 1994. P. 53–54.

шенного», находится в постоянном режиме повтора образов, которые никак не участвует в производстве и воспроизводстве. Условно, этот пласт можно назвать «непристойным», но, употребляя это слово, важно уйти от оценочных коннотаций. Возвращаясь к введенному разделению между повтором и воспроизведением, мы можем сказать, что непристойное – невоспроизводимая обыденность. Это не только то, что шокирует, но все те явления, которые завораживают невозможным соединением банальности и а-моральности, открывающим внеморальность жизни вокруг нас. Непристойное – все то, что образует тот самый «избыток», бессодержательный и бесформенный, который ограничивает наши способности понимания, оценки, восприятия (а шире – воображения), открывая способность желания. Этот пласт образов, находящихся за рамками представления, но представляющих как вполне конкретные изображения. Мы их видим, но не можем вообразить. Потому-то эти образы существуют только в режиме повтора, оставаясь каждый раз аффективными, шоковыми (пусть это и микро-шоки), невоспроизводимыми. Более того, они обуславливают в том числе и воспитательную, моральную риторику, или, по крайней мере, одно здесь не отделимо от другого.

Одним из характерных примеров такого вторжения «экономики желания» может служить реалити-шоу, когда зритель вовлечен в абсолютную скуку обыденности, наблюдая за тем, что происходит «на самом деле». Зритель здесь оказывается захвачен вовсе не зрелищем, а ожиданием, возможностью появления того, за чем наблюдать не притало.

Итак, по Лиотару именно фасцинирующие и предельно абстрактные движения кинематографа, неоприходуемые индустрией (акино), обнаруживают критичность в отношении кино как культурного продукта, оказываясь своеобразной иллюстрацией к современному пониманию возвышенного.

Страх, оцепенение, ужас или удовольствие в рамках либидиальной экономики уже не эмоции, а телесные движения, в которых осуществляется *опустошение* чувственности. Вовлеченность зрителя тогда есть не что иное как соединение нереального (абстрактного) изображения с реальностью движения. Не случайно Лиотар видит в этом акино потенцию авангарда, который для него есть воплощение практики возвышенного в искусстве. Практика эта связана с открытием таких образов-изображений, которые сопротивляются воображению, представляя собой чистое потребление, потребление без возврата, без производства. Однако, концентрируясь на искусстве авангарда, имеющего дело с бессодержательностью изображения, Лиотар не замечает, что практически все, о чем он говорит, применимо и к массовой культуре, имеющей дело с избыточным производством изображений и с неявным запретом на воображение, реализуемом в легализации вытесненного из изобразительной культуры слоя непристойного. С этим непристойным принято бороться, отождествляя его с конкретными проявлениями пошлости и глупости. Между тем непристойное – более сложное явление. Это область на границе моральных норм и эстетических суждений, к которой причастен каждый. Это область не сознания и разума, но тела, телесных движений и реакций, в которых действует желание, сопротивляясь культурным регламентациям. Зритель продолжает смотреть раздражающую его передачу, поскольку способность познания уступает способности желания, явленного в негативном удовольствии. В этом смысле место пошлости и глупости (а шире – непристойного) обладает теми необходимыми свойствами, по которым его можно считать областью массмедийного возвышенного.

Можем ли мы говорить о морали пиротехники? Или о морали электричества? Вряд ли. Однако в отношении масс-медиа нам приходится говорить о своеобразной пиротехнике непристойного, которая выглядит как аморальная, но при этом несет в себе потенциал уже не столько иной эстетики, сколько иной этики. Непристойное не располагается на уровне суждений, оно реализуется в действии сил, в которых жизнь сопротивляется морали, ставшей вообразимой, воспроизводимой, ходульной, т.е. манипулятивной, а не действенной. И момент возвышенного, который обнаруживается в силах медийного непристойного, именно в том, что в нем фальсифицируется мир устоявшихся ценностей, вскрывается их технологическая составляющая, их способы контроля за обществом.

Именно коммуникативная избыточность придает кинематографическим и телевизионным клише специфические измерения – доверие ложному, вовлечение в неразумное. Речь идет не о вере в неправду, а об аффективной радости обмана (хорошо известной искусству), о ритмически повторяемых шоках, располагающихся в разрывах между стимулом и реакцией, разрывах, которые призвана восстановить логика причинно-следственных связей. Этики ложного и непристойного, таким образом, располагаются не в области суждения, а в той перцептивной зоне, где происходят постоянные отклонения от морального закона. При этом сама эта зона проявляет себя в неожиданных коммуникативных взаимосвязях, открывающихся, как показывает Лиотар, именно через возвышенное, где общность-в-образе обнаруживается с теми, с кем ты разделен социально, интеллектуально, политически.

ВОЗВЫШЕННОЕ В ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ ИСКУССТВА ПОСТМОДЕРНА: КОНЦЕПЦИЯ Ж.-Ф.ЛИОТАРА ДЛЯ ВЫСТАВКИ «НЕМАТЕРИАЛЬНОЕ»

...истинную возвышенность надлежит искать только в душе того, кто выносит суждение, а не в объекте природы.

*И.Кант*¹

Современность всегда идет рука об руку с потрясением основ веры и открытием присущей реальности недореальности – открытием, связанным с изобретением других реальностей. Что означает эта «недореальность»? ... одна вариация того же самого процесса ускользания реальности предшествует ницшевскому перспективизму: я узнаю ее в кантовской теме возвышенного.

*Ж.-Ф.Лиотар*²

Не выходя на авансцену, «нематериальное» обретается между видимым, осязаемым или слышимым: за ним угадываются технические новшества нашей эпохи.

*Т.Шапут*³

Выставке «Нематериальное» (*Les immatériaux*), проходившей в Государственном Музее Современного Искусства им. Ж.Помпиду в Париже с 28 марта по 15 июня 1985 г., предшествовала публикация в декабре того же года книги «Постмодерн в изложении для детей». Автором и книги, и концепции выставки был один человек – Жан-Франсуа Лиотар. Несмотря на то, что официально кураторство осуществляли двое – философ Ж.-Ф.Лиотар и директор Центра Технического Творчества Т.Шапут, именно Лиотару принадлежит идея выставки. Первоначально она должна была называться «Материалы, новое, творчество» и должна была показать, как новые технологии влияют на наше отношение к миру, знанию, культуре и искусству. Каким образом идея выставки «Нематериальное» соотносится с содержанием книги, и можно ли представить эту выставку как экспозицию философского концепта постмодерна?

«Нематериальное» и виртуальное: где заканчивается искусство?

В шестидесятых годах прошлого века, когда почти одновременно появилось несколько новых направлений – концептуализм, Ленд-Арт, перформанс, радикально изменилось понимание «произведения искусства». По определению Люси Липпард⁴, это было время «дематериализации» объекта

¹ Кант И. Критика способности суждения. М., 1994. С. 126.

² Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей. Гл. 1: Ответ на вопрос: «Что такое постмодерн?» / Пер. с фр. А.Гараджа. М., 2008. С. 23.

³ Шапут Т. «Вход в материю» / «Инвентарий» / Пер. с фр. Н.Смолянской.

⁴ Lippard L.R. The Dematerialisation of the Art Object from 1966 to 1972. Berkeley–Los Angeles, 1973.

искусства. Само название «Нематериальное» (*Immatériaux*) является своеобразным ответом на «дематериализацию». После того, как в 1964 г. в статье «*Мир искусства*» А. Данто⁵ констатировал, что визуальные характеристики продукции художника больше не являются основными для определения ее в качестве произведения искусства и решающую роль отвел «концептуальной атмосфере», созданной «миром искусства», Л. Липпард показывает в своей книге, как на протяжении шести лет, с 1966 по 1972 гг., происходит перевоплощение: объект искусства замещается идеей объекта. Теперь художнику важно сформулировать концепцию, придумать образ, а не совершенствовать мастерство живописца, графика или скульптора. От «*main d'oeuvre*», от материала, обработанного рукой художника, происходит переход к объекту, в котором главное – идея. Поэтому «дематериализованными» будут и цитата из словаря, выставленная в качестве объекта искусства Джозефом Кошутом, и камни, собранные в спираль Робертом Смитсоном, и лампы Дэна Флавина...

Вслед за изменением произведения искусства меняется и характер выставок: после выставки 1969 г. в Кунстхалле г. Берна «*Когда отношения становятся формой*»⁶ сама выставка понимается как действие, своего рода перформанс, иначе говоря, как демонстрация идеи, концепции. Вместо произведения, объекта экспонируется сам процесс творчества.

Что же нового, в таком случае, в переходе от термина «дематериализация» к термину «нематериальное»? «Нематериальное» можно понимать как радикальное воплощение процесса «дематериализации», переход к показыванию того, что теперь мы называем «виртуальным».

Нематериальность⁷ – одна из главных характеристик эпохи постмодерна. Она отсылает к информационным, цифровым технологиям, мультимедиа, непрощупываемому и неосязаемому. Претворяя замысел Ж.-Ф. Лиотара, на серых стенах выставочного пространства в Центре им. Ж. Помпиду показывались голограммы, фотографии космоса, металлы, снятые через электронный микроскоп, а зрители, ходившие по выставке в касках с звуковоспроизводящими устройствами, слушали звуки дыхания, пульсации токов крови в сосудах. Их сопровождали музыка и комментарии, шумы, производимые их собственными движениями, звуковое сопровождение рекламных роликов, цитаты из книг.

Казалось бы, книга и выставка – два разных проекта, описывающие разные области: «постмодерн» – после «модерна», после эпохи «модерна», «нематериальное» – не воплощенное в материале, эфемерное, ускользающее и т.д. Однако Ж.-Ф. Лиотар объединяет эти термины, соотнося их с понятием возвышенного, которое у Канта было связано с «бесформенным» (*informe*): искусство не может «оформить» эти новые отношения с миром в традициях пластических поисков, оно транслирует некие послания, преобразуя «материальные» качества объектов в «нематериальные» при помощи ассоциаций, переключек различных технических медиумов, объединения звука, движения, экранных образов, микро- и макросъемки и т.д. Возможность существо-

⁵ *Danto A. «The Artworld» // Journal of Philosophy. 1964.* Статья написана после выставки «*Brillo box*» Энди Уорхола. А. Данто впоследствии писал, что никак не мог понять, как можно отличить выставленный объект от рыночных артефактов повседневности?

⁶ «*When Attitudes Become Form*», Kunsthalle Bern, состоялась 22 марта – 27 апреля 1969 г., куратор Гарольд Зеeman. В этой выставке формой оказывается сама деятельность художника, его отношение к миру. Речь идет об экспозиции практик искусства, в отличие от экспозиции объектов.

⁷ Предисловие Ж.-Ф. Лиотара к каталогу и статьи в каталоге и альбоме выставки.

вания и самоопределения искусства в новом контексте рассматривается в рамках его обращения к возвышенному, и в этот переломный момент вновь необходимо апеллировать к авангарду, к тому пониманию его концепции, которое связано с возвышенным.

Концепция авангарда в эпоху постмодерна

Обращение к возвышенному необходимо для осмысления постмодерна не в противопоставлении авангарду, а в контексте общего проекта модернизма. В отличие от принятого повсеместно понимания постмодерна в искусстве как соединения различных стилей, эклектизма, цитирования, перепевов и пересмешек, Ж.-Ф.Лиотар обращается к идее авангарда, которая вновь становится актуальной в момент, когда надо обозначить пределы экспансии массовой культуры и общества потребления.

Идея авангарда оказывается привлекательной всякий раз, когда теряются точки отсчета, когда в эклектических сочетаниях теряется смысл. С 1975 г. постмодернизм был воспринят, скорее всего, именно в этом ключе. Одновременно с манифестациями трансавангарда на Венецианской биеннале проходила выставка, организованная Ч.Дженксом и П.Портогези «Присутствие прошлого»⁸. Само название говорит о возврате к уже найденным формам и традициям. Лиотар желает отмежеваться от понимания постмодерна в таком эклектическом ключе и обращается к концепту авангарда для прояснения действующего проекта постмодернизма:

«Мне не больше кого бы то ни было нравится термин “авангард” с его милитаристскими коннотациями. Однако я вижу, что истинный процесс авангардизма в реальности был своего рода работой, долгой, упорной, в высшей степени ответственной, нацеленной на исследование имплицитных предпосылок современности», – опыт авангарда необходим для критического осмысления происходящего в настоящее время, а этот опыт обусловлен спецификой основных установок авангарда, как считает французский философ.

«Я хочу сказать, что для правильного понимания творчества современных художников, скажем от Мане до Дюшана или Барнета Ньюмена, следовало бы сопоставить их труд с анамнезом в смысле психоаналитической терапии. Подобно тому как пациент пытается разобрать свою настоящую проблему путем свободной ассоциации не относящихся, казалось бы, к делу элементов с какими-то прошлыми ситуациями, что позволяет ему обнаружить скрытые смыслы своей жизни, своего поведения, – так же можно рассматривать творчество Сезанна, Пикассо, Делоне, Кандинского, Клее, Мондриана, Малевича, наконец Дюшана в качестве своего рода “разработки” (durcharbeiten) современностью своего собственного смысла»⁹. Для Лиотара постмодерн – не противопоставление модернизму, а составляющая этого, таким образом, ставшего общим, проекта. Но это та его часть, которая парадоксальным образом предшествует ему, поскольку указывает на прошлое из будущего.

⁸ Ч.Дженкс – один из первых теоретиков постмодернизма. В книге американского архитектора и исследователя Чарльза Дженкса «Язык архитектуры постмодернизма» (1977) впервые отмечен кризис развития современной архитектуры и новые приемы – например, использование наряду с новыми традиционных форм, таких как колонны или двускатные крыши.

⁹ Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей. Гл. 7: Заметки о слове «пост». С. 110.

*«Творение не может стать творением модерна, если не принадлежит наперед к постмодерну»*¹⁰. Имеется в виду не повторение, а разработка, анализ, анамнез, переосмысление собственного смысла.

Как определить концепцию авангарда? Стремление большей части художников авангарда к выражению непредставимой формы, ностальгическое разрушение пластических способов отображения действительности Лиотар связывает с интерпретациями возвышенного и обращается к кантовской «Аналитике возвышенного». Движение авангарда при этом понимается как путь к абстракции.

Возвышенное и авангард

Анализируя понятие возвышенного у Канта, Лиотар отмечает его амбивалентность. Необходимо рассмотреть такую корреляцию между способностью понятийного мышления и способностью представлять некий объект, когда величина объекта (его тотальность) превосходит возможности нашего воображения:

*«Это такие идеи, представление которых невозможно, они, следовательно, не дают никакого познания реальности (опыта), они налагают запрет на свободное согласование способностей, производящее чувство прекрасного, они препятствуют формированию и закреплению вкуса. Их можно назвать непредставимыми»*¹¹.

В 23 параграфе «Аналитики возвышенного» из «Критики способности суждения» Кант определяет возвышенное, отличая его от прекрасного. Прекрасное характеризует качество (форму) предмета, тогда как возвышенное определяет количественные характеристики:

*«Прекрасное в природе относится к форме предмета, которая состоит в ограничении; напротив, возвышенное может быть обнаружено и в бесформенном предмете, поскольку в нем или в связи с ним представляется бесконечность... прекрасное служит, по-видимому, для изображения неопределенного понятия рассудка, возвышенное – для такого же понятия разума...»*¹². Соотнесение возвышенного с бесформенным важно Лиотару для его концепции «нематериального». Проект постмодерна также понимается как бесформенное, но не ностальгически (в связи с возможностью выразить непредставимое), а как устремление к бесконечности.

К тому времени, когда в 1983 г. Центр Помпиду предлагает Лиотару руководить подготовкой выставки новых технологий, уже было написано первое письмо из «Постмодерна в изложении для детей», оно датируется 1982 г. Размышлениям о современности и новых технологиях сопутствовала работа по интерпретации «Аналитики возвышенного».

То, что кажется привычным сегодня, тогда означало коренные изменения: цифровая печать, цифровое изображение, цифровая коммуникация вытеснили ту продукцию, которая требовала ручной настройки, свидетельствовала о приложенном человеком усилии, несла на себе «отпечаток» его руки, его опыта работы. Но новые процедуры воспроизводства упростили и облегчили пути расширения массовой культуре, рекламе, а вместе с тем и рынку, и обществу потребления. Появившиеся средства, казалось бы, не пред-

¹⁰ Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей. Гл. 1: Ответ на вопрос: что такое «постмодерн?». С. 28.

¹¹ Там же. С. 25.

¹² Кант И. Критика способности суждения. С. 114.

полагают творческого освоения окружающего мира человеком. Для борьбы с «негуманностью» нашей высокотехнологичной цивилизации Лиотар изобретает новую форму возвышенного, которая позволяет авангарду отказаться от терапевтической и «ностальгической» эстетики постмодернизма и вновь обрести творческую энергию. В этом прочтении возвышенное связывается с устремлениями авангардных художников, стремящихся преодолеть диктат чувственного восприятия действительности для того, чтобы отразить сущностные, скрытые характеристики бытия.

По Канту, возвышенное связано с негативным «благорасположением»: *«Возвышенно то, что непосредственно нравится в силу своего противодействия чувственным интересам»*¹³.

Художники исторического авангарда стремились постигнуть сущность мироздания в поисках соответствия элементов изобразительной пластики предполагаемым формообразующим основам этого мироздания. Однако невозможность изображения тотальности, безграничного целого, действует негативно: разрушает и традиционную перспективу, и систему координат «пространство/время» и, наконец, саму возможность образа. Конфликт (распря) между не представимым по определению возвышенным и стремлением выразить это непредставимое, хотя бы и апофатически, как у Малевича, понимается Лиотаром как *«аксиома художественных авангардов»*:

*«Чтобы в общих чертах набросать эстетику возвышенной живописи, к этим наблюдениям немного остается добавить: как живопись, она, очевидно, будет “представлять” нечто, но делать это негативно, она, следовательно, будет избегать изображения и репрезентации, будет “белой”, как какой-нибудь квадрат Малевича, она будет позволять увидеть, лишь запрещая увидеть, будет доставлять удовольствие, лишь принося боль. В этих указаниях можно узнать аксиомы художественных авангардов, поскольку они посвящают себя тому, чтобы зримыми представлениями намекнуть на непредставимое»*¹⁴.

Малевич при такой интерпретации является основной фигурой референции представления возвышенного в искусстве авангарда, поскольку развитие его супрематического периода – от 1915-го до 1918 г. – заключено между двумя полюсами выражения непредставимого: его «Черным» и «Белым» квадратами. Если «Черный квадрат» можно сопоставить с попыткой представления непредставимого Максимиума под угрозой самого Максимиума, иначе говоря, как отрицательный эффект этого стремления, то «Белый квадрат» растворяет в бездонности, бесконечности белого само это представление. Не случайно художники второй половины XX в., поднявшие флаг исторических авангардов, намекая на непредставимое, вновь ведут диалог с Малевичем¹⁵.

Возвышенное в эпоху постмодерн и концепция события

Практики современного искусства не нацелены на воссоздание «непредставимой» формы, они совершают жест, указывающий на ее отсутствие. От попытки создания и экспозиции объекта искусства художники переходят к тому, что можно обозначить *событием*, отмеченным временным указателем

¹³ Кант И. Критика способности суждения. §29 (Общие примечания к объяснению эстетических рефлектирующих суждений). С. 138.

¹⁴ Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей. Гл. 1. С. 26.

¹⁵ Например, Ив Кляйн после выставки Малевича 1958 г. в Стейделик Музеуме в Амстердаме заявил: «Малевич писал свой “Черный квадрат”, используя мои монохромны как натюрморт».

«сейчас». В 1948 г. Барнетт Ньюмен написал статью «Возвышенное сейчас»¹⁶: именно временной аспект возвышенного важен для понимания искусства постмодерна, потому что чистое действие ставит сознание вне игры. Необходимо действие, которое указывало бы на непредставимое. Поэтому «нам надлежит не поставять реальность, но изобретать намеки на то мыслимое, которое не может быть представлено»¹⁷.

Действие, жест могут быть поняты как послание, но вместе оказываются привязанными к этому «сейчас» и считается «сейчас», а сам момент «оформления» оказывается пропущенным. Важным становится не создание предмета, «оформленного» в соответствии с аллюзией на его овеществление в чувственно воспринимаемом нами мире, а определение его в контексте собственного отношения к переживаемому событию.

«Постмодернистский художник или писатель находится в ситуации философа: текст, который он пишет, творение, которое создает, в принципе не управляются никакими предустановленными правилами, и о них невозможно судить посредством определяющего суждения, путем приложения к этому тексту или этому творению каких-то уже известных категорий. Эти правила и эти категории есть то, поиском чего и заняты творение или текст, о которых идет речь. Значит, художник и писатель работают без каких бы то ни было правил, работают для того, чтобы установить правила того, что будет создано: еще только будет – но уже созданным. Отсюда – творению и тексту этим присущи свойства события, отсюда также – они случаются слишком поздно для их автора или, что сводится к тому же, осуществление их начинается всегда слишком рано. Постмодерн следует, очевидно, понимать как этот парадокс предшествующего будущего (post-modo)»¹⁸.

Вопрос о прекрасном остается подвешенным для «предшествующего будущего»: важно лишь сообщение, которое несет в себе художественное событие. В эпоху новых технологий, даже если существует нечто, предназначенное для переработки, оно не подвластно «пальпированию», оно не осязается, а сканируется, проявляется на пленке, проступает через линзы микроскопа, и т.д.

Почему эти «нематериальные» материалы привлекают философа, создающего экспозицию в Музее современного искусства? Потому ли, что новые технические достижения позволяют радикальным образом изменить стратегии пластического искусства?

После возникновения концептуального искусства и Ленд Арта сам объект перестает быть объектом приложения сил по его «формированию»: вместо него можно использовать уже существующие природные материалы, такие как земля, вода, деревья, камни. Можно заменить сам объект описанием, можно «создать» с помощью описания некий гипотетический объект. Например, в 1968 г. группа Art&Language предложила теоретическую модель объема воздуха для последующего метафизического исследования¹⁹. В том и

¹⁶ «The Sublime is now».

¹⁷ Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей. Гл. 1. С. 32.

¹⁸ Там же.

¹⁹ «Frameworks – Air Conditioning», 1967, опубликована в 1968 г.: «Макроскопический объект может быть рассмотрен, благодаря микроредукции. Горизонтальные размеры воздушного “столба”, “пустоты”, и т.д. Они могут быть описаны и определены видимой демаркацией по отношению к горизонтальным размерам, осям и т.д. Это может быть осуществлено множеством способов, например, указывая точки соприкосновения с другими вещами, или с помощью исчисления физических величин – разницы температур или давления» (пер. автора).

в другом случае основной задачей становится не демонстрация умения, «искусства» в его изначальном понимании владения мастерством, а «идея» или «концепция». Важен не результат, а то, что заложено при формулировании идеи. Эта трансформация – от объекта искусства к его идее – отвечает одному из условий творчества в эпоху постмодерна, парадоксу «предшествующего будущего»: важно высказать, а затем уже искать характеристики тому, что соответствует высказанному.

В *«Нематериальном»* кураторы отказались от «оформления» объектов в пользу создания эстетического события. Это событие разворачивается в виде своеобразного интерфейса, состоящего из элементов коммуникативного соединения, представленных как объектами собственно искусства, так и элементами, передающими различного рода информацию, обработанную цифровым способом, а узлами интерфейса становятся сами зрители.

Так констатируется пересмотр категорий произведения искусства, зрителя и художника. Зритель становится действующим лицом: новые возможности техники позволяют создавать зоны интерактивности между произведением и зрителем, приглашая зрителя внедриться туда: уже в 1967 г. Агам выставил лампочку, таким образом прикрепленную к потолку, что она загоралась от звука шагов и голосов посетителей («Да будет свет»). Практики интерактивности очень разнообразны и уже стали привычными в наше время: среди них и мейл-арт, и видео-инсталляции, и выставочная сценография, рассчитанная на движение зрителя, и многое другое.

Задумывая выставку *«Нематериальное»*, Лиотар отразил уже существующую тенденцию трансформации произведения искусства в событие искусства, вовлечения зрителя в активное действие в ходе выставки, создания интерактивного выставочного поля в отсутствие традиционно понимаемой фигуры автора.

В каталоге, вобравшем в себя все подготовительные материалы к выставке, и следовательно, являющемся также художественным событием, Лиотар пишет:

«Манифестация “Нематериальное” пытается установить, что же такое это различное время, постмодерн, когда устанавливается другой тип отношений, ущемляющий индивидуума, его верования, вносящий неуверенность».

Выставка покажет, как в зонах, касающихся самых разных областей – пластических искусств, технических наук, архитектуры – пробелы, сопровождающие появление новых технологий, касаются наших идей о материи, авторе, послании» (перевод мой. – Н.С.).

Итак, событие выбрано главным действующим лицом выставки, а чтобы его экспонировать, Лиотар воспроизводит схему коммуникации: послание записано на носителе, включает в себя код, адресуется отправителем, его содержание отсылает к референтам нашей действительности, а прочтение требует считывающего устройства.

Концепция выставки «Нематериальное»: зоны трансляции

Согласно этой схеме, выставка делилась на пять основных зон, которые понимаются в соответствии с трансформацией материального в нематериальное, и здесь включается «языковая игра»: все зоны названы с помощью корня «мат» (материя, материальное, и т.д.).

Послание, текст («*message*») записаны на носителе – материальном («*matériau*»), содержащем код, или матрицу («*matrice*»). Референты элементов содержания обозначены термином «материя», что во французском языке соответствует понятию «изучаемого предмета» – «*matière*». Отправитель письма, автор предъявляет на этот текст свое «материнское» право («*maternité*»), а при чтении письма оно преобразуется в материал, точнее, этот текст можно прочесть при условии необходимой настройки («*matériel*»). Материал становится настраивающим устройством.

В книге о постмодерне 1985 г. эти отношения переведены, в частности, в субъект-объектные: отправителя характеризует «субъективная экспрессивность», референт представляет «объективную реальность», поиски смысла подразумевают «вероятную трансцендентность», а матрица соответствует всеобщему коду понимания, или «коммуникационному консенсусу».

Показывая на выставке достижения новых видов техники, которые и осуществляют трансляцию информации в наступившую эпоху постмодерна, Лиотар видит в концепции авангарда возможность сопротивления забвению и тотальности (в понимании с коннотациями тоталитаризма, травмы и угнетения), миру потребления и рекламы, обретаемому с новыми технологиями новые возможности воздействия.

«Задним числом становится очевидно, что работы, выполненные художественными авангардами за сто с лишним лет, вписываются в параллельный процесс усложнения. Этот процесс касается уже не умений или знаний, а чувственных восприятий (визуальных, аудио, моторных, языковых). Но философская значимость, или, если угодно, сила рефлексии, которая обнаруживается в этих работах, ничуть не меньше в области рецепции и “вкуса”, чем сила технонауки в сфере интеллекта и практики»²⁰.

Авангарды шестидесятых годов прошлого столетия также взывают к возвышенному, указывают на отсутствие, или на «пробел» в записи, как на выставке 1985 г. Художников манит бесконечность, пустота, нематериальное как энергия творчества, энергия, объединяющая космическое и чувственное.

В концепции выставки «Нематериальное» энергия – то, что делает возможным переход от объектов к нематериальному, к тому, что осуществляет все виды коммуникации – между духом и телом, между атомами и вещью, состоящей из этих атомов, между содержанием рассказа и его читателем или слушателем.

Подступы к представлению нематериального: Ив Кляйн

Чувственное восприятие «нематериального», о котором упоминает Лиотар, стало предметом исследования французского художника Ива Кляйна, содержанием его акций, перформансов и выставок. Выставка «Пустота» Ива Кляйна 1958 г., состоявшаяся в галерее Ирис Клер в Париже, стала одной из самых значительных выставок, предшествовавших «Нематериальному».

Начиная с конца 1950-х гг. Ив Кляйн изготавливал образцы чеков «для продажи зоны живописной нематериальной чувственности». Речь идет о наклеенной бумаге – тушь и живопись золотом – на бумагу для гуаши 15,5 на 37 см. У этого «чека» нет меновой стоимости. Во время выставки в галерее Ирис Клер Кляйн давал расписку тем, кто получал «зону живописной нематериальной чувственности», иначе говоря, *пустоту*.

²⁰ Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей. Гл. 8 (Извещение о новой обстановке). С. 115.

Еще в 1956 г. Ив Кляйн создает серию картин и объектов-монохромов в синем ультрамарине, который он называет ИКБ (Интернациональный Кляйн Блю). В своей лекции в Сорбонне «*Эволюция искусства к нематериальному*» Кляйн постулирует нематериальность как интенцию, намерение, энергетический жест, чье воздействие можно ассоциировать с погружением в пространство, активирующее наши возможности восприятия. Эта однородная протяженность монохрома напоминает и о музыкальных опытах художника, сочинившего опус, состоящий из одной ноты. Монохромы и «монохромная» музыка помогают погрузиться в «зону чувственности»: «*По моему мнению, два цвета, положенных на один и тот же холст, слишком сильно воздействуют на читателя, но не с тем, чтобы войти в зону чувственности, в доминанту, в живописную интенцию, а чтобы увидеть или зрелище ссоры или согласия между этими цветами*»²¹.

Как фиксировать энергию, это важное измерение неуловимого? Ив Кляйн полагал, что эту задачу можно решать в пространстве галереи: сначала он показывал в галерее свои монохромы, затем – ИКБ, и, наконец, дематериализацию синего до состояния пустоты. Так можно обозначить и три стадии восприятия энергии: цвет, синее, нематериальное.

Нематериальное у Ива Кляйна имеет другую, нежели у Лиотара, орфографию: если у последнего оно проявляет себя во множестве (*immatériaux*), то у Кляйна оно растянуто в невидимую нить (*immatériel*), объединяющую все жизненные явления, в том числе и социальные, потоком ощущений. Это похоже на попытку рассмотреть все через цветную призму иллюзиониста, где очертания предметов теряются: синяя революция вместо мировой политической и экономической, вместо работы с материалом – «живые кисти» антропометрий, театр «пустоты»...

Кляйн объясняет чувственность через энергию, которая свободно циркулирует в воздухе, «живописно стабилизирована» художником в пустом пространстве галереи, чтобы превратиться в зону нематериальной живописной чувственности.

Иначе говоря, Ив Кляйн, вслед за эзотерическими исканиями исторического авангарда, стремится проявить связь художника и космоса через возможности самого художника ощутить этот космос, «прыгнув» в «пустоту», или продемонстрировать свое с ней соприкосновение, как на выставке в галере Ирис Клер. «Пустота» для него не совместима с «ничто»: она воплощает заполненную синевой глубину космического пространства. Для Лиотара важно не ощущение соприкосновения с «невидимой» энергией света, связывающей нас с пространством космоса, а «сверхчувственное», то, что находится за пределами наших возможностей восприятия. В то время как Ив Кляйн, демонстрируя зоны «нематериальной» чувственности, стремится снять отпечаток энергетической «основы» бытия, Лиотар также выявляет общее «нематериальное» в, казалось бы, вполне «материальных» вещах: пище, бумаге, нашем теле, но он раскладывает и сами восприятия тела: звуки, свет, осязательные ощущения и взаимодействия тел и вещей в «неразличимое» нематериальное. Это «нематериальное» отсылает уже к другой «пустоте», пустоте цифрового поля, где в отсутствии качественных характеристик (синей глубины, тактильных «энергетических» связей с пространством, как у Ива Кляйна) происходит считывание посланий, их перекодировка и трансляция.

²¹ Конференция в Сорбонне (*L'évolution de l'art vers l'immatériel*) состоялась 3 июня 1959 г. Цитата из выступления Ива Кляйна приводится в переводе автора статьи.

«То, что вырисовывается здесь в качестве горизонта твоего столетия, – это прежде всего рост сложности в большинстве областей, включая сюда “образы жизни”, повседневную реальность. И тем самым очерчивается решающая задача: сделать человечество способным адаптироваться к сверхсложным способам чувствовать, понимать и делать, которые превосходят его запросы»²².

То есть речь идет не о том, чтобы объяснять, а чтобы показать, проявить отношения различных «образов жизни» и концепций знания. Именно поэтому Лиотар подчеркнуто называет выставку «манифестацией». Для активизации чувствительности, открытости новому следует отбросить стереотипы. Поэтому с самого начала, в процессе обсуждения выставки, Лиотар предлагает создать такие зоны, в которых зритель был бы в не зависимом положении от нахлынувшей на него информации – это, прежде всего, участки между основными пятью зонами, там, где проходят физические или звуковые границы.

Сценография «Нематериального»: возвышенное «сейчас»

«Нематериальное» – прежде всего кураторский проект: был разработан строгий план, по которому в пространстве, разделенном на пять зон, учитывались и участки между зонами, и зрительские маршруты, и составляющие элементы. Однако важнее, пожалуй, то, что выставка понималась как исследование, которое ставит вопросы: откуда приходят послания? кто их отправитель? на что они указывают? к каким предметам (содержаниям) они относятся? как их расшифровывать? на каком носителе они записаны?

Особое внимание в сценографии уделено времени, и это важно для понимания постмодерна, и это имеет отношение к новой концепции возвышенного. Поэтому каждый посетитель получал каску, каптирующую звуки, относящиеся к зоне его посещения, и магнитную карту, которая на выходе обрабатывалась компьютером и, таким образом, у каждого сохранялась запись маршрута посещения.

При входе, на барельефе из Гренобльского музея, богиня дарует последнему фараону независимого Египта, Нехтанеба II, жизнь и смысл жизни – душу, которую в целостности и сохранности следовало вернуть при вступлении в загробное царство. Послание, играющее роль эпитафии к выставке: а что сейчас даруется людям, что могло бы сравниться с даром богини? Полутемное пространство и древнее изображение из северных приделов карнакского храма было уже указано в звуковом сопровождении, которое слышал зритель: звуке дыхания. Звук дыхания – символ жизни. В первом крике новорожденного, в последнем вздохе умирающего – ритм дыхания свидетельствуют о нашем присутствии в этой жизни.

Отсюда зрители проходили на выставку по длинному пустому коридору, в конце которого виднелись отражения, указывавшие на следующий раздел, вводный к пяти основным выставочным зонам. По ходу движения посетителей сопровождали звуки нематериального, заключенные в материальную телесную оболочку, с которой мы рождаемся, как и с нашим дыханием. Это звуки токов крови, поступающей от миокарда к мозгу. Они звучат как приливы и отливы, сквозь них проступает немой эхом ритм нашего дыхания.

²² Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей. Гл. 8 (Извещение о новой обстановке). С. 115–116.

Полукруглое пространство «театра не-телесного» представляет сценографию пяти элементов послания, пяти слов с корнем «мат» (материальное, материал, материя, материнство, матрица).

Тело является условием существования театра – актер и зритель, источники сопротивления, казалось бы, любой дематериализации, в том числе дематериализации посредством медиализированной социальной культуры. Создавая «театр не-телесного», кураторы обозначают самый серьезный разрыв в культуре: «дематериализация» защитной оболочки, основы для считывания, для осмысления, для возвращения и идентификации. Остается только жест, событие, послание, запечатленное на невидимом или изменяющемся носителе, без указания на источник, который лишь предполагается, виртуально или вербально обозначен. Здесь в пяти лайт-боксах показаны пять диорам Ж.-К.Фола и Ж.Дидье, в которых сконструирован театр в отсутствии тела. Отсутствие тела для мира, отсутствие его в мире, исчезновение снаружи, исчезновение внутри некоего условного пространства... Эта бекеттовская тематика сопровождается цитатами из Бекетта: *«Я отказался от рождения, еще не родившись...»*.

Справа находилась зона материального (matériau). Здесь телесность, понимаемая как носитель, обыгрывалась в разделах «Тщетная нагота» (Nu vain), «Вторая кожа» (Deuxième peau), «Ангел» (L'ange) «Воспетое тело» (Corps chanté), «Взорванное тело» (Corps éclaté), «Инфра-тонкое» (Infra-mince), «Ненайденные поверхности» (Surface introuvable), «Неразличимое» (Indiscernables), «Дематериализованное материальное» (Matériau dématérialisé), «Люминисцентная живопись» (Peinture lumineuse) «Живописец без тела» (Peintre sans corps), «Все копии» (Toutes les copies). «Тщетная нагота» показывала нагое тело в отсутствии тех качеств, которые присущи обнаженному: сексуальность и эротизм, плотское начало, природное начало... Такое тело понимается как носитель информации, как знак, поэтому и были выставлены один за другим двенадцать манекенов, лишенных признаков пола. Нагота отсутствия – это нагота после Освенцима, после Катастрофы. Манекены стоят на фоне проекции фрагмента фильма «Господин Кляйн», чередующегося с фотографиями концлагеря. Нагота указывает и на тщетность телесности, сопротивляющейся наступлению все нейтрализующей техногенной цивилизации. Телесность может пониматься и как замкнутость, заключение события (переживания) внутри себя.

Вот почему так важно перейти от телесности к письму – оно позволяет сообщить о событии, разделить его с кем-то. И если можно воспринимать телесность, вслед за М.Мерло-Понти²³, как «*хиазм чувствования*», «*узел, который связывает чувствующего с чувствуемым*»²⁴, то «*не-телесность*» маркирует отсутствие чувствующего в присутствии чувствуемого, нейтрализованного, в размытости грани. Это чувствуемое становится объектом передачи на носителе видеопроектора, на карте памяти фотоаппарата, но оно не проникает внутрь и не выходит наружу...

Что будет границей тела? Кожа, но и кожа становится артефактом: в разделе «Вторая кожа» показан заменитель кожи, который перемещает границы между «внутри» и «снаружи».

²³ М. Merleau-Ponty. «L'oeil et l'esprit» (М. Мерло-Понти «Око и Дух»); «Le visible et l'invisible»; см. перевод на рус. яз.: Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / Пер. с фр. О. Шпараги. Минск, 2006.

²⁴ Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей. Гл. 9 (Комментарий к сопротивлению). С. 124.

«Воспетое тело» показывает трансформации сценической фигуры, расслоение ее на множество звучащих дорожек, сочетания различных элементов движения. «Взорванное тело» представляет человека через единицу его строения – молекулу. Пять графических панно постепенно «раздевают» тело: от общей формы к его органам, мускулам, тканям, клеткам... Тело будто «стирается» в процессе обнаружения единства его структуры, «универсального языка макромолекул»²⁵.

Следуя за мыслью куратора, зритель переходит к «Инфра-тонкому», к дюшановским определениям этого понятия, когда «незримое» можно предположить за зримым образом... Здесь же выставлены чеки Ива Кляйна для «Зоны нематериальной живописной чувственности».

В разделах «Ненайденные поверхности» и «Неразличимое» на микрофотографиях видна структура разных поверхностей.

А «Люминисцентная живопись» демонстрирует феномен света не только как предмет постоянного исследования художников, которые, двигаясь вслед за световыми лучами, дошли от находок Каспара Давида Фридриха, через работы импрессионистов, до абстракции. В новую эпоху свет сам становится материальной основой произведения: от «модулятора» Ласло Мохой-Надя до люминисцентных работ Дэна Флавина, электромеханических конструкций Саркиса мы можем проследить, как свет или световая машина создает художественное событие.

В то же время любое тело можно обезличить, размножить, мультиплицировать, тиражировать... Посетителям выставки предлагается поместить любые свои вещи в гигантскую копировальную машину, где их можно копировать и перенять.

Материальность – носитель сопротивления, основа ремесла. Зритель может проследить эволюцию к компьютерной инженерии, где ценность произведенного отделена от пота, усилия, работы, умения овладеть природным.

Параллельно маршруту по «дематериализованному» материальному проходит путь, показывающий, как «событие» вообще может состояться – для переноса информации в дематериализованном мире необходим код, называемый Лиотаром «матрицей». Матрица может быть и цветом, и звуком, и элементом организации: ее роль подобна роли богини, дарующей существование и смысл жизни, она структурирует – сама будет структурой, как пишет Ж.-Ф.Лиотар. Среди зон, объясняющих функционирование матрицы, «Все кожи», «Все звуки», «Режим питания», «Игра в шахматы», «Невидимые величины», «Плоская архитектура».

И снова здесь выставлены манекены, они демонстрируют функции одежды, показывая ее фактуру, используемую различными профессиями. Подобно «второй коже», одежда – также искусственная граница между «внутренним» и «внешним». Только «внутреннее» здесь определено социально: круг профессии, занятия. Демонстрация структуры социального устройства чередуется с показом структуры питания: на полу стоит открытый холодильник, набитый пищевыми элементами (липиды, протеины, клациды и пр.) Языковой код сопоставим с кодом генетическим, и наравне с музыкальной записью они преобразованы в графики, иногда со сложным, прерывающимся рисунком.

Далее – материя; название одного из разделов – «Взаимодействующее пространство» – характеризует основную функцию материи. Это зона света, потому что сама материя может быть воспринята только по ее следам. Как осветить событие? Необходимо, чтобы оно «увидело свет» вначале, чтобы

²⁵ «Inventaire», материалы, выпущенные к выставке «Нематериальное».

быть затем освещенным. Все элементы этой зоны – попытки отразить свет, проявить его движение на фотопленке, в лучах лазера, уловить следы света с помощью тени. То, что невозможно помыслить, можно указать: работа Д.Кошута «Тень тени», представляющая, как и в других его ранних работах, одновременно и объект, и его описание, и возможное определение, подчеркивает значение события.

Ж.-Ф.Лиотар писал об этом так: *«Вы считали ее независимой от послания, которое нам о ней рассказывает: субстанция, реальность, объективность, заключенная в ней самой... Но это не доказуемо, потому что объект достигим, только если вы о нем что-то узнали... вопрос свидетельства, преследующий нас во всех областях в конце этого века... Ничего не существует, даже самого худшего из преступлений, если след не обнаружен. Судьи ведут дознание, но правда и то, что след можно и симулировать...»*²⁶.

Самое, казалось бы, твердое основание для «материального», тот референт, к которому отсылает знак (изобразительный или вербальный), – оно, оказываясь, должно быть выведено на некую языковую поверхность. Но возникнув на этой поверхности, оно становится по-своему уязвимым, т.к. теряет связь с материальным, с носителем информации. Поэтому требуется подтверждение – свидетельство, о котором пишет Лиотар.

Для этого подтверждения нужно вписать качества материи в новое пространство, выстроить искусственную конструкцию «свидетеля». Это тема инсталляции «Ответное пространство». Лучи лазера проходят через материю и проецируются на другой поверхности, выстраивая «переменную» Фурье – «встречное» движение, в котором негатив оборачивается позитивом.

Как и в работе, где тень иллюстрирует самое себя, здесь использована автореференция. А как быть, когда сложно собрать воедино все элементы? Выбираются параметры, по некоторым показателям составляются графики роста и распространения средних величин. Так «непредставимое» приобретает схематичную представимую форму, а в результате – цифровое «свидетельство».

Еще один экспонат зоны «материи» – автобус, обычный рейсовый автобус, в котором находятся три экрана с видеозаписями разных ситуаций (референтов «за-автобусной реальности»). Находящийся в автобусе зритель может выбрать ситуацию и вызвать по требованию остановку, чтобы «выйти» в выбранный сюжет.

Но кто же говорит? Кто обладает «авторством» послания? Материнство. Одно из слов, имеющее то же значение и звучание, что и в русском языке. Но автор утерян в современной цивилизации: в интерактивной игре посетителям раздела «Одетый второпях» предложены на выбор разные модели переодевания, в основном маски (это оптический эффект, маски «не материальны»). Но главное – в самых разных областях жизни нам трудно добраться до генерирующей сущности, мысли, источника. Дело в том, что мы не считываем ее знаки в проявлениях повседневности. Кто готовит пищу, кто формирует язык? Мы едим полуфабрикаты, а разговариваем репликами, штампами, не требующими развития мысли. На подиумах представлены различные блюда с использованием полуфабрикатов, на экране показываются отрывки из «Опытов письма» – сборника, созданного различными приглашенными авторами, философами, художниками с помощью компьютера, коллективной интерактивной игры по созданию новых определений терминов, определяющих эпоху (интерфейс, дематериализация, метаморфоза, мультипл, протез, схватывание – вот лишь некоторые из них).

²⁶ Liotard J.-F. Matière / Inventaire, 1985.

«Лабиринт языка» проходит между зонами, это интерактивное пространство, где можно вести на экране диалоги с писателями, пролистать «Опыты письма». Здесь текст становится изображением. Здесь можно в буквальном смысле «переписать» уже написанный автором роман, провести свое «расследование» с помощью опроса свидетелей на экране, и т.д.

У одной из границ выставочного пространства были выставлены технологические элементы, отвечающие за распределение по зонам – это как бы реакция на «театр не-телесного». А по периметру, с обратной стороны, представлялось «различное время» – главный герой выставки, «дематериализованный» и «нематериальный». Это два коридора длиной примерно по десять метров. На видеозэкране первого пространства видно, где находится сейчас зритель. Но сам он не отражается. Попад в другое пространство, во второй коридор, он видит себя, но таким, каким был совсем недавно.

В коридоре, ведущем к выходу, тот же барельеф, который был у входа, но проецируемый с ненаведенной резкостью. Возникает эффект «исчезновения» материи.

«Жизнь, смысл ее, даны ли они нам Матерью при рождении, как послание, предназначенное для расшифровки?... Наши возможности воспринять и узнать, изменить и представить их, не будут ли они отступлением от древней убежденности в том, что те должны быть отданы обратно без изменения? Нет ли здесь нарушения обета?»²⁷.

Новые «технонауки» дают возможность увидеть эту жизнь «с той стороны зеркального стекла», по выражению Арсения Тарковского. Они помогают выделить момент времени и рассмотреть его под микроскопом, изучить в различных комбинациях и, не заполняя пробелов будущего и прошлого, обернуться к настоящему, пытаясь различить этапы следования писем, пролагая маршруты на этом пути. Событие эпохи постмодерна, считывая послание, угадывает присутствие возвышенного. Это событие – один из артефактов «нематериального», изменившего концепции искусства в конце XX века.

²⁷ Лиотар Ж.-Ф. Комментарий к последнему коридору / Inventaire, 1985.

ВОПРОСЫ МОРАЛИ И ПОЛИТИКИ

Р.Г. Апресян

О [НЕ]ДОПУСТИМОСТИ ЛЖИ (ОБ ОДНОМ КАНТОВСКОМ РАССУЖДЕНИИ)*

В эссе «О мнимом праве лгать из человеколюбия»¹ И. Кант разбирает ситуацию, в которой человек предоставляет убежище другу, преследуемому злоумышленником. Вскоре в дверь стучит злоумышленник и в категоричной форме спрашивает, не в доме ли скрывается интересующее его лицо. Как утверждает по этому поводу Кант, строжайшая обязанность человека состоит в том, чтобы сказать злоумышленнику всю правду без утайки.

Кант неоднократно обсуждал проблему лжи, и по крайней мере еще в двух других случаях – соотносено с некими конкретными сюжетами. Так, в «Основоположениях к метафизике нравов» он рассматривает ситуацию заведомо ложного обещания «неплатежеспособного должника»: человек, находящийся в безысходном финансовом положении, обращается к кредитуру, обещая вернуть деньги в положенный срок, зная наверняка, что вернуть не сможет. Такого рода обещания, говорит Кант, недопустимы с правовой и этической точек зрения, поскольку подрывают основы общества, являются преступлением против справедливости и человечности. Они принципиально неуниверсализуемы². В «Метафизике нравов» Кант приводит пример лжи по чужому распоряжению, когда слуга по приказу хозяина сообщает пришедшим, что хозяина нет дома, благодаря чему у хозяина появляется возможность убежать из дома. Убежав, он совершает преступление, чего могло бы не случиться, скажи слуга правду. Здесь на слугу ложится двойная вина: за сказанную неправду и за невольное соучастие в преступлении³.

Неверно думать, что эти кантовские случаи – лишь сюжетно разнообразны. Хотя Кант рассматривает их как однопорядковые разновидности нарушения принципа «не лги», по всем трем случаям предлагая, в общем, одинаковую аргументацию, – эти примеры представляют различные ситуации как в коммуникативном, так и в этическом плане. Это – не примеры-иллюстрации, это типологически различные примеры, и рассматривать их надо, стало быть, в различных нормативных контекстах.

Предметом данного моего обсуждения является лишь сюжет с домовладельцем, предоставившем убежище другу и вынужденным держать ответ перед злоумышленником. Это – наиболее проблематичный кантовский при-

* Статья написана на основе доклада, сделанного на теоретическом семинаре Сектора этики Института философии РАН в декабре 2007 года. Доклад и дискуссия по нему опубликованы в сокращенном виде в ж. «Человек» (2008. № 3–4). Полная версия дискуссии опубликована на сайте Сектора этики Института философии РАН (http://ethicscenter.ru/sem/apr_q.html).

¹ *Кант И.* О мнимом праве лгать из человеколюбия // *Кант И.* Трактаты и письма / Ред. А.В.Гулыга. М., 1980. С. 292–297.

² *Кант И.* Основоположения к метафизике нравов // *Кант И.* Соч. Т. III. М., 1997. С. 85–91.

³ *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4(2). М., 1965. С. 369.

мер лжи. Относительно примера с неплатежеспособным должником, собирающимся дать заведомо ложное обещание, я вполне разделяю кантовскую аргументацию. Рассуждение Канта по поводу этого примера безукоризненно. Мне не известно ни одного случая высказываемых сомнений на этот счет. Относительно примера с хозяином и слугой ту же аргументацию Канта можно принять в определенной степени, признавая в то же время, что ситуация по разным параметрам – коммуникативным и поведенческим – значительно сложнее и требует разностороннего анализа. Однако эта же аргументация, примененная Кантом к примеру, разбираемому в эссе «О мнимом праве лгать из человеколюбия», вызывает у меня глубокие сомнения по разным основаниям. Во-первых, с метафизически-нормативной точки зрения: находится ли домохозяин в каких-либо отношениях обязанности со злоумышленником, чтобы с него спрашивать, как это готов сделать Кант, за неисполнение обязанности перед ним? Во-вторых, с ситуационно-этической точки зрения: не следует ли в анализе правильного поведения в данной ситуации принимать во внимание и отношения домохозяина с другом? В-третьих, с коммуникативно-этической точки зрения: не окажется ли правдивость перед злоумышленником предательством по отношению к тому, кому предоставлено убежище? В-четвертых, с нормативно-этической точки зрения: не является ли принцип «не вреди» не менее сильным, чем требование «не лги»?

Обнаружение этих аспектов предполагает изменение взгляда на саму ситуацию – расширение предмета внутриситуационного анализа, рассмотрение данной ситуации как коммуникативно и императивно сложной. Эта ситуация не исчерпывается, в отличие от ситуации неплатежеспособного должника, двумя агентами – домохозяином и злоумышленником, в ней неявно присутствует и друг-беглец. Сама ситуация не подпадает под типологическую квалификацию, задаваемую названием эссе: речь идет не о праве лгать «из человеколюбия», а о праве человека лгать в условиях конфликта обязанностей, более того, ради защиты оказавшегося в смертельной опасности подответственного человека, тем более друга.

В своем рассуждении по этому случаю, как и по всем другим, Кант обнаруживает себя метафизиком (нормативности), абсолютистом и универсалистом. Кант рассуждает в данном случае так, как если бы мораль была гомогенна и цельна. Она очевидно не гомогенна в «Метафизике нравов», в которой она выступает, с одной стороны, как право, а с другой как добродетель, а обязанности подразделяются на совершенные и несовершенные. При гомогенном видении мораль – «благополучна», она не знает внутренних противоречий. Другой подход к разбираемому Кантом примеру оказывается возможным при допущении нормативной негомогенности морали, при котором какое-то содержание морали рассматривается как абсолютное, в смысле безусловного и приоритетного, а какое-то – как относительное, в смысле условного; и степень императивности моральных принципов признается различной: наряду с требуемым и запретным есть рекомендуемое и нерекомендуемое, допустимое и недопустимое⁴.

Однако для того, чтобы такой другой взгляд на данный пример стал возможным, необходимо преодолеть односторонне «рецептивное», «рецитативное», «штудийное» отношение к истории мысли. Необходим проблемный,

⁴ В сравнительно-нормативном плане антитетические пары «рекомендуемое–нерекомендуемое» и «допустимое–недопустимое» существенно различны: «допустимое» – гораздо мягче «рекомендуемого», между тем как «недопустимое» – гораздо жестче «нерекомендуемого». Этико-нормативное содержание этих понятий, в особенности в соотношении с понятиями «должное–недолжное» и «правильное–неправильное», изучено недостаточно.

дискурсивный, рационально-критический подход к ней. Так что предлагаемый анализ кантовского эссе менее всего претендует на то, чтобы быть кантианским и кантоведческим. Наоборот, изначально я ставлю кантовскую интерпретацию рассматриваемого примера под вопрос и не признаю ее этическую адекватность за рамками кантианского взгляда на мораль.

Последнее приходится акцентировать, поскольку в литературе⁵ разбираемое эссе не только остается предметом обсуждения и полемики, но среди диспутантов немало и таких, которые разделяют убежденность Канта в том, что требование «Не лги» абсолютно и в полной мере действенно в ситуации, подобной той, что дана в примере.

* * *

Как следует из заголовка, кантовское эссе посвящено проблеме лжи из человеколюбия, или благонамеренной лжи, точнее, недопустимости лжи даже из человеколюбия. В действительности же речь идет не о благонамеренной лжи вообще, а об особом ее случае – лжи в ситуации *принуждения к признанию*, более того, *неправомерного* принуждения к признанию, признанию, ценой которого может стать благополучие, а то и жизнь *другого человека*, по отношению к которому у принуждаемого к признанию есть определенные *моральные обязанности*. Кант же, не вдаваясь особо в анализ сюжета, утверждает, что никакая благонамеренность (в отношении кого-либо и даже друга) не может быть оправданием лжи (по отношению к злоумышленнику), перенося на этот особенный случай *неправомерного принуждения к признанию* логику рассуждения, использованную им при рассмотрении ситуации *заведомо ложного обещания*. Обоснованность такой экстраполяции совсем не очевидна, и Канта это ничуть не заботит. Характерно, что и никто из кантовских последователей в этом вопросе не берется доказать применимость аргументации, выработанной по поводу недопустимости заведомо ложных обещаний, к случаям неправомерного принуждения к признанию, тем более при неминуемых неблагоприятных последствиях такого признания, случись оно, для третьего лица.

Заслуживает внимания, что изначально этот пример – не кантовский. Он был предложен Бенжаменом Констаном, тогда молодым, хотя уже и известным публицистом и деятелем аппарата Директории⁶. Директория решительно выступила против якобинского террора. Пример, приведенный Констаном, – типичная картинка из недавних тогда бесчинств революционного времени. Однако, по-видимому, и Констан всего лишь локализовал уже известный и распространенный в то время сюжет. А.Макинтайр говорил в Тэннеровской лекции, что Сэмюель Джонсон⁷ в одной из бесед, состоявшейся в 1784 г., т.е. ранее выхода в свет статьи Констана, с определенностью заметил Джеймсу Босуэллу, что «если, к примеру, убийца спросил бы вас, в каком направлении ушел человек, вы можете сказать ему неправду, поскольку на вас лежит пре-

⁵ См. анализ различных точек зрения по этому вопросу: Мясников А.Г. Современные социально-этические трактовки кантовского запрета лжи // Этическая мысль. Вып. 7. М., 2006; Он же. Проблема права на ложь (прав ли был Кант) // Вопр. философии. 2007. № 6.

⁶ Впоследствии Б.Констан (1767–1830) – известный поборник либерализма и теоретик конституционной монархии; романист.

⁷ Сэмюель Джонсон (Samuel Johnson, 1709–1784) – лексикограф, литературный критик, публицист, автор афоризмов, создатель знаменитого и непреходящего «A Dictionary of the English Language» (1755).

жде наложенная на вас обязанность не выдавать человека убийце»⁸. Джонсон ничего не говорит об основаниях обязанностей или порядке их соподчинения, однако очевидно, что ситуация, которая его волнует, аналогична Констановой. Приводя этот сюжет и иллюстрируя им свою идею о необходимости селективного подхода ко лжи, Констан ссылается на «немецкого философа», не более того. Имя Канта при этом не упоминается. Хотя такого примера у Канта не было, он не посчитал его надуманным. Более того, легко признав и приняв этот пример, Кант откликнулся на него своим комментарием.

Кант не мог не понимать, о чем шла речь в примере Констана, о каком преследовании и каком злоумышленнике. Тем не менее, приступая к обсуждению вопроса, Кант подменяет требование «не лги» требованием «не лжесвидетельствуй» и начинает говорить о правдивости в «показаниях», о показаниях как «свидетельствах», как если бы речь шла не об эксцессах классовой борьбы и безосновательных притязаниях злоумышленника (читай, якобинца), а об ответе перед нормальным, т.е. правоориентированным, судом или на проводимом по закону допросе. Свидетельствовать на справедливом суде – это не то же самое, что свидетельствовать на суде, подчиненном произволу правителя, и тем более не то же, что информировать злоумышленника под принуждением, к тому же информировать злоумышленника, нарушая обязанности перед третьими лицами. Кант не дает никаких оснований, которые бы объясняли его истолкование ответа домохозяина на случайный вопрос случайного человека в качестве показаний. Показание – это не всякое сообщение, а сообщение под обязанностью, сообщение лица, в силу каких-то обязательств подотчетного тем, кому сообщение адресуется. Никакой подотчетности, никакой обязанности домохозяина перед злоумышленником нет и быть не может, поскольку это (в силу определяющего условия кантовского сюжета) злоумышленник.

Для Канта вследствие определенно понимаемого им рационализма и априоризма, которых он последовательно придерживался, нет различия между разными ситуациями принуждения к ответу. «Обязанность говорить правду (о которой здесь только и идет речь), – утверждает он, – не делает никакого различия между теми лицами, по отношению к которым нужно ее исполнять, и теми, относительно которых можно и не исполнять; напротив, это *безусловная обязанность*, которая имеет силу во всяких отношениях»⁹. Непризнание каких-либо различий между ситуациями и лицами как будто бы разъясняется из самого Канта, специально оговаривающего, что его рассуждение относится к области метафизики права, которая «совершенно отвлечена от всяких условий опыта»¹⁰. Понятно, что к «условиям опыта» относится определенность лица, которому направлено сообщение: сообщение должно быть правдивым, независимо от того, кому оно направляется. Но относятся ли к «условиям опыта» интересы третьего лица, которого это сообщение касается, или *право* лица на то, чтобы его интересы соблюдались, если не в позитивной, то хотя бы в негативной форме, теми, чьими действиями, как им достоверно известно, его интересы затрагиваются непосредственным и неминуемым образом?

⁸ Dr. Johnson's Table Talk: Containing Aporisms on Literature, Life, and Manners... Selected from Mr. Boswell's Life of Johnson. Vol. I. L., 1807. P. 118. <http://books.google.com/books?id=5gQlAAAAMAAJ&printsec=frontcover&dq=Dr.+Johnson%27s+Table+Talk&lr=&hl=ru>. См.: MacIntyre A. Truthfulness, Lies, and Moral Philosophers: What Can We Learn from Mill and Kant? // The Tanner Lectures on Human Values. Vol. 15, Salt Lake City, 1994. P. 310 (А.Макинтайр цитирует С.Джонсона по другому изданию).

⁹ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Кант И. Указ. изд. С. 296.

¹⁰ Там же.

Настаивая на правовом характере своей аргументации, Кант, вместе с тем, не принимает полностью того уточнения понятия лжи, вносимого юристами, согласно которому ложь сопряжена с вредом. Оно избыточно. Достаточно, говорит Кант, определения, согласно которому под ложью понимается «умышленно неверное показание против другого человека»¹¹. Скорее всего, это определение лжи как лжесвидетельства. Мы видели, что Кант необоснованно перевел разговор в плоскость показаний и свидетельств, поэтому для него такое определение значимо. Однако отвлечемся от специфичности приведенного определения и сосредоточимся на словах «против другого человека». Как можно оценить *правдивую* информацию, сообщаемую не в суде, не представителям власти, не перед угрозой общественной опасности и хотя и не разбойнику, но архаровцу, определенно злоумышленнику (повторю: по условиям ситуации), направленную против третьего лица (в нашем примере – гостя и друга)?

В «Метафизике нравов» Кант дает близкое вышеприведенному правовое, как он подчеркивает, определение лжи, которой «в учении о праве называется извращение истины только тогда, когда ложь нарушает права других»¹². Это определение кажется довольно странным. Оно, точно, не отвлечено от всяких условий опыта, поскольку в нем идет речь о правах других. Из него можно сделать вывод, что извращение истины, не сопряженное с нарушением прав других, ложью может не считаться. Однако примем предложенную в нем спецификацию: нарушение прав других, – и вновь зададимся вопросом: как нам оценивать сообщение правдивой информации злоумышленнику, сопряженное с очевидным нарушением прав третьего лица (в нашем примере – гостя и друга)? Правдивым сообщением злоумышленнику, содержащим информацию, наносящую ущерб третьему лицу, домохозяин нарушает не только обязанности дружбы, но и обязанности гостеприимства, усиленные предоставлением убежища. Кажется несомненным, что правдивая информация в адрес злоумышленника оказывается в данном примере возможной лишь как следствие попрания обязательств по отношению к другу.

Кантианцы и апологетически настроенные кантоведы указывают на то, что аутентичное восприятие кантовского эссе требует учета того, что Кант развивает не морально-философское, не этическое, а правовое рассуждение – точнее сказать, граждански-правовое, или публично-правовое. Насколько существенно это обстоятельство для нас? Если уж указывать на точные контексты, то надо принимать во внимание и определенные кантовские подтексты употребляемых понятий. *Публичное право*, по Канту, – это не государственное право; оно не имеет никакого отношения к позитивному праву. Это философское, метафизически-правовое понятие, обозначающее «совокупность *внешних законов*, которые делают возможным» право как таковое, т.е. «ограничение свободы каждого условием согласия ее со свободой всех других, насколько это возможно по некоторому общему закону»¹³. Публичное право задает обязанность перед человечеством и перед другим как другим вообще, т.е. неконкретным другим. В противоположность этому Кант раскрывает этический ракурс рассмотрения, при котором предметом внимания становятся обязанности человека по отношению к самому себе.

¹¹ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Указ. изд. С. 293. Как верно замечает В.Шварц, кантовское понятие лжи шире юридического, оно освобождено от условия причинения вреда конкретному другому. (*Schwarz W. Kant's Refutation of Charitable Lies // Ethics. Vol. 81 (Oct., 1970). № 1. P. 63*).

¹² Кант И. Метафизика нравов. С. 366.

¹³ Там же. С. 78.

В примечании к обсуждаемому эссе Кант подчеркивает, что он не говорит о такого рода обязанностях, поскольку это «...относится уже к этике; а здесь речь идет о правовой обязанности»¹⁴. Получается, что в данном эссе Кант задает этическому особые рамки. В «Метафизике нравов», в части, посвященной добродетели, сфера этического определяется Кантом существенно шире: это не только обязанности по отношению к самому себе, но и обязанности по отношению к другим. Если же обратиться к учению о категорическом императиве, то можно увидеть, что им (в частности, в его втором практическом принципе) в качестве специального предмета компетенции указывается отношение к человечеству – определенное отношение к человечеству. Можно сказать, что категорический императив – это общенормативный принцип, лежащий в основании как нравственности, так и права; но из этого отнюдь не вытекает, что обязанность по отношению к человечеству не входит в круг нравственности, а принадлежит исключительно праву.

Разделение этического и юридического подходов в анализе данной ситуации не кажется мне сколько-нибудь продуктивным в данном случае. Независимо от кантовского и кантианского контекста, я вижу различие моральных и правовых предписаний не в содержании предписываемого (по этому показателю моральные и правовые предписания могут и не различаться) и не в степени их обязательности (вопрос о силе императивности еще должен быть прояснен как на концептуальном уровне, так и с учетом практического опыта, на основе анализа различных нормативных ситуаций), – а в разности их целей. Право сориентировано на сохранение (со)общества в его формальных и институционально определенных границах и обеспечение блага индивидов как членов этих сообществ. Мораль ориентирована на соблюдение достоинства и сохранение блага индивидов как таковых, в их соотносительности друг с другом, а также (со)обществ – как условий и среды достойного благополучия индивидов. С этой точки зрения меня и волнует ситуация, в анализе которой Кант предложил подход, наиболее интересный в исследовательском плане, парадоксальный по своим выводам, по-прежнему интеллектуально будоражащий, – однако аналитически вовсе не исчерпывающий.

* * *

Каким мог бы быть в данном случае не метафизически-, а практически-философский, в частности, этический подход? Если даже он не осуществим в контексте самой кантовской практической философии, он вполне осуществим с использованием ее элементов и на основе соотношения стоящего перед домохозяйном выбора с (а) практическими принципами категорического императива и (б) фундаментальными обязанностями человека. Вопрос о соответствии кантовского решения данного случая с его метафизикой нравственности обсуждается в литературе. На это обращает внимание А.Макинтайр, указывающий в косвенной полемике с кантианцами, что кантовская трактовка проблемы лжи даже по отношению к таким неоднозначным случаям вовсе не выбивается из логики учения о категорическом императиве, а, наоборот, органично укладывается в его метафизический и этический контексты¹⁵.

¹⁴ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия. С. 293.

¹⁵ MacIntyre A. Truthfulness and Lies: What Can We Learn from Kant? // Ethics and Politics: Selected Essays. Vol. 2. Cambridge, 2006. P. 127–128.

Однако мне представляется, что предпочтение правдивости, а Кант говорит даже о справедливости (правдивость по отношению к злоумышленнику как выражение справедливости перед человечеством) вынужденной лжи, неприемлемо по этическому критерию, который предполагается вторым практическим принципом категорического императива: не относиться к другому только как к средству, но относиться к нему также как к цели. Вопрос в том, с кем посредством второго практического принципа мы связываем домохозяина? Например, К.Корсгаард считает, что если с позиции первого практического принципа, или формулы универсальности, ложь еще может быть признана допустимой, то как раз в свете второго практического принципа, или формулы человечности, ложь никак не может быть признана допустимой. Второй практический принцип повелевает относиться к другому как принадлежащему к Царству целей, а если прибегать к использованию другого, то только с его согласия. Обманывая другого, мы по сути относимся к другому как к средству. Обман, подчеркивает К.Корсгаард, «представляет собой для Канта парадигмальный случай отношения к другому только как к средству. Любая попытка контроля за действиями и реакциями другого иначе, чем посредством обращения к его разуму, означает отношение к нему только как к средству»¹⁶. С этим можно согласиться. Но нельзя согласиться с тем, что Корсгаард, по сути оставаясь в рамках кантовского анализа, упускает из виду друга. В сообщении правды как действии, взятом самом по себе, изолированно от ситуации в целом, домохозяин никак не относится к другу, ни как к цели, ни как к средству. Но человеческие действия существуют сами по себе, изолированно от контекста только в головах философов, обращенных взором к звездному небу. Как можно абстрагироваться от друга в данном сюжете? Друг непосредственно включен в ситуацию, он является предметом возможного сообщения домохозяина злоумышленнику, этим сообщением прямо затрагиваются его интересы. Приверженностью к честности и стремлением к нравственной чистоте в отношениях со злоумышленником домохозяин волей-неволей выводит друга за рамки Царства целей. У Канта получается, что абстрактная справедливость (в отношении человечества, или человечности) выше обязанности перед конкретным человеком, а конкретный человек оказывается средством для абстрактного совершенствования человека. Рассматривая данную ситуацию, Кант как будто бы обращает внимание на разные ее аспекты: на обязанности человека по отношению к самому себе (соответствовать долгу), по отношению к человечности, по отношению к злоумышленнику. Он лишь не принимает во внимание... обязанности домохозяина по отношению к другу.

В рассмотрении данного случая нам нет нужды непременно оставаться в рамках кантовской методологии. Мы можем примерить к анализу данного примера утилитаристскую этику или этику заботы (оба подхода основаны на этическом консеквенциализме). Мы можем проанализировать данный случай с позиций этики добродетели, отличной от двух названных и близкой к кантовскому принципализму (деонтологизму). Ни при одном из этих подходов предательство не может быть оправданным. Заслуживает внимания то методологическое обстоятельство, что в анализе данной ситуации принципализму не противопоставляется непременно консеквенциализм. Консеквенциализм мог бы оправдать воздержание от

¹⁶ Korsgaard C. The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil // *Philosophy and Public Affairs*. Vol. 15 (Autumn, 1986). № 4. P. 336.

правдивого информирования злоумышленника ссылкой на необходимость защитить спрятанного друга от грозящей ему опасности вплоть до смертельной опасности¹⁷.

Но кантовскому решению можно возразить и с принципалистских позиций. Выдачей информации о спрятавшемся друге нарушаются обязанности перед последним и, таким образом, разрушается предполагаемый дружбой порядок доверия, преданности и взаимной заботы. Никак не обоснованы формальные, этико-нормативные аргументы такого рода, что требование «не лги» зафиксировано почти во всех моральных кодексах, между тем как в них нет ничего похожего на требование преданности в дружбе. Такое впечатление может вытекать из односторонне императивистского взгляда на мораль, при котором мораль сводится к сформулированным правилам *прямого действия*. Во всех культурных традициях наряду с формальными кодексами существуют разнообразные сюжеты, наставления, образцы, утверждающие ценность дружбы, неременность преданности и заботы в дружбе. Поэмы Гомера, Библия, эпос любого народа содержат яркие образы дружбы и многочисленные указания на то, каковы должны и совершенные отношения в дружбе. Все традиции провозглашают верность в дружбе в качестве добродетели, а предательство как порок. Так что к домохозяину, находящемуся перед выбором, взывает не только требование «не лги», но и требование хранить дружбу и быть другом другу. Нельзя быть другом всему человечеству, предавая своего конкретного друга, к тому же предавая злоумышленнику, т.е. отдавая на зло. Моральная логика здесь та же, что и в известном стихе евангелиста: «Кто говорит: “Я люблю Бога”, а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, которого не видит?» (1 Ин. 4, 20).

Помимо критически-этического взгляда на кантовский анализ, представляет интерес и критически-социологический взгляд. Каково предполагаемое кантовским анализом устройство общества, если основополагающим для него является обязанность правдивости перед замышляющим зло, а не преданность другу, преследуемому злоумышленником? Если исходить из Канта, получается, что любые отношения между людьми, включая отношения со злоумышленником, оказываются базовыми для общества и для человечества вообще. Понятно, когда фундаментальное значение приписывается правдивости перед теми, в отношении кого взяты обязательства. Не вызывает сомнения этот кантовский тезис, высказанный в связи с запретом на дачу заведомо ложных обещаний и по поводу потенциальных отношений между заимодавцем и заемщиком, которые являются непременно правооформленными и в качестве таковых, конечно, значимыми для устройства общества. Однако можно ли предположить какую-либо правоотношенность отношений между домохозяином и злоумышленником, возникающих спонтанно и к тому же против воли одной из сторон? С точки зрения обязанности, домохозяин не находится ни в каких отношениях со злоумышленником, просто потому, что это злоумышленник. В отношениях со злоумышленником домохозяин – в «естественном состоянии»¹⁸, при котором он может исходить исключительно из своего собственного разумно понятого интереса и которое потенциально является состоянием войны всех против всех.

¹⁷ Смертельность опасности легко вычитывается из кантовского обсуждения ситуации. Этого склонны не замечать некоторые про-кантовские комментаторы. См.: Schwarz W. Kant's Refutation of Charitable Lies. P. 64.

¹⁸ В естественном состоянии – в гроциевском и гоббсовском, а не кантовском его понимании.

Этот аспект проблемы затрагивался в литературе. В частности, рассматривался и с противоположных предлагаемым мной позиций. Например, Йон-Гук Кимом, который полагал, что в момент, в который представлена ситуация в данном примере, у домохозяина еще сохраняются взаимоотношения со злоумышленником, поскольку злоумышленник еще не совершил преступления, если он и отказался от каких-то своих обязательств, то это обязательства по отношению к преследуемому другу, а не по отношению к домохозяину. Поэтому последний «по праву принуждается к ответу, так как спрашивающее его лицо является злоумышленником только для преследуемого друга»¹⁹. Однако далее Йон-Гук Ким добавляет, что если злоумышленник проявит угрозу или прямое насилие к домохозяину, тогда тот будет вправе защищаться всеми доступными средствами, в том числе и с помощью обмана. Полагаю, что Ким воспроизводит кантовское видение общества как общества атомарных, коммунитарно и коммуникативно индифферентных индивидов. Для Кима, как и для Канта, домохозяин, в силу неведомой нормативной логики находясь в отношениях обязанности со злоумышленником, не имеет никаких обязательств по отношению к другу и безразличен к явной угрозе, исходящей от злоумышленника по отношению к другу.

Между тем именно в отношениях домохозяина с другом мы как раз и можем говорить об отношениях принятой и признанной зависимости, отношениях обязанности и в этом смысле как бы *договорных* отношениях. Причем в обсуждаемой Кантом ситуации это сложные, двоякие обязанности. Обязанности дружбы дополнены (а в данном случае и осложнены) обязанностями гостеприимства. Самим фактом предоставления убежища другу дается *обещание* защиты. К этому аспекту ситуации нужно отнести все то, что Кант говорил по поводу заведомо ложных обещаний. Однако это и не принимается Кантом во внимание. Для него некая абстрактная обязанность домохозяина по отношению к злоумышленнику фактически оказывается приоритетной в сравнении с обязанностью по отношению к другу, соединенной к тому же, как было сказано, с обязанностью гостеприимства, а также обязанностью, принятой по факту предоставления убежища.

Таким образом, на самом деле у домохозяина в данной ситуации нет никаких обязанностей перед злоумышленником, кроме тех, что могут быть помыслены лишь для того райского состояния человечества, при котором выполнение обязанности справедливости по отношению ко всему человечеству оказывается условием справедливости в отношении каждого человека или, другими словами, исполнение долга справедливости по отношению к одному оказывается условием справедливости по отношению к любому другому. Поскольку же это понимание справедливости и человечности годится только для райского, или соборно-человеческого состояния, т.е., строго говоря, такого состояния, в котором мораль более и не нужна, – то необходимы уточнения морали и, в том числе, требования «Не лги» для земного состояния, для которого, собственно, и предназначена мораль.

Предположим, что я готов на время отступить от своей позиции и признать, вслед за Кантом, что у домохозяина есть какие-то обязанности по отношению к злоумышленнику. Однако и при этом я не могу согласиться с тем, что у него нет никаких обязанностей по отношению к другу. При такой трансформации нормативного контекста обсуждаемого сюжета мы можем получить *конфликт обязанностей*. Конфликт обязанностей – очень важный

¹⁹ Цит. по: Мясников А.Г. Современные социально-этические трактовки кантовского запрета лжи. С. 152.

момент социально-нравственного опыта, и только ради выделения этого момента я и пошел частично на попятную в своей трактовке данной ситуации. Здесь я допускаю уже двойное отступление от кантовского анализа ситуации и кантовских установок этого анализа. Помимо включения в предмет анализа также и друга, я допускаю возможность конфликта обязанностей, которую сам Кант решительно отрицал. Условием мыслимости конфликта обязанностей является признание гетерогенности морали. Возможность конфликта обязанностей требует уяснения путей выхода из него, критериев принятия решения и оснований выбора. Тем самым отдельно встает теоретическая задача установления возможных различий по степени императивности обязанностей человека перед разными другими – перед близкими, посторонними и тем более чужими (к кому, разумеется, относятся злоумышленники). Незамечание возможности конфликта обязанностей выражает, на мой взгляд, невнимание к практической нравственности, что оборачивается, по меньшей мере, недостаточностью этического анализа, а в конечном счете, как мы видим в случае с Кантом, и скрытой апологией аморализма – в виде предательства по отношению к гостю и другу ради личной честности перед злоумышленником. Характерно, что в «Метафизике нравов» проблема лжи разбирается не в контексте человеческих отношений, а в связи с «долгом человека перед самим собой, рассматриваемом как моральное существо»²⁰ (при том что в «Лекциях по этике» Кант говорит о лжи и правдивости в связи с обязанностями именно по отношению к другим).

Констановский сюжет в его восприятии Кантом можно дифференцировать²¹: 1. В части беглеца: а) в доме находит убежище друг, б) попросивший об укрытии посторонний, в) ворвавшийся в поиске убежища незнакомец, г) просто недруг, захвативший в заложники домочадцев. 2. В части преследователей: а) беглеца преследует злоумышленник, б) беглеца преследует полиция. 3. В части морального статуса лица, скрывающегося в доме: а) о нем достоверно известно, что он невиновен, б) что он виновен. Не говорю о том, что злоумышленник мог не друга преследовать, а прийти в дом и потребовать от хозяина выдачи ближайшего родственника, подозреваемого в неблагонадежности. По Канту, выходило бы, что ради справедливости перед человечеством надо выдать на смерть и сына, и брата.

С точки зрения Канта, поведение домохозяина не должно зависеть от перечисленных и возможных других частных характеристик ситуации. С точки зрения строгих теоретиков морали, такого рода частности житейского характера не должны определять этическую теорию; этическая теория должна быть свободна от особенных черт конкретных обстоятельств. Это, несомненно, так: этическая теория не может сводиться к анализу ситуаций и казусов.

²⁰ Кант И. Метафизика нравов. С. 366–369.

²¹ Пути дифференциации кантовского сюжета могут быть различными. Я в данном случае произвожу дифференциацию по характеру включенных в него лиц, но не по характеру возможных в заданном сюжете контексте событий и действий. Так, Б.Г.Капустин развивает вариацию, согласно которой спрятавшийся гость – отнюдь не безмолвная «мышка», и он готов, используя дом не как укрытие, а как засаду, при первом же удобном случае неожиданно накинуться на злоумышленника с имеющимся кинжалом. Добавлю: с кинжалом, найденном в доме (будь у него кинжал ранее, он мог оказать сопротивление и в другом месте, или злоумышленник мог бы быть готов к возможному сопротивлению). Это развитие сюжета представляет особый интерес в свете полагаемой Кантом обязанности говорить правду. Домохозяин сказал правду, а его друг не ушел через заднюю дверь, как допускал Кант, а сам напал на злоумышленника. Какова, задается Б.Г.Капустин вопросом, цена такой правды? И какова ответственность человека за последствия правдивой информации? (Капустин Б.Г. Моральный выбор в политике. М., 2004. С. 106).

Но этическая теория должна давать ключ к анализу ситуаций и казусов. И если даваемый ею ключ ведет к оправданию, пусть и неясному, предательства, значит, в этой этической теории что-то не так. Какой смысл в этике, если она не практична?

Кантовский текст дает нам основание допустить, что Кант принимал во внимание практическую сторону дела. Так, обосновывая необходимость именно правдивого ответа на вопрос злоумышленника, предполагая, тем самым, возможность выдачи друга, Кант приводит следующий довод: домохозяин ради друга отвечает ложью на вопрос злоумышленника; а в это время друг, поняв, что ему угрожает опасность, незаметно выходит из дома, убийца же (в кантовском рассуждении «злоумышленник» случайно трансформируется в «убийцу», что, несомненно, усиливает драматизм ситуации), встречает его на дороге и совершает преступление. Так вот при таком исходе дел, по Канту, домохозяин будет по праву «привлечен к ответственности как виновник его смерти»²². При правдивом ответе домохозяин никакой ответственности за последствия не несет, т.к. вред, причиненный его другу, будет следствием не его слов, а случая. «Если ты своею *ложью* помешал замыслиющему убийство исполнить его намерение, то ты, – утверждает Кант, – не сешь юридическую ответственность за все могущие произойти последствия. Но если ты остался в пределах строгой истины, публичное правосудие ни к чему не может придаться, каковы бы ни были непредвиденные последствия твоего поступка»²³. Очевидно, что из этого следует лишь один вывод: не делать ничего, а только следовать предписаниям, прячась за них от возможной ответственности. Домохозяин понуждаем внешней силой к ответу перед злоумышленником, и поэтому его действия несвободны, говорить правду он должен по закону.

Таким образом, получается, что при условии правдивости, предвидимые неминуемые прямые последствия которой очевидны и которая предоставляет возможность действовать «случаю», домохозяин остается невиновным и не несет ответственности. Однако при маловероятном стечении обстоятельств, когда при дезориентации злоумышленника, непредвиденном бегстве друга в направлении, случайно совпадающем с тем, что было указано дезориентацией, и его обнаружении злоумышленником, – домохозяин оказывается ответственным за случившиеся из-за последующего стечения обстоятельств.

Кант, впрочем, пытается сохранить при этом надежду другу, допуская, что пока домохозяин, исполняя долг правдивости, чистосердечно отвечает злоумышленнику, к происходящему невероятным образом может быть привлечено внимание соседей, которые могут забеспокоиться, вмешаться в ситуацию и схватить убийцу. В той мере, в какой Кант, изначально претендуя на «чистое» рассмотрение ситуации, еще более привязывает таким допущением свое рассуждение к «условиям опыта», это дополнительное движение кантовской мысли неоправданно. Но в плане этического рассмотрения ситуации Канту нельзя отказать в последовательности: он не принимает во внимание хотя бы минимальнейшую возможность каких-либо активных действий домохозяина, направленных на защиту друга, и, стало быть, то, что домохозяин ответственен за его судьбу.

Для Канта не только не существуют *другие* как конкретные другие. Он в целом не чувствителен к коммуникативным отношениям, к возникающим в них ожиданиям и обязательствам. Кант постулирует безусловную ответ-

²² Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия. С. 294.

²³ Там же.

ственность перед абстрактным законом и фактически не предполагает никакой ответственности перед конкретным человеком – ни перед ближним, ни перед близким.

Кант прав, человек далеко не в полной мере отвечает за последствия своих поступков, тем более в нестандартных условиях революционного (тоталитарного, криминального) произвола. Однако отсюда не следует, что человек вообще не отвечает за свои поступки. Если же кто-либо попытается, ухватившись за эту мысль морального философа, снять с себя ответственность за себя и свои поступки, к нему легко можно предъявить суровые нравственные претензии – причем по Канту же (но как автору «Основоположений к метафизике нравов») – за отказ от сохранения и совершенствования себя в качестве нравственного субъекта. Отказом от ответственности, в особенности нравственной ответственности, человек лишает себя членства в ноуменальном мире.

Трудно сказать, исходя из какой моральной системы Кант положил принципы «Не убий» и «Не лги» в качестве абсолютно приоритетных для морали. Эти принципы содержатся во всех моральных традициях человечества. И всегда – среди основных принципов. Но никогда в качестве верховных, абсолютно приоритетных. В христианской этике высший моральный принцип выражен в заповеди любви. Любовь *рекомендована*, между тем как справедливость, выраженная в требованиях Декалога, в особенности тех, которые даны в негативной форме запретов, *вменена*. Самой простой и обобщенной формулой справедливости является требование «не вреди» как *минимальное требование* морали. Нередко можно услышать мнение, порой и из уст моральных философов, что требования «не вреди» и «возлюби» формальны, из них не следует с определенностью, что делать, и они только дезориентируют людей. Но для того и дано золотое правило, чтобы в ситуациях, когда не знаешь, в чем конкретно заключались бы невреждение и забота в отношении другого, были ориентиры для правильного поведения, да любовь и сама подскажет.

Однако общие моральные принципы не имеют прямого действия, и кантовский анализ данного конкретного примера хорошо это показывает. Человеческие отношения разнокачественны, и без принорования к ним действий, совершаемых в соответствии с общими моральными принципами, легко можно попасть впросак. В этом вопросе гораздо более вдумчивыми и лучше чувствующими неоднозначность морального опыта оказываются такие мыслители, как, например, Августин, который, отвергая в принципе ложь, указывал, что определяющим предметом в оценке поступка является совершенное благодеяние; а если для его совершения была допущена ложь, она может быть признана извинительной²⁴.

Упомянувшийся выше С.Джонсон в связи с дилеммой лгать или не лгать убийце сформулировал следующее общее правило: «Следует всегда придерживаться Истины, потому что для того, чтобы наша жизнь была спокойна, мы должны обезопасить себя взаимным доверием, и мы должны быть готовы принять случайные неудобства, связанные с необходимостью сохранения Истины»²⁵. К нему он и присоединил приведенную выше оговорку о допустимости неправды в адрес убийцы на основе принятого прежде (наложенного моралью) обязательства не потворствовать злу. Понимание необходимости поддержания условий, или режима взаимного доверия, разделяется и Макин-

²⁴ Августин. Энхиридион [Лаврентию], или О Вере, надежде и любви. Киев, 1996. С. 303.

²⁵ Dr. Johnson's Table Talk... P. 118.

тайром, который, идя вслед за Джонсоном, предлагает свое *правило правдивости*: «Во всех своих действиях придерживайся правдивости и всегда будь безусловно правдивым, допуская ложь лишь для защиты этих правдивых отношений от агрессора и то лишь при условии, что ложь является наименьшим злом, с помощью которого можно обеспечить эффективную защиту от нападения»²⁶.

Таким образом, применение общих принципов опосредствовано, с одной стороны, частными по содержанию требованиями и правилами, обеспечивающими определенность и действенность общих принципов, а с другой – принятием в конкретных ситуациях на их основе индивидуальных, морально ответственных, ситуативно и коммуникативно релевантных решений.

²⁶ *MacIntyre A. Truthfulness and Lies: What Can We Learn from Kant? // Ethics and Politics: Selected Essays. Vol. 2. Cambridge, 2006. P. 139.*

СУВЕРЕНИТЕТ КАК ПОЛИТИКО-ФИЛОСОФСКАЯ КАТЕГОРИЯ СОВРЕМЕННОСТИ

Суверенитет входит в жизнь человека эпохи Современности одновременно и как принцип организации политической жизни, и как важнейшая категория политической философии. Он выступает именно *политическим* принципом, поскольку на его основе формируется политика исторических государств, начиная с XVI в.: он является формой жизни человеческого сообщества, ориентированного на сохранение своего бытия и своей свободы. Эта цель всегда стояла перед человеческим сообществом, но только в эпоху Современности действия сообщества в этом направлении основаны на принципе суверенитета. Народы и нации строят свою идентичность с помощью государства, которое в эпоху Современности выступает условием, рамками свободы человека. Суверенитет же является принципом индивидуализации исторических сообществ, это та форма, в которой люди творят свою историю.

Формированию суверенитета одновременно как принципа политического действия и категории политической мысли предшествовал ряд фактов и событий как теоретического, так и практического порядка, которые, собственно, и открывают Современность как своеобразную «территорию суверенитета». Понятие суверенитета не было изобретением Современности, но актуализация и переосмысление этой средневековой категории во многом означало разрыв с предшествующим строем политического действия и политического мышления. На уровне политической практики его востребованность оказалась обусловлена своеобразной реакцией на религиозные войны между католиками и гугенотами. Поскольку вернуть сторонников Реформации в лоно католицизма представлялось невозможным и цена подавления всех форм вероотступничества была непомерно высока для общества, то возникла настоятельная потребность в переосмыслении функций и задач государства в отношении своих подданных и – в более широком смысле – переосмысление оснований политической легитимности. Будучи неспособным дать теоретическое разрешение теологического конфликта, государство должно было отступить от этой задачи и довольствоваться лишь установлением определенного *modus vivendi* между соперничающими группировками. Его действия следовало направлять не на заботу о спасении душ, а на установление мира и спокойствия между людьми, на смягчение остроты требований социального порядка. В теоретическом же плане понятие государства должно было подняться на более высокий уровень абстракции и стать просто выражением рамок законности, внутри которых соперничающие группировки могли сосуществовать и взаимодействовать. Суверенное государство могло выполнять эту нейтрализующую функцию только случае его отказа от всяких попыток занять сторону какой-либо из противоборствующих фракций. Иными словами, легитимность власти не могла более зависеть от моральных гарантий, даваемых сувереном, – она должна была определяться его (суверена) способностью гарантировать мир в обществе. И само это состояние мира воспринималось отныне не как идеологическое состояние, а как такое

положение, при котором каждый волен свободно составлять свои проекты, обдумывать средства для их воплощения, открывая тем самым простор для своих индивидуальных расчетов.

В эпистемологическом плане становлению новых политико-философских смыслов категории «суверенитет» сопутствовал разрыв в порядке знания, следствием которого явилось четкое осознание порядка политического как такового. В отличие от античного и средневекового типа политического мышления для политической философии ранней Современности не природа и не Бог определяют политическое бытие людей. Природа из фактора социальной гармонии и источника норм в мировосприятии человека Нового времени превращается в инстанцию, внешнюю и безразличную по отношению к человеку, в *res extensa*, которую можно только изучать и над которой можно господствовать. Аналогично и бытие Бога воспринимается человеком этой эпохи как безразличное для осмысления свободы людей в плане политическом. Политика – прежде всего, благодаря теоретическим усилиям Макиавелли – начинает восприниматься как действие, создающее порядок вещей. Причем действие человеческое. В трудах Макиавелли содержится подспудная критика платоновской идеи о том, что политика направляется высшей целью – благом, познание которого доступно только философу, т.е. специалисту в области чистых идей. Этой идее Макиавелли противопоставляет мысль о том, что истина – не за пределами человеческого бытия, а в нем самом, в его становлении, она исторична. Сама материя истории образована переплетением обстоятельств, сил, идей, это та среда, в которой возникают и исчезают государства. Поэтому первым принципом политики является требование исходить из того порядка вещей, который есть, а не из того, который должен быть. Политический порядок нельзя создать с помощью идей. Мир политики – это мир сил, их соотношения и борьбы. Политика – действие, а не созерцание. И справедливость в ней – следствие силы, следствие суверенитета.

Совокупность этих идей и легла в основу первого крупного теоретического синтеза, осуществленного Жаном Боденом, синтеза, приведшего к оформлению принципа суверенитета именно как политического принципа. Для Бодена принцип суверенитета выражается, прежде всего, в автономии политики, понимаемой как человеческое действие, которое само себе дает закон. Закон проистекает из человеческого действия, и это есть основание государства. Как показывают исторические источники, средневековое понятие суверенитета (встречающееся в политико-юридическом дискурсе уже в XIII в.) было связано главным образом с *личностью* правителя: суверен тот, кто не знает над собой никакой высшей власти. Оно применялось для характеристики властных полномочий как сеньоров, так и короля. Средневековому политическому мышлению была еще неведома публичная власть, обладающая монополией на господство над определенной территорией и, следовательно, монополией на подчинение подданных. Однако, несмотря на то, что внутренняя противоречивость понятия «суверенитет» осознавалась средневековыми законоведами¹, противоречие это было разрешено только Современностью.

Шаг, сделанный Боденом, трудно переоценить, ибо он означал переход теории государства на принципиально иной уровень – речь идет о теории современного государства, государства эпохи Модерна. Для Бодена, как и

¹ Средневековые высказывания относительно сущности понятия «суверенитет» в Средние века можно найти в работе известного французского правоведа Карре де Мальбера (см.: *Carré de Malberg R. Contribution à la théorie générale de l'État, spécialement d'après les données fournies par le droit constitutionnel français. T. 1. P., 1920–1922, P. 74).*

для его последователя Шарля Луазо, суверенитет связан не с личностью правителя сколь угодно высокого уровня, но с самим государством. Суверен – тот, кто действует не в плане собственного блага, а в плане государства, *res publica*². Это, по сути, макиавеллевская идея, включенная в несколько иной контекст и позволяющая завершить в теоретическом плане формулировку современной идеи государства как особой политической целостности, обладающей монополией на свободное действие в плане создания позитивного права с целью управления гражданским обществом. Характерное для эпохи Современности определение суверенитета как высшей власти государства над подданными, входящими в круг его господства, кардинально отличается, таким образом, от средневекового понятия суверенитета, основанного во внутреннем плане на принципе согласия между королем и его вассалами в том, что касается главных политических решений, а в его внешнем плане – на существовании *respublica Christiana*, означавшей подчинении королевской власти Церкви. Средневековое понятие суверенитета отражает существование системы, характеризуемой множеством центров решения, существование децентрализованного политического порядка в отличие от централизующей функции этого понятия эпохи Модерна³. Суверенитет средневекового правителя сводился практически лишь к одному измерению – это был король-судья. Он был свободен лишь в принятии судебного решения в последней инстанции; во внутривластных делах он был связан обязательствами перед вассалами, во внешнеполитических – политическим могуществом Церкви. Король современного государства как воплощение государственного суверенитета был уже не только и не столько судьей, сколько законодателем и творцом политических и юридических норм. Иными словами, сама власть здесь меняет свою форму. Король-судья представляет статичный характер *respublica Christiana*, тогда как король-законодатель – динамичный характер общества эпохи Современности.

Тесная связь понятия суверенитета с нормативной функцией (а для Бодена, например, первая и важнейшая функция монарха, определяющая все прочие полномочия, – его право издавать законы) превращает суверенитет в понятие, которое несет одновременно и политическую, и юридическую нагрузку. С одной стороны, это понятие выражает способность государства изначально создавать собственные правовые основы, тот факт, что нормы данного государства не имеют необходимости строиться на основе каких-то других норм. Более того, принцип суверенитета вводит иерархию правовых норм и тем самым выражает правовую сторону политической власти, фиксируя тот факт, что правовая полномочность высшей нормы не проистекает

² «Суверенитет», – заключает Луазо в «Трактате о Сеньориях» – есть та форма, что придает бытие государству; она никоим образом неотделима от государства, которое, лишившись ее, перестало бы быть государством». Суверенитет представляет собой «абсолютную мощь, т.е. совершенную и полную с любой точки зрения, то, что канонисты называют *plenitudo potestas*. Следовательно, суверенитет не имеет превосходной степени, т.к. тот, кто имеет кого-либо над собой, не может быть высшим или суверенным; суверенитет не имеет ограниченности во времени, ибо, в противном случае, он не был бы ни абсолютной мощью, ни даже сеньорией... Государство и суверенитет, взятый *in concreto*, суть синонимы» (Цит. по: *Goyard-Fabre S. Y-a-t-il une crise de souveraineté? // Revue internationale de Philosophie*. 1991. № 4. P. 463–464).

³ Эта связь прослеживается и на чисто дискурсивном уровне: в средневековом дискурсе для обозначения государства использовались термины *res publica*, *civitas*, *regnum*, *corona*. Даже у Бодена в названии его главного труда фигурирует понятие *respublica* (дословно он переводится как «Шесть книг о республике»). Понятия *État*, *state* появляются несколько позднее, в частности, в труде ученика и последователя Бодена Шарля Луазо «Трактат о сеньориях» (1614).

ни из какой иной нормы позитивного права. С другой стороны, суверенитет неизбежно связан с Иным позитивного права – так, суверен не может положить в основание своего законотворческого действия никакую другую норму позитивного права и тем самым претендует на осуществление суверенной прерогативы во имя высшего принципа позитивного права. «...Замечательно предполагать, – пишет в связи с этим Боден, – что человек, который издает законы, должен быть над законом»⁴. Суверенитет, иными словами, включает в себя право на то, чтобы управлять в качестве власти, т.е. принцип легитимности. И это уже политическая сторона принципа.

Итак, мы видим, что уже с самих первых этапов формирования принципа суверенитета ему была присуща структурная двойственность, обусловленная двоичность его базовых элементов: он есть одновременно и правовая прерогатива, и обращенность к принципу легитимности. Это понятие, таким образом, оказывается на пересечении двух дискурсов – правового и политического, что в истории развития самого понятия нередко приводило к различным искажениям и деформациям: сведение суверенитета исключительно к его правовым аспектам делает порядок права замкнутым на самом себе, восприятие же его в качестве принципа политической легитимности приводит к его идентификации с идеологическими моментами.

Но, хотя эта «линия натяжения» между двумя аспектами понятия и породила бесчисленные дискуссии и споры (среди которых один из наиболее известных и интересных – спор между Карлом Шмиттом и Гансом Кельзенем), основная эволюция понятия «суверенитет» была связана не со структурной двойственностью, а с иными тенденциями, заложенными в самом принципе суверенитета. Ведь это понятие было сформулировано Боденом и его последователями прежде всего как понятие, призванное оформить и закрепить на уровне теоретической рефлексии тенденции становления и укрепления централизованного абсолютистского национального государства. И на ранних этапах Современности историческая логика развития национальных государств и теоретическая логика развертывания понятия «суверенитет» совпадали. В XVII – первой половине XVIII в. в контексте политико-философского знания, в частности, в рамках контракционистской теории, происходит рационализация этого понятия и на ее основе – укрепление политического монизма. Ведь в политическом пространстве, как и в физическом мире, множественность чревата хаосом и беспорядком. Созданный поздним Возрождением образ короля-законодателя как нельзя лучше сочетается с присущей ранней Современности верой в нормативные, законодательствующие способности Разума. Для Гоббса суверенитет представляет собой все естественное могущество всех индивидов, от которого те единодушно отказываются, передавая его суверену; иными словами, это монополия политического решения, и его неделимое единство делает государство независимым. Гоббсовская теория государства интегрирует те основные качества, которыми наделял суверенитет и Боден, – неделимость и абсолютный характер.

Именно здесь, в отождествлении принципа суверенитета с принципом политического монизма, и намечается первый разрыв в нововременной теории суверенитета. Политическая практика, приведшая к кризису абсолютистского государства, поставила политическую философию перед необходимостью переосмысления абсолютистской в своей основе концепции суверенитета. Первый шаг к соединению принципа суверенитета с идеей демократии был сделан еще в XVIII веке, в политической философии Ж.-Ж. Руссо. Но

⁴ Боден Ж. Метод легкого прочтения истории. М., 2000. С. 180.

эта попытка не представляла собой еще эпистемологического разрыва, который привел бы к соединению вещей и понятий, изначально мыслимых как совершенно различные и разнородные. Почему? Прежде всего, потому что Руссо, несмотря на свою очевидную теоретическую оппозицию абсолютизму Гоббса, исходит в своих построениях все из того же принципа политического монизма, отвергая идею представительства: общественный договор, по Руссо, должен дать принципы политического *порядка*. Руссо полагал, что Гоббс обманул народ: в тот самый момент, когда народ перестает быть просто суммой индивидов и превращается в суверена, т.е. тогда, когда возникает публичное пространство, суверенитет исчезает, отождествляясь с законодательствующей волей единоличного правителя. Гоббс называет это представительством⁵, но на самом деле это есть коррупция идеи суверенитета, которая ведет к деспотизму и абсолютизму. Чтобы разрешить возникшую трудность, Руссо связывает принцип суверенитета с общей волей, которая не может быть представлена, ибо в противном случае она перестает быть общей и становится частной⁶, что ведет к разрушению всего политического организма. По его мнению, общая воля противостоит воле всех, как свобода противостоит деспотизму. Общая воля – это воля Единого, которое и есть народ как моральное тело, которое желает и провозглашает то, что желает. Суверенитет и является способностью провозгласить общее дело, *res publica*. Это идея общего дела, мыслимого в категориях универсального.

Несомненная заслуга Руссо здесь состояла в том, что ему удалось вычленил и установить связку «суверенитет – народ (через общую волю) – закон». Но эта артикуляция осуществляется философом, как отмечалось выше, в плане политического монизма, исключающего любое столкновение и противоборство частных интересов, фракционную борьбу и пр., что приводило фактически к размыванию поля политического как такового.

Теоретические проблемы, связанные с проблемой суверенитета, которые политико-философская конструкция Руссо больше ставила, нежели разрешала, попытался в своеобразной форме осмыслить аббат Сийес, широко известный благодаря своей брошюре «Что такое третье сословие?», появившейся накануне революции. Сийес осуществил то, что с точки зрения Руссо казалось немислимым – он соединил идею суверенитета народа с идеей представительства и сделал это с помощью понятия «*суверенитет нации*», закрепленного отныне в тексте французской конституции. Для этого Сийесу потребовалась новая интерпретация идеи нации, принадлежавшей французской монархической традиции политического мышления. Оригинальность

⁵ «В политических телах, – пишет Гоббс, – власть представителей всегда ограничена, причем границы ей предписываются верховной властью, ибо неограниченная власть есть абсолютный суверенитет. И в каждом государстве суверен является абсолютным представителем всех подданных. /.../ Но разрешить политическому телу подданных иметь абсолютное представительство всех его интересов и стремлений значило бы уступить соответствующую часть власти государства и разделить верховную власть, что противоречило бы целям водворения мира среди подданных и их защиты» (*Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 174–175*).

⁶ «Суверенитет, – замечает Руссо, – не может быть представляем по той же причине, по которой он не может быть отчуждаем. Он заключается, в сущности, в общей воле, а воля никак не может быть представляема; или это она, или это другая воля, среднего не бывает. Депутаты народа, следовательно, не являются его представителями; они лишь его уполномоченные; они ничего не могут постановлять окончательно. Всякий закон, если народ не утвердил его непосредственно сам, недействителен; это вообще не закон» (*Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. М., 1998. С. 281*).

теоретического хода Сийеса заключалась в том, что, как и в случае с Руссо, речь не шла о разрыве традиции политического мышления, скорее наоборот, в его теории подчеркивалась преемственность: переход от монархии к республике как развитие принципа суверенитета.

Идея нации в этот период была элементом монархической доктрины, которую Людовик XV противопоставлял политическим претензиям парламентов для утверждения незыблемости собственного суверенитета. В его речи перед парижским парламентом от 3 марта 1766 г. отчетливо выделялись два положения. Это, во-первых, утверждение о том, что в личности монарха отражено тело нации, причем тело монарха и тело нации неразделимы. Тело нации есть видимое воплощение тела короля. И преступление парламентов заключалось в том, что они хотели разделить это неделимое единство. Во-вторых, идея о том, что легитимность монарха зиждется на этой абстрактной идее нации как своей субстанциальной основе, опоре принципа суверенитета. Король только воплощает субстанцию нации, он – ее уста, провозглашающие закон. Поэтому казнь короля во время Великой французской революции воспринималась как некий символический акт, разделивший два тела. Отныне нацией является уже не король, но народ. А в теоретическом плане это разделение происходит ценой принятия идеи представительства.

Сийес полагал, что если, по Руссо, общая воля и не может быть представлена, то нация как таковая может иметь своих представителей. Поэтому речь нужно вести не о суверенитете народа, а о суверенитете нации, которая представляет собой не просто территориальное объединение, но и источник закона⁷. Эта идея была совершенно новаторской: ведь при Старом порядке речь могла идти только о представителях того или иного *сословия*, теперь же вставал вопрос о представительстве *нации*, т.е. *народа* в целом, вне его сословного разделения.

Таким образом, у Руссо и Сийеса мы видим продолжение той же теоретической линии, которая была намечена ранней Современностью: суверенитет – это воля, и эта воля трансцендентальна, т.е. она *a priori* упорядочивает политическое тело. Иными словами, в процессе развития концепции суверенитета в политической философии утверждается идея, в соответствии с которой суверенитет, институционализированный договором, делает возможным закон, выражающий волю людей. В этом постулате заключены основные темы политической философии Современности – рационализм и артификализм, индивидуализм и гуманизм, – которые стоят у истоков современной демократии.

Однако, как показала политическая практика, сама по себе связка «суверенитет-демократия» не способна избавить принцип суверенитета от деспотических моментов, которые таил в себе политический монизм гоббсовского Левиафана. Оказалось, замена единого суверена (короля) на множественный (народ) в том виде, в каком это было сделано в политической философии предреволюционной эпохи и затем реализовано в ходе самой революции, ожидаемых результатов не принесла. Ведь изначально принцип суверенитета был задуман как теоретическое основание становящегося силь-

⁷ «Поскольку большая нация в действительности не может собраться сама собой всякий раз, как того могли потребовать обстоятельства, нужно, чтобы она доверила своим чрезвычайным представителям необходимые в таких случаях полномочия. /.../ Корпус чрезвычайных представителей заменяет собрание всей нации. Разумеется, нет нужды, чтобы он был наделен *полнотой* национальной воли; ему необходима только специальная власть, да и то в редких случаях. Но он заменяет собой нацию в *независимости* всех ее конституционных форм», – пишет Сийес в работе «Что такое третье сословие?» (Цит. по: 1789. Recueil des textes et documents du XVII siècle a nos jours. P., 1989. P. 63–64).

ного централизованного государства, и политический рационализм ранней Современности стал как раз теоретическим орудием развития и укрепления этого принципа. Дальнейшее развитие этого принципа как во внутривнутриполитическом, так и во внешнеполитическом аспектах всякий раз вело к новым внутренним противоречиям, размывавшим его основание.

Подлинным эпистемологическим разрывом на этом пути явилась идея ограничения суверенитета, понимаемого как всевластие государства. Эта идея была своеобразной реакцией на события Великой французской революции, особенно в ее якобинской фазе, воспринимавшиеся современниками как неизбежные следствия политического руссоизма. И главной мишенью критики стал как раз руссоистский принцип суверенитета народа. Именно в этом принципе, воспринимаемом как диктатура большинства, усматривали основной источник революционной тирании. Причем в критике суверенитета народа сходились все – и либералы, и консерваторы, и даже социалисты.

Главная идея, имевшая в тот период времени кардинальное значение и позволившая в действительности осуществить то, что не удалось ни Руссо, ни Сийесу, т.е. артикулировать в теоретическом плане две совершенно разнородные идеи – идею демократии и принцип суверенитета – и тем самым заложить основы теории современного демократического государства, прозвучала в стане либеральной идеологии. Философским основанием идеи ограничения суверенитета выступал кантовский критицизм. Настаивая на конечности познавательных возможностей индивида и относительности его мыслительных конструктов, с необходимостью замкнутых в границы рассудка, Кант по-своему выявил опасность придания объективного значения идеям разума. Они представляют собой лишь регулятивные идеи, и существуют границы, которые не способны перейти никакое человеческое действие⁸. В этом контексте пойти по пути ограничения абсолютного и незыблемого характера суверенитета значило отказаться от абстрактного и метафизического политического рационализма XVII–XVIII вв., признать принцип суверенитета не основополагающим политическим принципом, а своеобразной регулятивной идеей, которой должно направляться политическое действие акторов политического процесса. В этом, собственно, и состоял основной пафос послереволюционной либеральной критики идеи суверенитета народа: тиранию на политическом поприще порождает не та или иная форма правления, а слишком большой «квант власти», сосредоточенной в руках государства. Именно здесь, в недрах постреволюционной политической рефлексии о проблеме суверенитета возникает идея, которая будет в значительной степени определять дальнейшее развитие политической философии в целом: политическая власть не является и не может быть *причиной* – трансцендентной (бог) или имманентной (общая воля) – социального; напротив, политическая власть должна рассматриваться как его (социального) порождение. Реальность современного общества принципиально иная, поэтому нужно

⁸ Аналогичные идеи высказываются и в современных исследованиях по проблеме суверенитета. В частности, в недавней статье А.Ф. Филиппова читаем следующее: «История учит нас, что фактическая неполнота суверенитета не является чем-то абсолютно новым. На суверенитет могли возлагаться большие или меньшие надежды, он мог быть реализован в большей или меньшей мере, во всех или только некоторых аспектах. Но всякий раз это был процесс, движение, а не столкновение грубой реальности с логическими принципами и, как следствие, полное развенчание последних. Если воспользоваться одним старым философским различием, можно сказать, что суверенитет – принцип не конститутивный, а регулятивный. Апелляция к суверенитету означает не описание того, что есть, но некий необходимый модус совершения действий в определенных областях политики» (Филиппов А.Ф. Суверенитет // Апология. 2005. № 3. С. 76).

отказаться от волюнтаристского мифа, в соответствии с которым общество должно распасться, если оно не будет постоянно воссоздаваться властью-причиной. Политическая власть существует в обществе, через общество и благодаря обществу, и индивиды вступают в отношения не благодаря изданным властью законам, а наоборот, эти законы суть выражение предшествующих им отношений. Этот вывод приведет и к решительной смене концептуальной формы политической рефлексии, обусловив отход от «договорной», контракционистской проблематики и концентрацию ее вокруг оси «гражданское общество/государство»⁹.

В интересующей нас в данном случае проблеме суверенитета очевидным следствием из изложенных выше выводов была идея ограничения всевластия государства как пути к избавлению от тирании, будь то единоличного правителя или «большинства народа». Эта идея, а также теория демократии А. де Токвиля, увидевшего в демократии не просто форму правления, но характеристику современного ему *общественного состояния*, позволили артикулировать принцип суверенитета и демократическую идею. Но такая артикуляция лишила принцип суверенитета главных его ипостасей – абсолютности и безграничности. В теоретически обновленном виде этот принцип, разумеется, более соответствовал реалиям того пути, по которому пошло развитие западного общества с конца XIX столетия, но лежащее отныне в его основании противоречие оказалось неустранимым. И это является одним из факторов, превращающих современную демократию в «незавершенный проект», в крайне неустойчивую форму политического сосуществования индивидов, чреватую своим Иным – тоталитаризмом, новыми формами тирании и пр. «...Демократия устанавливается и поддерживается в условиях *разложения черт достоверности*, – пишет по этому поводу современный французский политолог Клод Лефор. – Она положила начало истории, в которой люди испытывают конечную недетерминированность в том, что касается основ Власти, Закона, Знания, и основ отношения *друг с другом* на всех уровнях социальной жизни... В обществе, где основания политического и социального порядка отодвигаются в сторону, где достигнутое не несет никогда печать полной законности, где различие статусов перестает быть неопровержимым, где право оказывается зависимым от дискурса, который его выражает, где власть осуществляется в зависимости от конфликта, возможность расстройтва демократической логики остается открытой. Когда неуверенность индивидов увеличивается вследствие экономического кризиса или губительных последствий войны, когда конфликт между классами и группами обостряется и не находит более символического разрешения в политической сфере, когда власть кажется реально ослабевшей и чем-то особым, стоящим на службе вульгарных честолюбивых интересов и appetitов, короче, проявляет себя находящейся в обществе, когда последнее оказывается как бы *раздробленным*, тогда развивается фантазм единого народа, поиск субстанциальной идентичности, спаянного с головой социального тела, воплощенной власти, государства, свободного от разделения»¹⁰.

⁹ Эти идеи развиваются на страницах сочинений либералов первой половины XIX столетия. См., в частности: Гумбольдт В. Опыт о границах государственной деятельности. М., 2006; Констан Б. Принципы политики // Классический французский либерализм. М., 2000; Гизо Ф. Политическая философия: о суверенитете // Там же. Подробный анализ дискуссий о суверенитете в XIX в. см.: Фёдорова М.М. Метаморфозы принципов Просвещения во французской политической философии эпохи буржуазных революций. М., 2005; Европейская политическая мысль XIX века / Под ред. И.К.Пантина. М., 2008 (раздел I.2).

¹⁰ Лефор К. Политические очерки (XIX–XX века). М., 2000. С. 29–30.

Другой путь решения проблемы артикуляции суверенитета и демократии, предложенный современной политико-философской рефлексией, кажется наиболее простым и очевидным. Он состоит в отказе от принципа политического монизма, заложенного в понятие суверенитет ранней Современностью, и замене его принципом плюрализма, предполагающим свободный обмен мнениями, достаточно обширное пространство для деятельности политических партий и других ассоциаций. Собственно, это был путь, предложенный еще в период до Великой французской революции аббатом Сийесом, но расширенный и модифицированный с учетом современных реалий развития демократического общества. Он предполагает отказ от «инструментального разума» Просвещения, который должен уступить место разработке принципов политической аргументации, подчиненных поиску наиболее эффективных процедурных и стратегических решений, построению политической нормативности на делиберативных основах, т.е. с учетом всех реальных достоинств дискуссий и коммуникационных процессов.

Трудно, однако, не согласиться с Симоной Гояр-Фабр, усматривающей в подобном подходе двойную ошибку¹¹. Факт *осуществления суверенитета* посредством различных органов, каждый из которых обладает собственной спецификой и функционирует независимо от других, совершенно не затрагивает *природу суверенного могущества государства* как такового. Плюрализм выражает, делает явным, переводит в конкретное действие общественную мощь государства, но не касается сущности государства. Можно было бы сказать, что плюрализм отражает юридическую сторону осуществления суверенитета, но оставляет в целостности его политическую сущность. С другой стороны, политическая сущность суверенитета тесно связана с нормативными аспектами: суверен, говорил Боден, – это тот, кто дает закон, или, как позднее скажет Карл Шмитт, принимает решение. Но процесс делиберации, т.е. дискуссии, обсуждения, коммуникативные акты не являются антитезой принятию решения и нормативности. Это опять-таки два различных плана, которые не могут быть взаимозаменяемыми. Поэтому такая «замена» не решает проблемы политического монизма суверенитета.

Итак, можно констатировать, что логика Современности – и логика историческая, и логика теоретическая – подвела к кризису суверенитета как базового принципа политической жизни и как одного из основных принципов политической философии. Процесс размывания суверенитета отмечается как во внутривнутриполитическом плане, так и в плане внешнем. Ведь глобализация, по определению, представляет собой выход за пределы национального суверенитета в той мере, в какой она влечет за собой отказ национальных государств от целого ряда компетенций, подкреплявших ранее национальный суверенитет. Эта передача компетенций может носить добровольный характер, либо государства могут быть принуждены к ней силой фактов, над которыми они не имеют власти: необходимость решения проблем, связанных с миграционными потоками, защита окружающей среды, проблемы охраны здоровья, борьба с потреблением и распространением наркотиков и пр. Все эти передачи компетенций отражают растущую неспособность государств обеспечить полный контроль над собственной территорией, подрывая суверенитет как базовый принцип Вестфальской системы. Кроме того, следует учитывать и другой факт. Исследователи глобализационных процессов отмечают тесную взаимосвязь двух, на первый взгляд, противоречащих друг другу

¹¹ См.: Goyard-Fabre S. Y a-t-il une crise de la souveraineté? // Revue internationale de Philosophie. 1991. № 4. P. 459–496.

логик – логики глобализационной и логики идентификационной, связанной с ростом национального самосознания, образованием новых национальных государств и т.д.¹². При этом в идентификационной логике не следует видеть только возврат к архаике через разрушение фундаментальных политических связей, гражданственности и размывание суверенитета, как это имеет место в том случае, если идентификационные требования оправдывают уничтожение Другого из-за его инаковости во имя расовой, этнической или даже культурной чистоты. Идентификационные требования также могут быть носителями характерных черт Современности, которую выражают требования самоопределения. Однако при этом следует иметь в виду, что главным носителем идентификационных требований в современных условиях выступает не столько государство, как это было в период становления современных национальных государств, сколько гражданское общество. Иными словами, даже в идентификационных процессах современного глобального мира происходит то же размывание суверенитета.

Таким образом, становится очевидным, что логика развития принципа суверенитета в эпоху Современности существенным образом изменяется. Тем не менее, несмотря на существенную эрозию этого понятия, оно по-прежнему остается действенным как в теоретическом, так и в практическом плане. Чем объясняется жизнеспособность этого принципа? Отвечая на этот вопрос, А.Ф.Филиппов, осознавая тот факт, что «пределы возможностей и реальные источники легитимности суверенной власти могут не только не совпадать с границами признанных государств, но и прямо противоречить им», предлагает руководствоваться «прагматикой политического действия», которое куда более продуктивно, чем «бесконечное повторение некогда живых, а ныне совершенно выхолощенных формул суверенитета». Прагматика же подсказывает, что невозможность суверенного контроля над всеми областями индивидуальной и социальной жизни человека вовсе не означает, что государство не может и не должно осуществлять такое вмешательство. В жизни любого общества всегда есть место для проблем, решение которых вменяется суверенной власти¹³.

В этом предлагаемом варианте ограничение суверенитета и его релятивизация доведены до крайних пределов. Выше мы говорили о том, что ограничение принципа суверенитета и в чисто теоретическом плане было той ценой, которую пришлось заплатить, чтобы избежать политического монизма применительно к демократическому государству, что демократическое общественное состояние вообще несет в себе принципиальную недетерминированность. И легитимность демократического государства никогда не дана раз и навсегда, она пребывает в постоянном поиске, вечном обновлении. Соответственно и суверенитет как принцип легитимности отмечен той же недетерминированностью. Однако, как нам представляется, говоря об исчерпанности принципа суверенитета в современную эпоху, следует иметь в виду и следующие чисто теоретические соображения.

Политический проект Современности состоял в обретении свободы путем построения сообщества, главным принципом которого выступала не просто связь индивидов между собой, но их связь со всеобщим. Это был проект универсальности. Парадокс вопроса об индивидуальной свободе заключался в том, что его решение не могло быть индивидуальным – его следовало

¹² См., в частности: *Otayek R. Identité et démocratie dans un monde global. P., 2000; Badie B., Simonts M.-C. L'international sans territoire // Cultures et conflits. P., 1996; Rist G. La mondialisation des anti-sociétés // La mondialisation des anti-sociétés. Espaces rêvés et lieux communs. Sous dir. de Rist G. P.–Genève, 1997.*

¹³ См.: *Филиппов А.Ф. Указ. соч. С. 76–77.*

искать вне индивида, на уровне сообщества, и оно могло носить только политический характер (разрыв с естественной свободой). И суверен выступал здесь в качестве той инстанции, которая и обеспечивала связь особенного и индивидуального бытия со всеобщим. Свобода является не состоянием, но отношением между индивидуальным и всеобщим, и человек должен совершить переход от естественного Я к политическому, гражданскому. Функция государства в данном случае состояла в том, чтобы подвести индивида к тому, чтобы он рассматривал всеобщее, как свое собственное благо. Так вместо естественного желания Я возникало осмысленное желание Мы, и это есть моральная основа демократии. Демократическое государство, таким образом, дает конституционные рамки, способные осуществить связь между всеобщим и особенным, которая составляет свободу индивидов в том или ином сообществе. Свобода является формой организованной сувереном гражданственности. Иными словами, свобода Современности развивается через преодоление партикуляризма. И проект этот внутренне противоречив, ибо всеобщее всегда выражается через особенное и переживается как особенное.

Во внутреннем порядке государства индивида и *res publica* связывает не столько внутреннее обязательство индивида жить в соответствии с нормами всеобщего, сколько принуждение суверенной инстанции жить в соответствии с «общей волей»¹⁴, и формой этого принуждения выступает закон. Поэтому и государство, главным политическим принципом которого выступает суверенитет как основание легитимности и нормативности, является не просто сообществом индивидов, чудесным образом преодолевающим горизонт их особенности, а инструментом, посредством которого эти индивиды *принуждены* преодолевать горизонт их личности.

Современный мир живет еще в контексте этого универсализма, порожденного Современностью, – универсализма отдельного народа, существующего в рамках отдельного государства. Идея нового универсализма, прокладывающего дорогу через преодоление противоречий политического проекта Современности, – пока еще скорее регулятивная идея, не выраженная ни в конкретных программных действиях, ни в философских концептах. Контур этой идеи еще нечетко вырисовываются в преодолении универсализма исторических государств и одновременно в преодолении партикуляризма отдельных государств в рамках их исторических границ. Это означает пересмотр оснований политической Современности, что должно привести к новой идее свободы. Речь должна идти о новом ответе на вопрос Современности о противоречиях человеческого существования – противоречием между сущностной конечностью человеческого как такового и бесконечным стремлением человека к свободе. Мы видели, что решение этого вопроса Современностью само было противоречивым: как может быть бесконечной свобода, если субъект свободы – отдельный индивид, гражданин или сообщество – по природе своей конечны? Их свобода ограничена, но что такое ограниченная свобода, как не противоположность свободе? И XX век показал, как возможна эта противоположность – через отрицание самой свободы как основание *res publica*. Поэтому новая идея свободы, в рамках которой, возможно, не будет место такому политическому принципу, как суверенитет отдельного исторического государства, лежит вне традиционного горизонта, рожденного порядком универсальности и партикуляризма исторических государств.

¹⁴ В таком контексте знаменитое руссоистское высказывание относительно того, что «индивида принудят быть свободным», получает несколько иное звучание, отличное от тех тоталитарных интерпретаций, которые вызывает данный пассаж из текста «Общественного договора».

Н.Н. Сосна

ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ АВАНГАРД
Mersch D. Medientheorien zur Einführung. Hamburg:
Junius Verlag, 2006

Вот уже в течение нескольких десятилетий – точнее, в течение сорока лет – теория медиа понимает себя как такое направление исследований, которое ставит диагноз времени, пытается описать (и часто оценить) то новое, которое появляется в культуре, как-то отвечать на его вызовы – насколько это может сделать теория в условиях ускорения и глобализации. И если в начале это было лишь маргинальным направлением, делом небольшого количества исследователей, то приблизительно с середины 1990-х гг. образуются кафедры, объявляющие своей специализацией теорию медиа, а также историю культурных техник как ее «практическое» приложение. В этот же период складывается и представление о том, что именно теория медиа способна сыграть формообразующую роль в складывании исследовательской парадигмы в области гуманитарных наук, наследуя (пост)структурализму. Используя данные и методы самых разных дисциплин, от философской антропологии и сравнительного литературоведения до теории информации и истории техники, теория медиа по-прежнему видится как открытый ресурс теоретического конструирования.

За последние десять-пятнадцать лет увеличивающийся корпус текстов, которые могут быть отнесены к теории медиа, все более обрастает «вторичной литературой» – коллективными работами и монографиями, авторы которых стремятся не только представить свой взгляд на еще не полностью осознанную и учтенную историю технических устройств и производимых ими изменений условий восприятия и социального взаимодействия, но и методологически обосновать подход, согласно которому такой взгляд на историю оказывается возможным. Сошлемся в качестве примера на известные, часто цитируемые работы Р.Дебрэ и С.Хофмана, Э.Несвальд и Ф.Хартмана, а также на некоторые сборники¹. Проблематичность этих работ, кажется, состоит прежде всего в характере структуры и обосновании той позиции, которая позволяет сфокусировать взгляд, выделяющий знаковые события в поле исторических и теоретических фактов: иногда в «историю понятия “медиум”» оказываются записанными все крупнейшие мыслители, от досократиков и Аристотеля до Гегеля и Витгенштейна (как в работе Хофмана, например). Это новый и интересный взгляд, но как возможно с его помощью выделить

¹ См.: *Debray R. Introduction à la médiologie. P., 2000; Deppner M.N. Bild, Buchstabe, Zahl und Pixel im verborgenen Code. Die magische Kanäle als Parameter jüdischen Denkens bei Vilem Flusser und Aby Warburg // Fotografie denken. Bielefeld, 2001; Hartmann F. Medienphilosophie. Wien, 2000; Hoffmann S. Geschichte des Medienbegriffs. Hamburg, 2002; Inszenierte Imagination. Beiträge zu einer historischen Anthropologie der Medien. Wien–N. Y., 1996; Neswald E. Medien-Theologie. Das Werk Vilem Flussers. Köln–Weimar–Wien, 1998.*

собственно специфичность медиа, если ими оказываются и вода, и язык, и пространство игры; в чем особенность современной ситуации, если уже семь тысяч лет назад использовались техники переноса и консервации «информации» и «памяти»?

Теория медиа – молодая дисциплина, и способы работы в ней складываются на наших глазах. Остается много вопросов – пожалуй, их больше, чем ответов. Непрояснен и статус «главного понятия», *medium*. «Возможно, – говорится в “Курсе по медиакультуре”², – первая аксиома теории медиа могла бы звучать так: медиа в субстанциальном и исторически стабильном смысле не существуют. Медиа несводимы к таким формам репрезентации, как театр или фильм, к таким техническим приспособлениям, как печатный станок или телевизор, или к таким символическим техникам, как письмо или изображение, – хотя и населяют их все». Действительно, легко потеряться в лабиринте значений, связываемых с *media*: это и классические средства коммуникации, такие как тело, голос или письмо; это и результаты технологических производств, такие как фотография или грампластинка; это и вещающие на большие расстояния радио и телевидение; это и вообще инструменты, машины, аппараты и препараты. Для Маршалла Маклюэна это были виды оружия, одежда, очки, часы; для Жана Бодрийара – «товары потребления»; для Поля Вирильо это средства передвижения, такие, как автомобили и самолеты; для Фрица Хайдера это классические «элементы», свет, воздух и вода; для Никласа Лумана, помимо собственно массмедиа, это еще и искусство; для Фридриха Китлера это только аппараты и их операторы.

Представляемая книга Дитера Мерша по теории медиа интересна во многих отношениях. На первый взгляд она построена как будто уже традиционным для этого жанра способом – вокруг имен, сгруппированных здесь по пяти главам, почти в хронологическом порядке. Однако важность этой работы не только в лаконичном и точном изложении взглядов практически каждого из упоминаемых теоретиков (этим Д. Мерш снискал себе славу в Германии после выхода книги), но и найденным углом зрения. Мершу удается удержаться на грани: с одной стороны, не провозгласить, что вопрос медиа был актуален всегда и тем самым ретроспективно нагрузить известные нам из истории философии примеры аргументации, возможно, чуждым им содержанием, с другой стороны, не утверждать, что вся основная теоретическая работа уже проделана и ничего нового не появляется. Он честно признает, что были мыслители, которые хотя и не занимались медийной философией в собственном смысле, но обострили чувствительность к медиальному через включение знаков, символических форм или лингвистических структур. Он отдает себе отчет в том, что тексты собственно медийных философов, странные для академического читателя, как будто балансирующие между литературой и визионерством, между теорией и предсказанием, весьма разнообразны и едва ли поддаются сложению в единое «тело» концепции; однако в рассмотрении подчас и их провокаций он ощущает вызов для теоретика, при всем разнообразии методов и приемов работы разыскивающего в них средство описания современной реальности. Интеллектуальная честность состоит в том, чтобы признать, что медиа неопределимы однозначно, что у нас нет диспозитива управления символическим (интерпретировать символическое символическим), потому что оно управляет нами в большей степени, чем мы им: медиа не находятся в распоряжении как инструменты или аппараты, служащие неким целям, но непосредственно внедряются в культурные процес-

² См.: C. Pias, J. Vogl, L. Engell et al. (Hg), *Kursbuch Medienkultur*. 4. Aufl. Stuttgart, 2002. S. 10.

сы и производят неконтролируемые эффекты. В разговоре о медиа дело не в загадке или непредставимом, но скорее в тех моментах, когда классические дихотомии метафизики подходят к своим границам, когда уже невозможно занимать наивную позицию классической эпистемологии, которую можно связать и с Кантом, обходящей вопрос медиа стороной и обходящейся понятием разума и восприятия и не нуждавшейся ни в каком «третьем», ни в каком посреднике; невозможно и собственно о коммуникации говорить как о естественном процессе обмена информацией, не отводя посреднику и передатчику большой роли.

Следующий важный шаг – проведение различия между историей понятия «медиум», действительно укладывающейся не в одно тысячелетие интеллектуальных усилий, и «теорией медиа», не возможной без анализа средств массовой коммуникации (но к ним не сводящейся, на чем Мерш и строит свою критику марксистских версий (пред)теорий медиа), и потому связываемой в полной мере только с двадцатым веком. Мерш отмечает, что «медиум» – необыкновенно гетерономное понятие. Вплоть до XVIII в. доминировало «айстетическое» понимание медиа (т.е. связанное с теорией восприятия): медиум связывался с некой (правда, не вполне определенной) материальностью. Аристотель не сомневался в том, что существует нечто, не воспринимающее и не воспринимаемое, но и не ничто, а что-то, откуда происходит сама видимость. Что-то, что делает возможным видимое, но само зоны видимого избегает. Об этом размышляли и Плотин, и Кузанец, и Бэкон, и Гоббс, и Лейбниц. И в латинском языке под медиумом подразумевалось не столько средство для достижения некой цели или инструмент, но то, что делает возможным, опосредует. Что появляется, исчезая и исчезает, появляясь. Для прослеживания терминологического использования важны XVII в., с которым связано развитие и исследование оптических и акустических медиа, и XVIII в., с его открытием нетелесных (*nichtstofflicher*) сред и процессов – магнетизма, электричества, силы тяжести. В XIX в. усиливаются представления о «нетелесности» медиа, особенно в связи с исследованиями языка, которыми занимались Гердер и Гумбольдт. Именно на этих идеях, как полагает Мерш, и основывается метафорика математического и естественнонаучного плана, которая встречается в текстах последующих медиатеоретиков от Маклюэна до Китлера.

Если можно проследить этимологические корни понятия, различные способы его употребления, перевода, адаптирования, пока оно обретает контуры теоретической категории, то вычленение собственно медиатеорий требуют специальных усилий: долгое время они латентно пребывают в культурном бессознательном, поэтому вместо генеалогии исследователю предстоит занятие археологией, т.к. то, что будет опознано как медиатеоритический фрагмент, извлекается из глубин размышлений. В этом смысле нет ничего необычного в том, что в обозначаемом как самые ранние медиатеории понятие медиа как таковое и не встречается.

Платон, конечно, является необходимой фигурой отсылки к размышлению над загадкой письма – одного из первых способов установления отношения с миром и фиксации этого отношения (хотя оперирование образами, например, в случае изображений пещеры Ласко, следует признать более ранним, трудно не согласиться с Мершем в том, что предметом размышления они стали гораздо позднее). От указания на амбивалентность письма, выделенную Платоном – оно преуменьшает человеческие способности, снижая возможности выражения и запоминания, но без него невозможно развитие

такой важной дисциплины, как математика, – осуществляется выход к более широкой сфере – размышлениям о языке как необходимом условии всякого мышления, к тому, как слово может генерировать мысль (вниманием к этому средству исторически мы обязаны Гердеру и Гегелю, и эту линию можно провести дальше, через Ницше к Хайдеггеру). Как для Гердера, так и для Гегеля знаки языка не репрезентируют никакого объекта, данного в мире, они вообще впервые выставляют этот «объект», привлекают к нему внимание. Осторожно и с оговорками Мерш извлекает важное для медиатеории из «Науки логики» и «Эстетики»: очевидным образом он обращается к логике, притом к логике еще Аристотеля, чтобы показать, на каком уровне может работать медиальное. Определенная последовательность «опосредований» направляет движение аргументации и в этом смысле задает вывод, но не появляется в нем в эксплицированной форме. В средневековых комментариях логики силлогизмов указывалось, что эти «междучлены» связаны с правилами построения, а не с истиной или ложью. Здесь уже намечен путь, по которому впоследствии двинулся Гегель, используя в своей системе «негативно» определенное медиальное: оно конституирует Другое, но в самом этом существенном движении отодвигается назад, исчезает, «снимается». Обращаясь теперь к «Эстетике» в поисках примеров, Мерш подчеркивает, что «эстетика производства» Гегеля, в отличие от эстетических построений XVIII в., а также Баумгартена и Канта, вся находится на стороне «технэ» – создания формы, фигуры, гештальта; вся сосредоточивается в акте пойесиса, «деятельности», которую Гегель понимает как медиальную практику, артикуляцию объективного Духа. Тогда становится важным, через какой материал проявляет себя Дух – так обновляется классическое натурфилософское представление об элементах, которые, однако, теперь, благодаря искусствам, проходят фазу «одухотворения»: искусство начинается там, где идея и материализуется и объективируется, и ее отсылка к материалу подчеркивает роль медиума, разного в случае искусства, религии и философии как способов раскрытия. Сущность и явление, истина и действительность сходятся в процессе манифестации Духа в мире, и медиум здесь амбивалентен: это и возможность и нехватка, т.к. в процессе обретения формы неизбежно происходит нагружение кажимостью чувственного. Отсюда – «рациональный тоталитаризм» Гегеля, объявившего разум метамедиумом, которому надлежало быть связанным только с действительным, отсюда – иерархия искусств, выстроенная в соответствии с восхождением ко все более «духовному», отсюда и тезис о «конце искусства». В исторической (в медиаисторической) перспективе важно то, что Гегель фактически первым разметил вехи развития человечества цезурами различных медиа, первым «перекроил» историю согласно той схеме причин и следствий, которую стремился показать.

Постгегельянские представления о медиа видятся как все сложнее связанные с материальным и все более обращенные к языку – от Ницше до Поля де Манна, от Валери и Соссюра до Кассирера и Витгенштейна. Так, для Ницше, с одной стороны, еще важен романтический идеал искусства как истинного познания, однако, с другой стороны, само эстетическое уже понимается им как событие различения, а это уже всегда предполагает медиальное: в центре располагает он не универсальную поэзию с ее порывом к истине, а универсальную ложь. Если раньше темой размышления о языке была речь, то у Ницше ею стала медиальность самого языка: язык понимается не через логос, не как место рациональности, а как машинерия сокрытия и утаивания. Это не означает, что медиум обманчив, скорее это указывает на безначаль-

ность языка, который представляется как непрерывный процесс «переноса». Поэтому мы постоянно имеем дело со смещениями и переводами, с переводами переводов. Нет никакой нериторической «естественности» языка, т.к. язык и есть результат громких риторических искусств, и тропы – в природе самого языка; а в движении переносов, в их игре и происходит рождение нового – события языка. В том же направлении двигались Ч.С.Пирс, поставивший мышление в зависимость от знаков, Ф. Де Соссюр, предложивший двойное различение означающего и означаемого и в их сцеплении (в повторении и альтерации) образующийся смысл как конститутивный эффект нематериального, Э.Кассирер с общей функцией символического, когда символы размещаются между нами и предметами и таким образом понимаются как трансмедиальное. Таким образом, в этот период размышления фокусировались не столько на технических медиа вроде телеграфа, фонографа, сколько на языке как медиуме по преимуществу.

Наметив в двух небольших главах, составляющих четверть объема книги, контуры предистории медиатеории, Мерш переходит к собственно систематическому представлению ее в двадцатом веке. Теории начала прошлого века не оставили язык вовсе, но сосредоточились на технических условиях коммуникации. Их авторы рассматривали речь в техническом аспекте и критиковали или сами новые технологии, как Балаш и Беньямин, или массовое их применение, как Адорно или Брехт. Как раз в это время масса стала центральной темой искусства, литературы, социологии и психологии: о ней писали Густав Ле Бон и Фрейд, Зиммель, Музель и Брехт. И медиальное стало исследоваться не в связи с отдельным индивидуумом и его восприятием, но в его возможности соединять и размноживать. Со второй половины XIX в. используется понятие «массмедиа» (в связи с печатными медиа в Великобритании и США), а после Второй мировой войны уже оформляется индустрия, обращаясь к анонимной публике. Заговорили о феноменах массовой коммуникации и открытости. Талкот Парсонс, Гарольд Иннис критиковали эффекты «механизации» коммуникации, видя в этом окончание эры межличностных связей; марксистские теоретики пытались использовать массмедиа для мобилизации рабочих, и если в Европе обозначалась надежда на другое использование медиа (Б.Брехт, затем Х.М.Энценбергер), то в США господствовали скептические настроения и критика нивелирования культурного до товарного, ведущая к исчезновению субъекта (Т.Адорно). Были и социологические подходы к массмедиа как гарантам модернизации, политическим коррелятом которого была либеральная демократия, предполагающая плюрализм, участие, информированность, которые значат немного без связи с идеалами автономии, самоопределения и саморефлексии. Медиа – не агенты просвещения и не слепые машины манипуляции, их анализ требовал других категорий, которые появились у Беньямина и Адорно и Хоркхаймера, Андерса, представителей Канадской школы.

Однако в качестве первого теоретика, соединившего в своем исследовании классическую культуру письма и книги с визуальной культурой фотографии и кино, выделяется Б.Балаш. Действительно странно, что его яркие тексты, посвященные анализу взаимодействия как раз различных медиа, интересные не только теоретику кино, часто не включаются в «истории медиа». Хотя Балаш явно отдавал предпочтение новой грамматике видимого, которую находил в среде подвижных образов, в области кино, его наблюдения, касающиеся и фотографии, и театра подводят к описанию тех структур восприятия, с которыми и связывается «работа» медиального.

В.Беньямин движется в том же направлении, но более радикален: также говорит не о порядке текстов и картин, а об истории восприятия и искусства и полагает, что с фотографией не просто приходит новая эпоха репродуцирования, но и возникает новая констелляция между восприятием, опытом и техникой, которая не описывается категориями традиционной эстетики. И его понятие «ауры» – это предложение искать новый язык для описания новой ситуации. Трудно, полагаясь на некий континуум восприятия, проводить параллели между созерцанием средневековой фрески и просмотром фильма: восприятие всегда медиатизировано, нет некоей неприкосновенной чувственности, для которой различные техники, различные средства могли бы служить телесными продолжениями – напротив, восприятие смещается, расслаивается под воздействием медийных техник, и описанию этого нового опыта и посвящены работы Беньямина.

И если по текстам Беньямина Мерш диагностирует меланхолию, вызванную ощущением изменений и приходом нового, сбоем прежних культурных механизмов, утратой прежде работавшего языка описания, то анализ массовой культуры Хоркхаймером и Адорно пропитан самым черным пессимизмом: «самая радикальная и бескомпромиссная медиакритика»³. Ранее культура могла служить местом рефлексии, противостоя экономизации жизненного мира, а теперь культурной индустрии уже не требуется никакое размышление, т.к. в продукте уже обозначена возможная реакция. Никакой утопии о медиа. Связь массы и медиа, техники и медиального, стандартизация, механическая схожесть продуктов, суррогатная форма религиозного культа, стереотипы, тотальность повторения; господство эффекта и потеря вкуса. Парк наслаждений. Везде – понятие «манипуляции». В результате – регрессия и инфантилизация. Идеологическая кажимость или варварство – больше ничего.

Смягчить категоричность этого междисциплинарного проекта Адорно, использовавшего аргументацию Маркса, тезисы психоанализа, эмпирическую социологию, можно, лишь поместив его (также) в исторический контекст – особого исторического опыта, моральной катастрофы Второй мировой войны, необъяснимой машинерии. Можно упрекнуть его в недостаточной широте взгляда, в ориентации в основном на феномены массмедиа. Можно искать другое медиальное, с которым можно было бы еще связывать надежду. Это и делает Мерш, в работах представителей канадской школы обнаруживающий медиатеорию одновременно и более общую, и более позитивную (по крайней мере в версии Маклюэна).

Канадская школа – это не только М.Маклюэн, это еще его старший коллега Г.Иннис и участники кружка Центра культуры и технологии университета Торонто Э.Хавелок, У.Онг, Д.Гуди; это стремление представить влияние письма и других медиа коммуникации на развитие культуры; это первая попытка оценить их влияние на восприятие, структуры мышления, политическое устройство, без которых человек не может жить, которые детерминируют его опыт, его знания. Важно не то, что передает медиум, а сама медиальность медиума... Решительнее, чем искусство и литература, религия и философия, медиа и их форматы делают человека в целом и образуют доминирующие режимы, из которых проистекают порядки мышления, межличностная коммуникация, политическое действие. Культура и медиа неразделимы – они образуют «медиаферры».

³ *Mersch D. Medientheorien zur Einfuehrung. Hamburg, 2006. S. 79.*

Кого-то из них можно упрекнуть в излишней романтизации и идеализации медиа, кого-то – в методологической непоследовательности; но использованный ими подход (уже) стал классическим. Более того, на основании (или по меньшей мере в связи с ним) подхода канадцев были разработаны другие проекты, и – это еще один важный шаг, который делает Мерш, – они принадлежат уже не столько теории медиа, сколько включаются в область философии. «Медиафилософия предстает не как областная, вроде философии искусства или биологии; она предлагает себя в качестве философии основ, а значит медиа, медиация, культуртехники или диспозитивы претендуют на роль ключевых категорий философствования – нет ничего внешнего медиа, Другого им. Все они намекают на фундаментальную онтологию – и Флюссер, и Бодрийар, и Вирильо, и Китлер, и Луман»⁴.

При всем различии выдвигаемых положений, затронутых тем и анализируемого материала всех их объединяет тезис о том, что наступила новая эпоха – не только в техническом отношении, но фундаментально, эпоха трансформации вообще всей культуры. Кажется, что все они пишут «с нуля», и потому в дискурсивном поле действуют как авангардисты. Они как будто инсценируют сингулярность и стремятся к тотализациям, которые по-новому разворачивают целое европейской мысли: вся культура Европы от античности до начала XX в. прочитывается заново, из медиакритической перспективы. Это очень затрудняет восприятие их работ. Однако очевидно, что они используют методы феноменологии и семиотики, многое заимствуют у постструктурализма или более старой теории систем. Используемая ими фигура «третьего» обнаруживает себя как подрывная инстанция, а точка конвергенции – понятие медиа. Все кардинальные различия – бытия и кажимости, оригинала и копии, истины и лжи – смещаются, отклоняя любую отсылку к независимой субстанции или реальности. «Медиум» и связывается с этим «третьим», с тем, что можно «расположить» между различными, подчеркнув, что именно оно делает их наличными как различных, является условием их существования.

Каждому из упомянутых теоретиков уделено внимание, о каждом написано около двадцати страниц – и уже только в количественном отношении это самая большая глава, что подчеркивает ее концептуальную важность: теория медиа задана именно как направление развития философии. Намечены способы работы с медиальным: почти религиозное устремление В.Флюссера к бытию с другими, где коммуникация посредством восприятия образов предстает как стратегия выживания; исследование Ж.Бодрийаром поверхностных симулятивных взаимодействий давно оторванных от каких-либо означаемых рядов букв, простых маркеров, «эффектов реальности»; описываемый П.Вирильо апокалептический исход человека из условий его Dasein посредством техник ускорения перемещения в пространстве, это пространство фактически вытесняющих... Каждый из теоретиков получает мягкий упрек в излишней увлеченности – Флюссер настроен утопически, трудно принять теоретические выводы Бодрийара из-за его привычки утрировать и устраивать провокации, Вирильо слишком увлечен влиянием науки военных действий на развитие технологий. Однако никому не достается на страницах этого сдержанного и почти отстраненного изложения столько критики, сколько ее получает Ф.Китлер. Насколько состоятельной была бы его концепция, лишись она идей Гегеля, Лакана и Шеннона?

⁴ Mersch D. Medientheorien zur Einfuehrung. Hamburg. S. 131.

Сложная смесь медийного материализма и математики, помноженная на интерес к работе машин, приводит Киттлера к утверждению о том, что теории сознания, мышления, восприятия являются лишь эффектами медиа-техник. Соединяя две процедуры – проведение аналогии между физическим процессом и дискурсивным событием и буквально прочитывая метафору, лежащую в основании этого события, – он связывает развитие технологий с развитием дискурса: символическое открывается как язык, язык как сцепление означающих, те в свою очередь – как формализуемые ряды букв, последние же оказываются возводимыми в дигитальный режим. История технических медиа доходит до кульминации в математическом синтезе (в компьютере): после того как оптика, акустика и письмо были разъединены (культура Запада разложила античную систему записи, единую для музыки, языка и счета⁵), сделалось возможным вновь объединять их потоки данных. То есть текст, от которого Китлер хотел избавиться, по мнению Мерша, возвращается к нему в виде программного кода 1–0.

Пожалуй, главных замечаний принципиального характера два. Первое: вместо того, чтобы быть критическим диагнозом модерна, теория (у Киттлера) превращается в «большой нарратив», в спекуляцию, использующую данные наук прошлого века, да еще и с развернутыми знаками (вместо глобальной деревни – безлюдная пустыня цифр и аппаратов). Второе: если фигурация, креативность и перформативность объявляются иллюзиями (потому что могут быть свойством работы машины), символическому нет места, и языки остаются возможными только формальные, как ряды цифр. Мерш возражает, что формальные языки функционируют на других принципах, чем мышление, говорение, означивание. Медийные техники всегда остаются в рамках человеческой коммуникации и через механическую синтактику не могут быть описаны.

Если радикализм Киттлера вызывает неприязнь и сомнение в методологической выверенности, то явно с одобрением представляются исследования другого немецкого теоретика, Н.Лумана – между прочим, посвященные не столько медиа, сколько безличным структурам логического характера, не столько взаимодействию людей и их эстетическому или айстетическому восприятию, сколько безличным системам и средам. Его теория складывается из функционализма Парсонса, системной теории Бергаланфи, аутопойесиса Матураны и кибернетики Бейтсона с использованием «законов формы» Спенсера Брауна. Никакая категория не является у него «абсолютной», они все – оперативны и находятся в связи с остальными. Ограничивается метафизика, потому что референция и самореференция оказываются качествами системы и операционально репрезентируют движение, сознание, самосознание, смысл и коммуникацию. Медиум как понятие появляется только в конце, и как системное понятие, и как различие среди других различий; однако это важное понятие, т.к. появляется как противоположное «форме» в «Искусстве общества» (1995), и конститутивную роль получает в большом финале «Общества общества». О медиа имеет смысл говорить лишь в отношении системы, для которой они являются медиа; понятию медиа нужна среда, «контекстуализация». Медиум уподобляется тогда диспозитиву, «условию возможности», которое и открывает и закрывает. Формы образуют конкретные констелляции, тогда как медиа есть их генерации, причем формы не могут вернуться вновь к своим элементам, не будучи разрушенными в качестве форм. Нет никакого возврата к немаркированному пространству.

⁵ См.: Kittler F. Musik und Mathematik. Bd. 1: Hellas, Teil 1: Aphrodite. München, 2006.

Начало фатально, и постоянно происходят композиция и декомпозиция. Одна из моделей такого понятия медиа – театр, который никогда не существует как таковой, а всегда наблюдаем лишь в конкретной версии – сложенный из ансамблей элементов текста, света, актеров и т.д. Медиа и формы нацелены друг на друга, состоят из одних и тех же элементов, и различаются только относительным порядком и относительным беспорядком. То есть медиальность есть структурная интер-медиальность (один медиум всегда указывает на другой – почти Маклюэн). Медиа и формы не есть что-то сами по себе, они функционируют как дифференциалы, переводя, трансформируя или смещая, они «есть» только в своих воздействиях.

Это очень напоминает построения Ж.Деррида. Мерш от этого и не отказывается. Медиальное для него, как основа негативной медийной теории, ставится в зависимость от Другого, которое не схватывается напрямую, для чего нужно некое Третье, чтобы гарантировать с ним соединение, его символизацию, перенесение или коммуникацию. Медиа – то, что не является ни знаками, ни видами опыта, ни восприятием, ни репрезентацией, что должно быть выражено и интерпретировано. Медиа – очень различные структуры, которые касаются различных техник. Поэтому медиальное не единственно, оно плюральное.

В связи с этим многое теории медиа еще должно рассказать искусство, потому что именно с ним – с музыкой, поэзией, кино – Мерш связывает негативные практики вторжения, устанавливающие новые конфигурации, открытое применяющие структуры противоречия и стратегии делания видимым. Так Мерш формулирует новый проект – но важен и путь к нему, проложенный через реализованные другими возможности построения текста. Возможно, не все важные фигуры были отмечены на этом пути, зато этот обзор дает представление о развитии теории или даже скорее философии медиа с характерными для нее цезурами и телеологией. Возможно, несмотря на объявленный интерес к недискурсивному и критике рационализма, изложение все-таки ориентируется на аналитическую модель языка и безличные логические конструкции. Проблемы, которые возникают в связи с теорией медиа – основания коммуникации, статуса нематериального, «техники» воплощения, соотношения образного и дискурсивного, оценки влияния техники – стоят во многих областях гуманитарного (и пожалуй, не только гуманитарного) знания. Теоретически размещаемые между качествами, технологиями и социальными функциями, исторически описываемые с отсылками к понятием «знак», «смысл» и «интеракция», медиа играют центральную роль в понимании познания, восприятия, памяти и образования социальных порядков, так что это понятие в течении нескольких десятилетий выдвигается в качестве ключевой эпистемологической категории.

ИСКУССТВО ДУМАТЬ ФИЛОСОФСКИ

Ахутин А.В. Античные начала философии. СПб.: Наука, 2007

Книга «Античные начала философии» является и продолжением и некоторым итогом многолетних исследований Анатолия Валериановича Ахутина в области истории философии и науки, знакомых читателю по его монографиям «История принципов физического эксперимента. От античности до XVII в.» (М., 1976), «“Фюсис” и “Натура”». Понятие “природа” в античности и в Новое время» (М., 1988), «Тяжба о бытии» (М., 1997), «Поворотные времена» (СПб., 2005) и ряду других работ. Эта книга столь монументальна по своему замыслу и исполнению, что охватить беглым взглядом все многообразие представленных в ней мыслей и затронутых автором тем не представляется возможным. Поэтому мы остановимся на том, что отличает данную книгу от множества других работ, посвященных античной философии.

Прежде всего, ее выделяет сам подход к истории философии, специфическое понимание ее целей и задач. Сам А.В.Ахутин заостряет проблематику своего исследования, включая его в современный контекст, в котором судьбы традиционной истории философии выглядят достаточно драматическими и где все громче звучат пророчества о конце философии: «Складывается мнение, что нечто, определявшее всю историю европейской культуры от греческой архаики до наших дней и связавшее ее в целое, исчерпано. Теперь – опять – все новое»¹.

Автором движет не антикварный интерес к устройству и специфике философских учений, возникших в Древней Греции, а особое понимание состояния и задач *современной философии*. Пусть читателя не вводит в заблуждение ее название – эта книга не только и не столько об истории античной философии и даже не об истории философии как таковой, в первую очередь, это книга о самой философии.

Как пишет А.В.Ахутин, его собственный способ понимать и решать задачу философии (вплоть до идущих в ход метафор и словесных оборотов) сложился под влиянием фундаментальной онтологии М.Хайдеггера и диалогической онтологии В.С.Библера, памяти которого и посвящена эта книга. Она содержит «отчет об опыте понимания», который «может быть поучительным именно потому, что с самого начала ставился не в логике объективного познания “предмета”, а в другом понимании *понимания*»².

Итак, перед нами опыт *философского* понимания античной философии. Его особенности заключаются в следующем:

1. Презумпция интеллектуальной невинности – попытка «понять древнего мыслителя так же, как мы пытаемся понять мыслителя современного, без ссылок на время и место, принимая всерьез его *собственную мысль*»³. То есть не надо пытаться объяснять особенности древней фило-

¹ Ахутин А.В. Античные начала философии. СПб., 2007. С. 42.

² Там же. С. 7.

³ Там же.

софии архаикой, «детством» философской мысли, и видеть в мышлении греков всего лишь самые ранние, а потому еще несовершенные, этапы развития философской мысли.

2. Следует исходить из того, что философский текст представляет собой не «взгляд» на вещи, а сами вещи как таковые – без скидок на внешние основания мышления (культурный семиозис, традицию, социальные факторы, ментальность и пр.). Но при этом надо допустить, что есть различные логики, конституирующие познающий разум, что «возможна иная архитектоника (чистого) разума, отличная от той, внутри которой понимающая мысль принимает характер объективно познающей, т.е. той, в логике которой ведутся научные исследования, в том числе и историко-философские»⁴. Как полагает А.В.Ахутин, речь идет не об особенностях той или иной культурной традиции, но о специфическом способе мыслить, свойственном тому или иному философу, о его особом «логосе» и о своеобразном «повороте» самих вещей, схваченном мыслью. Отсюда следует, что если бытие одно, а логики разные, должно существовать множество онтологий, т.е. различных способов понимания бытия, в которых оно открывается мысли.

Идея начала лежит в основании самой философии и составляет прерогативный предмет ее интереса. Для современного философа понимать греческих мыслителей значит: (1) научиться у них изобретенному ими искусству начинать философию сначала (2), понять логику, по которой это начинание складывается в определенное начало (начала), отличающее античную философию в целом «как некий сим-посион, некую композицию ее философий (учений, школ, традиций), как внутренний, *как бы* одновременный симпозиум, развернувшийся на тысячелетия»⁵. Поэтому для понимания духа греческой философии необходим своего рода «непредметный» способ ее постижения, предполагающий практическую включенность мыслящего в этот духовный континуум: «Философски понять философа – значит не только понять, что он говорил, но услышать, что он говорит, продолжать говорить, что он еще может сказать, – вступить с ним в разговор по сути дела»⁶.

В рассуждениях В.А.Ахутина важное значение приобретает понимание философии как *архео-логики*. Оно опирается на две античные традиции философствования – аристотелевскую и сократическую. С одной стороны, философия выступает как «архео-логика» – «логика» обоснования самих начал, поиск первоначала, или предельного основания, стремление отыскать «первое и последнее». И следуя этой логике, искомое философией начало должно быть единственным и окончательным. С другой стороны, философских систем множество, как и найденных ими первоначал, и это можно расценивать как скандал философии, ее неспособность ответить на задаваемый ею же вопрос. Но именно в этом открываются продуктивные возможности для их взаимоотношения между собой в стихии сократического диалога: философия выступает как аналитика начал, на которых строится то или иное истолкование мира (метафизика). Она вскрывает онто-логические парадоксы и апории этих начал, чтобы выявить внутренние основания возможности иных метафизик, иных истолкований мира.

⁴ Ахутин А.В. Античные начала философии. С. 9.

⁵ Там же. С. 10.

⁶ Там же. С. 12.

Парадокс первоначала, т.е. парадокс самообоснования. Основания науки не могут быть предметом самой науки. Но тогда как возможно знание первоначала? Исходя из положения Аристотеля о том, что не может быть эпистемы о началах, на которых базируется аподиктический логос и что ум является началом эпистемы, Ахутин заключает, что ум и есть состояние мышления, в котором оно находится, когда понимает начало. Это понимание не аподиктично, а интуитивно. Философский ум мыслит по ту сторону аподиктической эпистемной логики, но при этом он не алогичен, а вне-логичен.

Метод и логика философского ума «отличаются как от аподиктической логики “эпистем”, так и от незабываемой мудрости традиции или мировоззрения»⁷. Его дело – «умное усмотрение *самого* бытия»⁸. При этом спор этих начал необходим: от начал, на которых базируется логика теоретической мысли и от начал, предполагаемых практической мудростью, и посредством диалектического спора основопредположений, как средства возвращения умной интуиции, философский ум поднимается к «умному усмотрению *самого* бытия»⁹.

Начало не может быть высказано и изложено в той логике, началом которой оно служит. Начало двусторонне – оно и принадлежит миру и выходит за пределы мира и его ума. Выяснение того, как это возможно, и есть, с точки зрения Ахутина, философия во всей ее истории. «Мысль, проясняющая архитектурно-устроенный образ мира и соответствующий образ мысли, выверяет себя, оборачиваясь к тому началу (*архэ*), что лежит в основании тектоники мира и логики знания (разбирательства) в нем. Это начало само высвечивается в свете проясненного им мира, тогда возникает вопрос о *природе* – смысле, основании – его начальности»¹⁰. Это тяготение философского ума к фундаментальным основаниям самого себя, начиная с Аристотеля, прослеживается на протяжении всей истории европейской культуры – поворот от мира к его началу в доказательствах бытия Божия у Фомы; поиск первопричин и первоначал, усматриваемых «ясно и самоочевидно», у Декарта; «Первая философия» у Гуссерля как наука о началах, обосновывающая иные науки, т.е. наука о трансцендентальной субъективности или феноменология. Автор книги приходит к выводу, что то начало, к которому всегда обращена философия, – это бытие, но бытие в его не-мыслимости.

Парадокс многообразия философских систем: В.А.Ахутин отмечает, что «философы занимаются общим – философским – делом, но доказывают причастность этому общему делу тем, что порождают абсолютно оригинальную философию»¹¹. Метод философствования, искусство философского ума – искусство диалектическое, т.е. спор мудрецов об изначальности начала. Но если ранее спор о первоначалах велся исходя из предположения о моно-логичности мира, то сегодня само это предположение является предметом философского спора. Внимание к онто-логическим различиям определяет характер и оригинальность современной философии: «сократический диалог эпохальных онто-логических начал»¹² становится формой и содержанием современной философии.

⁷ Ахутин А.В. Античные начала философии. С. 23–24.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 26.

¹¹ Там же. С. 29.

¹² Там же. С. 30.

Проблема обоснования не теряет своей актуальности, более того, как считает автор, она становится ключевой для современной философии. В ситуации, когда казавшиеся незыблемыми аксиомы и основания теряют свою естественность и самоочевидность, возникают две противоположные тенденции: с одной стороны, ведется поиск окончательно начального начала, а с другой, в качестве начала утверждают саму безначальность. Радикализация философского вопроса приводит к тому, что ставится под вопрос классическая форма философского ответа: «монологичная метафизическая онто(тео)логия»¹³. Отсюда, в духе Хайдеггера, можно сделать вывод о том, что, преодолев греческую метафизику, вся последующая европейская философия так никогда и не утратила своего «греческого» лица: если греческая философия хранит в себе начало и источник самой философии, то вся европейская философия есть в принципе философия греческая.

Парадокс истории философии. С точки зрения Ахутина, история философии также парадоксальна, как сама философия: «С одной стороны, философ оказывается философом в той мере, в какой включается в *общее* дело философии..., с другой же – каждый философ сам определяет, (пере)осмысливает в чем существо этого общего дела и рассматривает других в логике этого, им определенного существа»¹⁴. Объективный историк хочет занять в исторической вселенной место коперниканского наблюдателя. Но сам дух научной объективности с его стремлением к всеобщности, метаисторичности, истинности является порождением метафизики нового времени. Поэтому в научно-объективных историях философии мы видим, как метафизика нового времени включает предшествующие философии в свою историю, рассматривая их либо как этапы собственного пути или как нагромождение ошибок.

Автор видит насущную задачу философии в том, чтобы вновь научиться философии и дать слово самим греческим философам вместо того, чтобы объяснять им, что они в *действительности* имели в виду и какое место они занимают в истории философии. Очевидно, что мысль А.В.Ахутина часто следует за рассуждениями Мартина Хайдеггера, мыслителя, чрезвычайно чувствительного к проблематике онтологических обоснования философского *понимания* мира. Каждая философия есть ответ на вопрос о начале, мышление о бытии, предполагающее свое понимание того, что значит мыслить и соответствующее ему осмысление бытия, т.е. она включает в себя определенного рода тождество бытия и мышления. Тождество этих двух начал не означает их полной неразличимости, в противном случае утрачивается весь смысл понимания бытия: есть Бытие, а есть бытие, нами понятое и истолкованное, и это не одно и то же.

В то же время проблемная сфера, очерченная А.В.Ахутиным, оставляет пространство для плодотворного диалога весьма разных философских установок. И в этом случае нам, возможно, придется иметь дело с еще одним парадоксом, в который неизбежно вовлекались все известные нам опыты понимания бытия. Речь идет о герменевтическом круге. Мы подходим к истории философии с определенным вопросом, обусловленным нашим способом вопрошания, нашим пониманием. В данном

¹³ Ахутин А.В. Античные начала философии. С. 31.

¹⁴ Там же. С. 62.

случае А.В.Ахутин формулирует свое понимание того, что такое философия, отталкиваясь прежде всего от аристотелевского определения философии. Рассматривая сквозь эту призму всю историю философии, он видит в сущности именно то, что она позволяет ему разглядеть. Но, передав слово другому полноправному участнику философского диалога, мы получим иной предмет спора и на его философском пиру соберутся иные персонажи. И, возможно, на нем найдется место софистам, киникам, скептикам, стоикам, т.е. всем тем греческим философам, что оказались за дверями философского симпозиона, созванного Анатолием Валериановичем.

V.A. Podoroga

What is being asked when one asks about what is philosophy

As a discipline, philosophy is exterritorial, it recreates itself every time by introducing a whole series of new concepts in order to define its own position and purpose within a given society. The answer to the question ‘What is philosophy’ is located **outside** the realm of philosophy or philosophizing as such. This question can be placed on any of the various horizons of *answer expectation*, namely, the historic (age); historiographic (event); genealogical (origin and place); disciplinary (institution); affective (passion); or, finally, metaphysical (questioning as a principle) horizon. The metaphysical questioning is linked to politics viewed as an *individual* cause, as coming back to metaphysics through the freedom of choice understood as a political choice.

V.P. Vizguin

How I Understand Philosophy

The paper consists in two parts. In the first part, the author explains his view of philosophy. The basis of a philosophic act is an intense aspiration of the entire human being for truth which is reflected in one’s thought and life as the orientation towards obtaining wisdom as a means of changing one’s life. In the second part, this approach is illustrated with an analysis of Michel Foucault’s and Pierre Hadot’s thesis that philosophy is a particular spiritual practice. The author contends that, in today’s world, the original philosophic reflection is being replaced by the enquiry into modes of philosophy. Back into the 19th century, Henry Thoreau said that there are now many professors of philosophy, but few philosophers. That is why the author pins his hopes for the future of philosophy on the reactivation of the personalist-existentialist type of philosophizing capable of rethinking the experience of a modern individual whose difficult integrity seeks to find here its personal voice.

A.P. Ogurtsov

Growth Points in Philosophy: Some Considerations

Philosophy, on the one hand, is not an extrahistoric and extrasocial enterprise, on the other hand, its mode of existence cannot be viewed from the standpoint of progress: when applied to philosophy, the methods of controlling the growth of scientific knowledge and the procedures of sociology of science (such as bibliometric methods of quotation index) can give no adequate account of it. The paper proposes to use the metaphors of matrix and vector to describe the different strategies of philosophic discourse in which a philosopher’s thought, while originating from his private existence, gets subsequently expanded into a philosophic experience that takes on a supra-individual meaning. The personal forms of philosophic discourse are located within various fields of thematization (for the 20th century, these are the spirit, life, existence, language, communication), and it is here that the growth of philosophy occurs, the research resources are gradually accumulated, the conflicts between philosophies and the pursuit of truth happen.

T.A. Kuzmina

The Truth of Knowing and the Truth of Being

The paper draws a distinction between the gnoseological and the ontological interpretation of truth. While the first approach assumes that truth must be verified against the outward reality and is thus, in a certain sense, a construct, in the latter case truth is represented as a non-objectifiable existential reality which cannot be conceived in terms of subject-object relations. It is nothing else than a spiritual phenomenon which is by definition immune to any cognitive or practical manipulations.

A.V. Smirnov

What is the Distinction between Cultures?

We call ‘consciousness’ our faculty that makes the world make sense to us. I use the word ‘culture’ to denote any of the possible modes of our consciousness sense-constructing activity. Of those modes, some are shared by some people, and none is shared universally. To make the world make sense, we need to carry out the discernment procedure, which boils down to setting up the opposition-and-unity cluster. The quest for discernment as the basis for sense-constructing activity is universal for the human being, yet there is no universal mode of implementing this discernment procedure. This is why cultures, i.e. modes of sense-constructing activity, not only differ in more or less important details, but sometimes are irreducible to one another. The process-based sense-constructing activity of classical Arabic culture is analyzed as irreducibly contrasting with the substance-based Western culture.

E.A. Mamchur

On the Concept of ‘Internal’ Truth

The paper shows that the concept of ‘internal’ truth has emerged as a reaction against the notion of truth as a reflection of reality, which has been demonstrated as invalid in modern scientific knowledge. The notion of ‘internal’ truth itself, however, despite all the popularity it has gained with the modern philosophy of science, can be proven to be inefficient for any real scientific cognition. Starting from it, it will be possible neither to solve the problem of plurality of ontologies, nor to give a valid foundation to the cumulative effect characteristic of scientific advance, nor offer a convincing reconstruction of many significant episodes in the history of science. In real science, one looks for truth not as a correspondence of knowledge to the object (the ontology of a theory), but rather to the thing as such. Moreover, even this interpretation of truth is insufficient for the purposes of modern science: today’s scientists put themselves a more ambitious task – not only to discover the structure of being, but to grasp its meaning, i.e., to understand, why its structure is such and no other.

V.P. Zubov

Galileo and the Struggle for the New System of the World

The essay by the eminent Russian historian of philosophy, science and art Vassily Pavlovich Zubov (1900–1963), after following the main events in the life of Galileo, demonstrates that Galileo has always been and remains a reformer of science, not a religious reformer. Galileo’s struggle for a new astronomical system against theologians, aristotelian philosophers, astronomers who defended the

system of Ptolemy, astrologists and medical doctors, as well as against Jesuit experimenters and observers, was inextricably connected with his struggle for the new physics. The historical achievement of Galileo, according to the author, was above all to put the problem of the motion of the Earth as a physic-mechanical one; thus his mechanical studies laid foundation for Newton's work on his celestial mechanics.

E.V. Petrovskaya **Defining the Event**

The article focuses on Jean-François Lyotard's reading of the notion of "historical sign" (*Begebenheit*) formulated by Immanuel Kant in his *Conflict of Faculties*. *Begebenheit*, being an indication of humanity's progress, is fortuitous with respect to historical time. Moreover, it coincides with the 'mode of thinking' of the spectators of the French revolution and is marked by enthusiasm, a modality of the feeling of the sublime. It is thus nothing other than 'sensus communis', a rule awaiting its universality. As such, it furnishes an as-if presentation of the Idea of civil society right where it cannot be presented, i.e., in experience.

O.V. Aronson **The Everyday Sublime (J.-F. Lyotard's Reading of Cinema)**

The article draws upon J.-F. Lyotard's text *L'acinéma*, in which the French philosopher analyzes cinema as a 'writing of movements', i.e., as elements redundant with respect to form that are oriented toward an economy of desire. The author gives a reading of this text through Lyotard's later lectures devoted to the analytic of the sublime. He shows that the libidinal economy of the image that has to do with the unrepresentable acquires its logic in the sublime, whereas the sublime proper appears to be more of an ethical category displaying a communicative dimension in the world of contemporary media-images.

N.V. Smolyanskaya **The Sublime in the Interpretation of Postmodern Art: J.-F. Lyotard's Conception for the Art Exhibition *The Immaterial***

The art exhibition *The Immaterial* that took place in 1985 in Pompidou Centre in Paris was intended to demonstrate the influence the new technologies exert on our attitude towards knowledge, culture and art. As one of the event's curators, J.-F. Lyotard aimed at creating a representation of his philosophic concept of the postmodern as related to the notion of the sublime. He shows how the modern art practices, by means of associations, of the dialogue between the various technical media, by combining sound, motion, on-screen images, macro- and microshooting, create a gesture clearly pointing to the non-existence of any non-representable form.

R.G. Apresyan **On the (In)admissibility of Lying: a Case in Kant**

In his essay *On the Pretended Right to Lie out of Philanthropy*, Immanuel Kant contends that lying is totally inadmissible even when telling the truth might threaten the well-being of a third person. This paper seeks to demonstrate that both the main thesis and the arguments provided by Kant in its support are invalid, and aims to prove that a) 'do not lie' cannot be recognized as the dominating moral principle, in particular when compared to such principles as 'do not harm', 'be

just', 'care for another's welfare'; b) anyone's moral obligations to an evildoer are inferior to the obligations the same person has to a friend and a guest; c) the ethical problem does not consist in the choice between philanthropy and honesty, but rather between the honesty in the face of a malefactor and the loyalty to the obligations one has assumed to a friend and guest. The approach here proposed suggests the actualization of *other* in one's moral attitude to the world, whereas for Kant's practical philosophy the *other* has no relevance.

M.M. Fedorova

Sovereignty as a Political Philosophic Category of Modern Times

The paper attempts at analyzing 'sovereignty' as a concept in political philosophy that reflects the political realities of the Modern Age. The author traces down the peculiarities of the theoretical evolution of this notion as collateral to the development of a given form of state to which it is related, the entire process being revealed as a set of theoretical moves by means of which the notion of sovereignty from a concept originally intended to designate the autonomy and independence of an absolutist state has been transformed into a category closely linked to the essence of the modern democratic state. This in part accounts for the contradictory nature of sovereignty which has become particularly manifest in today's globalizing world.

ОБ АВТОРАХ

Апресян Рубен Грантович – зав. сектором этики Института философии РАН, доктор филос. наук

Аронсон Олег Владимирович – старший научный сотрудник Института философии РАН, кандидат филос. наук

Визгин Виктор Павлович – ведущий научный сотрудник Института философии РАН, доктор филос. наук

Гаджикурбанова Полина Аслановна – научный сотрудник Института философии РАН, кандидат филос. наук

Зубов Василий Павлович – историк философии, науки и искусства; доктор искусствоведения

Кузьмина Тамара Андреевна – ведущий научный сотрудник Института философии РАН, доктор филос. наук

Мамчур Елена Аркадьевна – зав. сектором философских проблем естествознания Института философии РАН, доктор филос. наук

Огурцов Александр Павлович – руководитель Центра методологии и этики науки Института философии РАН, доктор филос. наук

Петровская Елена Владимировна – старший научный сотрудник Института философии РАН, кандидат филос. наук

Подорога Валерий Александрович – зав. сектором аналитической антропологии Института философии РАН, доктор филос. наук

Смирнов Андрей Вадимович – зам. директора Института философии РАН, член-корреспондент РАН

Смолянская Наталья Владимировна – доцент исследовательского института Русская антропологическая школа (Москва, РГГУ), руководитель исследовательской программы в Международном Колледже философии (Париж), кандидат филос. наук

Сосна Нина Николаевна – научный сотрудник Института философии РАН, кандидат филос. наук

Федорова Мария Михайловна – зав. сектором истории политической философии, доктор полит. наук

Научно-теоретическое издание

Философский журнал № 1(2)

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художники: Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина

Технический редактор Ю.А. Аношина

Корректор: А.А. Гусева

Свидетельство ПИ № ФС77-32885 от 15.08.2008 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 05.06.09.

Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 11,5. Уч.-изд. л. 14,75. Тираж 1 000 экз. Заказ № 030.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка Ю.А. Аношина

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: iph.ras.ru

Памятка для авторов «Философского журнала»

- Философский журнал открыт для всех авторов независимо от их ведомственной принадлежности и социального статуса.
- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Рукописи принимаются редакцией в распечатке в 1 экз. вместе с электронной версией, записанной на диске или отправленной по электронной почте. Формат – Word, шрифт – Times New Roman, размер шрифта – 12, междустрочный интервал – 1,5. Сноски постраничные, со сквозной нумерацией.
- Объем статьи – от 0,5 до 1,5 а.л., включая ссылки, примечания, литературу. Рецензия – до 0,7 а.л.
- К рукописям прилагаются:
 - а) резюме статьи объемом до 600 знаков на русском и (желательно) английском языках,
 - б) ключевые слова,
 - в) сведения об авторе:
 - фамилия, имя отчество полностью;
 - место работы;
 - ученые степени и звания;
 - контактный телефон, e-mail;
 - заполненная доверенность на передачу авторского права.
- Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии и главного редактора. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи.
- Рукописи не возвращаются.
- С аспирантов не взимается плата за опубликование рукописей.
- Рисунки, формулы, специфические значки и неевропейские шрифты должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом.
- Адрес редакции: 119991, Москва, Волхонка 14, стр. 5, Институт философии РАН, «Философский журнал».
Адрес электронной почты: phjgml@yandex.ru
тел.: (495) 697-66-01
- Общие правила оформления рукописей и работы над версткой см. на сайте Института философии РАН: <http://iph.ras.ru>

Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России.
Подписной индекс 41951 Объединенного каталога «Пресса России»
или по Интернет-каталогу: <http://www.arpk.org/magaz.php?in=41951>