

Российская Академия Наук  
Институт философии

# **ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ**

**№ 8**

Москва  
2001

УДК 10(09)4  
ББК 87.3  
И 90

**Редакционная коллегия:**

*В.А.Жучков, А.В.Панибратцев,  
А.М.Руткевич, Г.М.Тавризян*

**Ответственный редактор номера:**

*И.А.Михайлов*

**Ученый секретарь:**

*М.А.Архипова*

**Рецензенты:**

кандидат филос. наук *Ф.Н.Блюхер*,  
доктор филос. наук *В.Н.Садовский*

И 90      **История философии. № 8. — М., 2001. — 186 с.**

Очередной выпуск издания посвящен философской мысли XX века. Основные темы исследовательских статей: немецкая философия во Франции, Витгенштейн, психоанализ, Гудмен, Ницше, Шпенглер. Читателя несомненно заинтересуют также публикации современных авторов: М.Маклюэна и Д.Деннета. Издание рассчитано на историков философии и всех интересующихся современной философской мыслью.

## ИССЛЕДОВАНИЯ

*А.М. Руткевич*

### **Немецкая философия во Франции: Койре о Гегеле\***

После выхода книги В.Декомба «Тожественное и иное. Сорок пять лет из истории французской философии (1933—1978)» представление о том, что на протяжении более половины XX столетия французы говорили языком немецкой философии стало общим местом: «смену вех» видели лишь в том, что от языка «трех Н» (Husserl, Hegel, Heidegger) в 60-е годы перешел переход к языку Маркса, Фрейда и Ницше. Разумеется, эта характеристика верна лишь отчасти и относится прежде всего к парижской интеллектуальной среде. Во Франции существует и традиционная критика немецкой мысли, которая была характерна для французских интеллектуалов первой трети XX века, причем в ту эпоху не было большой разницы между интерпретациями университетских философов, вроде Л.Брюнсвика, и основателя «Аксьон франсез» Ш.Морраса. Во времена Первой мировой войны французские интеллектуалы писали статьи и подписывали манифесты, в которых немецкая философия (тогда Фихте и Гегель)<sup>1</sup> обвинялась в том, что ее следствием стал германский милитаризм и империализм. Впоследствии — дабы картина появления «тоталитаризма» стала более полной — в этот список добавили Маркса. Словосочетание «немецкая идеология» и ранее вырывалось из исторического контекста и применялось для обозначения «тоталитарного» наследия (достаточно вспомнить «Бунтующего человека» Камю), но тот же Ш.Моррас видел в «не-

---

\* Данная работа выполнена в рамках проекта INTAS № 9720925.

мецкой идеологии» источник социализма и анархизма. Применительно к Гегелю на 1930 г. практически все французские интеллектуалы — как левые, так и правые — считали, что речь идет о романтическом философе, опровергнутом развитием научного знания и сохранившим свое влияние лишь потому, что это отвечает интересам германского милитаризма. Но за короткое время ситуация изменилась, и к 1945 г. «Гегель стал вершиной классической философии и истоком всего самого совершенного»<sup>2</sup>. Декомб совершенно оправданно начинает историю этого проникновения немецкой мысли с курса лекций А.Кожева в Практической школе высших исследований, поскольку именно им Гегель был прочитан через Хайдеггера, Ницше и Маркса, но забывает о том, что основные идеи «Введения в чтение Гегеля» Кожев получил от своего друга А.Койре (равно как и пост в указанной школе на время командировки Койре в Каир). Вообще стоит заметить, что русские эмигранты сыграли значительную роль в ознакомлении французской публики с немецкой философией. Они получали философское образование в Германии, сохраняли свои связи с этой страной, тогда как у большинства французских философов эти связи оборвались — интеллектуалы хоть Германии, хоть Франции в 1914–18 гг. наговорили и написали друг о друге массу небывлиц<sup>3</sup>. Койре был учеником Гуссерля, Кожев защищал свою диссертацию в Гейдельберге под руководством Ясперса, а потому они вовсе не были склонны записывать всех немецких философов в «милитаристы». Были и другие русские эмигранты, хорошо знакомые с немецкой мыслью. В 1928–1930 гг. курсы лекций в Сорбонне читал Ж.Гурвич — в 1930 г. он выпустил написанную на их основе книгу<sup>4</sup>, в которой внимание уделяется прежде всего изменению послевоенной интеллектуальной атмосферы. Он пишет о кризисе неокантианства, о его преодолении Гуссерлем, Шелером, Гартманом и Хайдеггером. Гурвич перевел хайдеггеровское *Dasein* как «экзистенция», а *Daseinsanalytik* как «экзистенциальный анализ» — быть может, одним из читателей этой книги в то время был Сартр. Любопытны проводимые Гурвичем сопоставления Хайдеггера с Бергсоном и Гегелем, ибо в «Бытии и времени» он видел синтез иррационализма и диалектики. Но сам Гурвич, получивший до революции образование в Германии и защитивший диссертацию по философии Фихте, в это время начинает конструировать здание своей социологической доктрины. Впоследствии он, по свидетельству его ученика К.Лефора, вообще

резко отрицательно характеризовал современную немецкую философию. Да и на то время его книга не оказала значительного влияния хотя бы потому, что Гегелю и Хайдеггеру он противопоставляет диалектику Фихте, в которой он еще видел вершину развития мировой философии.

Куда большее влияние оказал небольшой круг лиц, регулярно встречавшихся в Париже для обсуждения философских проблем. Об этом можно прочитать в «Мемуарах» Р.Арона, который не только посоветовал своему «маленькому приятелю» Сартру поехать в Германию, но и написал в те годы несколько книг, знакомящих французов с немецкой философской, социологической и исторической мыслью. Можно даже сказать, что социология М.Вебера и немецкий историцизм приходят во Францию благодаря усилиям Арона<sup>5</sup>. Он отмечает, что определяющее влияние на него оказали три эмигранта, с которыми он в то время регулярно встречался — А.Койре и А.Кожев из России, Э.Вейль — из Германии. Если учесть, что и Кожев, и Вейль прославятся впоследствии своими трудами о Гегеле, то можно сказать, что именно в этом кругу рождалось французское неогегельянство. Но ведущей фигурой среди встречавшихся тогда философов был Койре: он был не только старше остальных на десяток лет, но обладал и немалым авторитетом, правда, не в той области, с которой его имя связывается ныне. Гегельянцем Койре не был, однако его интерпретация Гегеля в нескольких статьях начала 30-х гг. оказалась решающей и для французского неогегельянства, и, опосредованно, для французского экзистенциализма. Но перед тем, как перейти к рассмотрению этих статей, следует дать краткий очерк интеллектуальной биографии Койре. Разумеется, он не будет полным, так как историко-научные труды его относятся к следующему периоду его творчества.

Александр Владимирович Койранский родился в Тифлисе, учился в гимназии сначала в родном Тифлисе, затем в Ростове-на-Дону. Отец его разбогател, будучи торговцем «колониальными товарами», а впоследствии успешно вкладывал деньги в бакинскую нефть. Тем не менее, еще в последнем классе гимназии Койре стал социалистом, примкнул к партии эсеров и в 1905 г. был арестован за распространение листовок. Существует и другая версия: близкий друг Койре, Р.Якобсон, однажды сказал, что арест Александра был связан с подготовкой покушения на губернатора. Во всяком случае, Койре провел в тюрьме более полугода, где не только подготовился к выпускным экзаменам,

но также прочел «Логические исследования» Гуссерля, что и определило его дальнейшую судьбу. Он оставил революцию ради философии и математики и поехал учиться в Германию. В Геттингене он слушал лекции Гуссерля и Гильберта, осваивая труды Фреге и Рассела, Цермело и Пеано. В центре его внимания были парадоксы теории множеств, и первая его статья была посвящена теории чисел Рассела (вышла в свет по-французски в 1912 г.). Все ранние феноменологи находились под влиянием первого тома «Логических исследований» (в 1912 г. математической логикой занимался даже Хайдеггер), но Койре в своей диссертации настолько последовательно проводил идеи в духе платонизма, что Гуссерль, только что выпустивший свои «Идеи» и отошедший от прежнего платонизма, отказался стать его научным руководителем (Doktorvater)<sup>6</sup>. Переход Гуссерля на позиции трансцендентального идеализма вызвал недоумение у многих его последователей (прежде всего, из «Мюнхенского кружка»), считавших центральным тезисом феноменологии «к самим вещам» и придерживавшихся онтологического реализма<sup>7</sup>. Койре, хорошо знакомый с Райнахом, также не считал переход к трансцендентальному идеализму необходимым следствием феноменологического метода. Он признавал только «эйдетическую» редукцию и отвергал «трансцендентальную». В известном письме Шпигельбергу он через полвека писал, что влияние на него Гуссерля ограничивается критикой психологизма и релятивизма: «Я унаследовал от него платоновский реализм, от которого сам он отрекся; равно как антипсихологизм и антирелятивизм... Вероятно, сам он сказал бы, что это очень далеко от понимания смысла феноменологии как философии, что я никогда ее не понимал. Думаю, он лучше всех прочих знал, что на самом деле означает «феноменология»<sup>8</sup>. В том же письме Койре замечает, что трансцендентальное эго заменило Гуссерлю Бога или Weltgeist, и весь интерес сместился к конституирующим актам сознания; самого Койре, как феноменолога, интересовало не конституирующее предмет сознание, но сам предмет, который трансцендентен, а потому лозунг «к самим вещам» остался для него определяющим даже тогда, когда Гуссерль стал трансценденталистом. Предмет нельзя подменять субъективными актами эго, «сущностные связи» (Wesenszusammenhänge) априорны и существуют и в том случае, если их никто не воспринимает. Иными словами, Койре был сторонником реализма и даже платонизма, что хорошо видно по его историко-научным трудам.

Феноменологическая выучка Койре ощутима скорее в его трудах по истории религии, когда он стремится беспредпосылочно описать *Lebenswelten* Вайгеля, Парацельса или Бёме. Хотя Койре неоднократно навещал Гуссерля в 20-е гг., был инициатором приглашения учителя в Париж в 1929 г. и устно переводил для французской аудитории его лекции (получившие название «Картезианские размышления»), синтез феноменологии с трансцендентализмом он сам считал чем-то невозможным и ненужным. Личным контактам с Гуссерлем это ничуть не вредило, более того, в 30-е гг. Койре предпринимал усилия с целью помочь Гуссерлю эмигрировать из нацистского рейха. Не прерывались и его контакты с «мюнхенцами». Вообще роль Койре в распространении феноменологии во Франции была чрезвычайно велика. В 1931 г. он основал журнал «Философские исследования» (*Recherches philosophiques*), который был призван знакомить французов с немецкой философией того времени, но реально знакомил, прежде всего, с феноменологией<sup>9</sup>.

Койре продолжил свое философское образование во Франции, где он с 1912 по 1914 гг. слушал лекции Бергсона, Брюнсвика, Дельбоса и Пикаве и готовил под руководством последнего диссертацию об онтологическом доказательстве бытия Бога у Ансельма Кентерберийского. Ее защите воспрепятствовала война. Койре добровольцем вступил во французскую армию и, судя по полученным наградам (*Croix de Guerre*, *Croix de Saint-Georges*) воевал он храбро. В 1916 г. он перевелся на русский фронт и принимал участие в боевых действиях вплоть до октября 1917 г., а затем принял участие в гражданской войне. Как член партии эсеров дрался он прежде всего с «красными», но бывали случаи, когда столкновения происходили и с «белыми» — информацией об этом периоде жизни Койре сегодня во Франции никто не располагает (близкие родственники умерли, а с прочими он воспоминаниями не делился). В конце 1919 г. Койре покинул Россию уже навсегда и в 1922 г. получил французское гражданство. Связей с русской эмиграцией он почти не поддерживал, хотя оставался «своим», писал статьи для русских газет<sup>10</sup>, а среди его слушателей в Практической школе высших исследований было много эмигрантов, читал также лекции в русском университете в Праге. В 20-е гг. он пишет книгу «Философия и национальная проблема в России начала XIX века», ряд статей по-английски для «*Slavonic Review*» о Киреевском, Герцене и других мыслителях первой половины XIX века. Но философская мысль эмиг-

рантов ему была чужда: хотя в то время он читал курсы лекций по истории религиозной мысли, сам он был, судя по всему, если не атеистом, то агностиком, да еще и рационалистом, получившим серьезную математическую и естественнонаучную подготовку. Спиритуализм интересовал его как историка, но собственные позиции Койре были крайне далеки от того, что писали в те годы русские философы-эмигранты. Конечно, в эмиграции были не только спиритуалисты. Неокантианец С.Гессен написал положительную рецензию на книгу Койре об Ансельме. Но куда более характерной была рецензия Бердяева («Путь», 1930) на книгу о Бёме. Известно, что сам Бердяев был большим почитателем Бёме, а потому похвалы Койре-исследователю соединились у него с язвительной критикой: «Уже сам по себе тот факт, что Койре написал по-французски книгу о Бёме, означает преодоление чудовищной трудности, виртуозность. Бёме почти не передаваем на французском языке и все-таки Койре сделал его доступным французам... И все-таки между миром систематизирующей и рационализирующей мысли Койре и миром самого Бёме, данного в примечаниях, существует несоизмеримость, это — разные миры. Остается непонятным, почему Койре написал книгу о Бёме, это остается внутренне немотивированным, необязательным, как будто бы не отвечающим никакой потребности автора..., остается неизвестным, что значит Бёме для автора».

Такого рода вопросы не являются неуместными, когда речь идет о религиозной философии. Ответ на эти недоуменные вопросы Койре дал впоследствии, связав исследования истории религии с историей науки — в основании как веры, так и знания лежат онтологические предпосылки. Стоит сказать, что работы 20-х гг. по истории религии прямо связаны именно с онтологическим аргументом: Койре выпустил книги об Ансельме и Декарте (это его французские диссертации в Практической школе высших исследований и в Сорбонне, защищенные в 1922 г., хотя работа над ними началась еще до войны под руководством Пикаве). В 1922–24 гг. Койре принимал участие в семинарах Э.Жильсона, с которым его связывала впоследствии многолетняя дружба. После смерти Пикаве в 1922 г. Койре занимает его пост в V-ой секции Практической школы высших исследований<sup>11</sup>. Курсы лекций по истории религии Койре должен был читать уже потому, что работал именно в V-ой секции: хотя некоторые из них были посвящены религиозным движениям (гуситам, хлыстам, сектам эпохи Реформации), в большинстве

своим эти курсы были посвящены религиозной мысли — различным вариантам немецкого мистицизма (Франк, Вейгель, Парацельс, Бёме, Баадер) и немецкой спекулятивной философии (Шлейермахер, Фихте, Шеллинг, ранние работы Гегеля). Монография о Бёме и сборник статей «Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века» были итогом его исследований в этой области. К истории науки он обращается только в 30-е гг., но вплоть до 50-х гг. историко-научные и историко-религиозные его курсы сочетаются друг с другом. Например, в 1931–32 гг. в программе значились курсы о Сковороде, Копернике, Тихо Браге, Николае Кузанском; в 1932–33 гг. — о Николае Кузанском и Гегеле, а в 50-е гг. теодицея Лейбница рассматривалась в связи с его логико-математическими трудами.

Труды по истории науки принесли Койре известность, прежде всего в США, где он руководил «Свободным университетом» в начале 40-х гг.: тогда многие ведущие французские ученые оказались в эмиграции. Койре выполнял в США поручения Де-Голля, а среди его публикаций имеется рецензия на книгу о Де Голле<sup>12</sup>. Научная и педагогическая деятельность Койре в эмиграции имела политическое значение — об этом свидетельствует хотя бы опубликованное в американских газетах приветственное письмо президента Рузвельта, в котором говорилось о заслугах Койре в сохранении европейской науки и культуры. Заслуживают внимания некоторые его публикации того времени, например статья «Размышления об обмане», в которой речь идет о «технологии лжи» любого тоталитаризма (не только гитлеровского)<sup>13</sup>. Именно Койре познакомил в Нью-Йорке Леви-Стросса с Якобсоном, поспособствовав рождению французского структурализма. Общение с американскими специалистами по истории науки дает толчок развитию этой дисциплины в США, тогда как работа Койре в 50-е гг. в Чикагском университете оказала влияние на формирование целого ряда исследователей. Стоит сказать, что во Франции его труды не оказали столь значительного воздействия. Дело здесь не только в том, что история науки в качестве дисциплины (как понимал ее Койре) не вписывалась в существующие университетские структуры — кто-то назвал Койре *le grand marginal du système universitaire française*. История науки во Франции уже существовала со времен Дюгема, но она была позитивистской и узкой: историей химии занимались химики, историей физиологии — физиологи и т.д. К тому же во Франции научный мир тысячами нитей связан с поли-

тическим истеблишментом, а у Койре отношения с ним, так сказать, не сложились. Его близость Де Голлю в 50-е гг. была в IV-ой республике фактором скорее отрицательным. Существует ряд документов, свидетельствующих о совместных усилиях ряда ученых и политиков по дискредитации Койре, дабы не пропустить его на выборах в профессора Коллеж де Франс<sup>14</sup>. В результате, профессором был избран историк философии М.Геру, а Койре на десять лет уехал в Чикаго.

Хотя бы коротко нужно сказать об исходных посылах Койре как историка науки, философии и религии. Собственную позицию он не раз именовал «платонизмом», но, применительно к внешнему миру, — это разновидность «реализма». В истории сменяются «жизненные миры», в которых наука связана с религией, философия с искусством, политика с поэзией и т.д. Все они вписаны в единый «мир», составляют сущности, которые не меняются оттого, что в разные эпохи они по-разному улавливаются людьми. Уже то, что мы способны постигать прошлые опыты познания и освоения мира и сравнивать их друг с другом, говорит нам о неизменности сущностных связей. Разумеется, наука имеет дело с фактами и через них постигает сущности, но позитивизм (или эмпиризм вообще) дает совершенно неверную картину как самой науки, так и ее истории. Именно эта критика позитивизма в философии науки оказала серьезное влияние на американских историков науки (включая Т.Куна, прямо писавшего о влиянии на него работ Койре). Однако от американских философов науки Койре отличает интерес к связям научной теории с религиозными и онтологическими концепциями. Наше сегодняшнее разграничение «науки» и «ненауки» не соответствует аналогичным разграничениям, проводившимся в прошлом; поэтому историк должен «брать в скобки» то, что ныне считается самоочевидным. Наука прошлого должна быть вписана в свое время, нужно реконструировать интеллектуальный «пейзаж» эпохи. Позитивистов Койре критикует за то, что они говорят о влиянии философии и теологии на науку лишь с тем, чтобы заявить о негативном их воздействии, о бесплодии античной и средневековой науки, которая либо еще не отделилась от философии, либо стала «служанкой богословия». Они прославляют научную революцию XVII в. за то, что та освободила науку от спекулятивных предпосылок и уничтожила притязания умозрительной философии на место «царицы наук». Против этого Койре утверждает, что научная мысль никогда не

была обособлена от мысли философской, а великие научные революции всегда определялись сменой философских концепций. Научная мысль никогда не развивалась в вакууме, она опиралась на фундаментальные принципы, аксиомы, которые находятся в ведении философии. Эти принципы Койре называл «cadre philosophique» — Кун впоследствии назвал их «парадигмой». Но именно отсюда проистекают различия. Койре говорит о научных революциях, происходящих вместе с пересмотром общих «рамочек» философами или философски мыслящими учеными, тогда как у Куна смена парадигм происходит «вдруг», в результате неожиданной и далее необъяснимой сменой «гештальта». Койре считал, что для среднего ученого, не задумывающегося об основаниях науки, такая смена может происходить именно как неожиданный переворот, но он был куда более высокого мнения об уме выдающихся ученых: споры между Ньютоном и Лейбницем, Эйнштейном и основоположниками квантовой механики показывают, что по-настоящему великие ученые понимали всю глубину дискуссий относительно основополагающих принципов<sup>15</sup>.

История для Койре не сводится к установлению фактов или даже законов. Историк неизбежно исходит из настоящего и открывает нечто в прошлом лишь потому, что ныне это прошлое интересно ему и другим. Конечно, он должен позволить «говорить» самим документам; если взять историко-научные и историко-философские работы Койре, то он в высшей степени бережно относился к свидетельствам источников и не единожды указывал на недопустимость навязывания мыслителям прошлого современных взглядов и концепций. Но вопросы ставятся историком, и историческое знание обновляется не столько путем открытия новых документов, сколько из-за того, что изменилось настоящее, поменялась перспектива историка, задающего новые вопросы. Пока не наступил конец истории, она всякий раз будет переписываться заново. Койре не употребляет понятия «герменевтический круг», но, по существу, он близок Гадамеру: историческое понимание есть самопонимание человека и человечества. От немецкой герменевтики Койре отличает интеллектуализм. Вряд ли прав Жорланд, когда пишет, что «историческим методом Койре является эмпатия»<sup>16</sup>, поскольку Койре не только не употреблял этого термина, но считал «вчувствование» вообще невозможным. Сам биографический жанр, в котором велика роль эмпатии (не только из-за влияния Диль-

тея), вызывал у него раздражение. Он часто повторял: «*Itinerarium mentis in aeternitatem, itinerarium mentis in veritatem*». Вечность и истина принадлежат самой мысли, и только мысль способна постичь мысль. Все попытки идти от аффектов к мыслям, тем более — от внешних мотивов, вроде детерминации социальными структурами, он считал крайне вредными заблуждениями нашей эпохи<sup>17</sup>.

Но история мысли не есть и «филиация идей», в которой устанавливается влияние одних мыслителей на других. Термины «влияние», «воздействие» принимаются Койре лишь в крайне ограниченном объеме. В книге о Бёме он писал: «Мы никак не считаем, что системы великих мыслителей были лишь мозаикой, образованной из предсуществующих элементов, на которые их можно разложить»<sup>18</sup>. Еще резче он высказывался о тех поисках «предшественников», которыми занимаются чаще всего люди, зараженные наивным «прогрессизмом». Конечно, на Бёме можно смотреть через доктрины Шеллинга и Гегеля, но он «был самим собой..., человеком XVII столетия, а не XIX (и не нашего) со своими религиозными заботами, с проблемами, которые ставила перед ним его эпоха, его время, его окружение — именно таким мы и должны его изучать»<sup>19</sup>. Нелепо отыскивать у Экхарта, Вейгеля, Бёме или Парацельса «пантеизм», поскольку никто из них не отождествлял Бога с миром; это — излюбленная уловка «прогрессистов», приспособляющих мыслителей прошлого к своему безбожию. Нет никакого смысла ставить перед мыслителями прошлого те вопросы, над которыми они просто не могли размышлять, не искали на них ответа; и напротив, то, что кажется нам противоречивым или даже абсурдным не было таковым для человека другой эпохи. Во времена Данте или Парацельса практически все верили во влияние звезд на события в подлунном мире, более того, у подобной веры имелись разумные основания. Историк должен, прежде всего, реконструировать тот «горизонт», на котором тематизировались предметы в иную эпоху. «Когда речь идет об изучении мысли, которая уже не является нашей, самое сложное — и самое необходимое — ... не столько стремиться понять то, чего мы не знаем (и что знал рассматриваемый нами мыслитель), сколько забыть то, что мы знаем (либо думаем, будто знаем). Нередко... требуется не только забыть истины, сделавшиеся частью нашего мышления, но даже принять некоторые модусы, категории или, по меньшей мере, метафизические принципы, которые для лю-

дей ушедшей эпохи были столь же значимы, как для нас принципы математической физики или данные астрономии»<sup>20</sup>. Сказанное в полной мере относится к Шеллингу и Гегелю, которыми в то время занимался Койре. Хотя временная дистанция здесь много меньше, чем в случае с Экхартом или Бёме, натурфилософия шеллингианцев или гегелевская диалектика рассматривались Койре в их автономности от современной физики или политики. Применительно к Гегелю это означало, что его политизированные трактовки «левыми» и «правыми» в 20–30-е гг. (идет ли речь о Лукаче и Маркузе или Джентиле и Фрейере) имеют весьма отдаленное отношение к самой гегелевской мысли. Разумеется, мы используем духовное наследие и для своих политических целей, имеем на то полное право. Но сам Гегель не несет ответственности за сказанное от его имени сторонниками марксизма или фашизма.

Три статьи о Гегеле были написаны в начале 30-х гг., когда Койре читал курс по гегелевской философии религии, точнее, по религиозной философии Гегеля (так назывался курс). Причем рассматривались в нем прежде всего ранние гегелевские произведения. Впоследствии эти статьи были опубликованы в сборнике «Исследования по истории философской мысли» в 1961 г., а потом переизданы в 1971 г. (*Koyre A. Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, P., 1971).

Первая по времени статья представляет собой текст доклада Койре на первом Гегелевском конгрессе<sup>21</sup> о состоянии гегелеведения во Франции (*Rapport sur l'état des études hegeliennes en France*). В этом докладе Койре нужно было представить то, что практически не существовало во Франции — он сам показывает, что гегелевская традиция во Франции просто не существовала. Был лишь один философ-гегельянец, Октав Гамелин. В отличие от Германии, Англии, Италии не возникло и неогегельянства. К трудностям понимания гегелевской философии вообще добавились специфические исторические обстоятельства. Койре, разумеется, не сводит вопрос к одной лишь проблеме перевода гегелевских текстов — на английский, итальянский или русский его переводить ничуть не легче, чем на французский. Переводы XIX века были слабыми: переводил Гегеля энтузиаст, итальянец по имени А. Вера, не слишком разбиравшийся в философских тонкостях, да и французским владевший не достаточно хорошо. Переводы стали появляться в то время, когда в самой Германии — в 60–70-е годы XIX в. — Гегель был почти

забыт. Наконец, во Франции еще активнее, чем в Германии, шло движение «назад к Канту». Оно даже началось во Франции раньше — в работах сначала Ренувье и Курно, а потом Лашелье и Бутру. Эта философия пришла на место прежнего эклектицизма и прививала Канта к французской картезианской традиции. Это означало в целом ориентацию на науку, а во Франции — ориентацию на математику. Новое поколение философов отворачивалось от Гегеля и от спекулятивного идеализма вообще, по крайней мере, в силу их чуждости духу математики. С другой стороны, не принимала Гегеля и историческая школа Фюстеля де Куланжа. В католической стране не могли найти отклика и идеи гегелевской философии религии, протестантские по определению. Нередко даже раздавались обвинения Гегеля в атеизме, фатализме, имморализме. В 1920-е гг. ситуация была примерно той же самой. Койре ссылается на Л.Брюнсвика, который отрицательно характеризовал философию Гегеля: в 1927 г. он писал, что гегелевское «всеобщее конкретное» принадлежит средневековой схоластике, а гегелевская система была изначально каким-то анахронизмом, чем-то мертворожденным. В то же самое время Гегель присутствовал во французской мысли — хотя бы потому, что многое у него позаимствовал В.Кузен, а отчасти — Тэн и Ренан. Но все же это влияние было незаметным (не был гегельянцем в собственном смысле слова и Прудон) — «Маркс был в этом отношении совершенно прав»<sup>22</sup>. Если в XIX в. и существовал интерес к Гегелю, то лишь к его политической философии (у тех же социалистов), к философии права.

Вместе с ростом интереса к немецкой классике в целом, пробудился он и к Гегелю. Койре ссылается на ряд авторов, проявляющих интерес к философии Гегеля — Леви-Брюля, Бутру, Мейерсона. Он приводит цитаты из трудов Р.Бертело и В.Дельбоса, указывает на вышедшую незадолго до Первой мировой войны обстоятельную монографию о Гегеле<sup>23</sup>. Но ссылки эти все же не говорят о каком бы то ни было глубоком интересе к Гегелю, более того, приводимые оценки немецкого мыслителя ведущими французскими философами свидетельствуют скорее о глубоком непонимании. К тому же, как замечает Койре, Первая мировая война привела «к ожесточенной реакции против немецкой философии, немецкого искусства, всей немецкой культуры»<sup>24</sup>. В Гегеле увидели того, кто обожествляет «Государство—Молоха, коему безжалостно приносят в жертву права индивида»<sup>25</sup>. Подробно разбирается Койре единственная к тому време-

ни профессионально написанная книга Ж.Валя (1929). Койре отмечает, что в своей трактовке Гегеля как, прежде всего, религиозного мыслителя Валь продолжает дело Дильтея, при этом сближая Гегеля с Кьеркегором. Стоит сказать, что сам Койре отрицательно относился к истолкованию Гегеля Валем, поскольку немецкий мыслитель не был ни мистиком, ни экзистенциалистом, а «Феноменология духа» и «Логика» все же куда значимее ранних сочинений Гегеля.

Вторая статья — «Заметка о языке и терминологии Гегеля»<sup>26</sup>. Наряду с чисто терминологическими уточнениями она содержит интересные рассуждения о гегелевском языке. О нем кто-то язвительно заметил: «*Misbrauch einer eigens dazu erschaffenen Terminologie*» (злоупотребление терминологией, только для этого и созданной). Самого Гегеля обычные жалобы комментаторов на непонятность языка и позабавили, и возмутили бы. Позабавили бы потому, что его система и не может быть понята теми, кто не умеет мыслить диалектически. Гегель претендовал на то, что им был создан новый способ мышления, сделан новый шаг в развитии духа: тот, кто на эту ступень не поднялся, этого шага не сделал, не может рассчитывать на понимание. Кому не дано постичь, скажем, позитивности отрицания, кто остался в пределах прежней логики, тот и не способен его понять — на это Гегель указывал во введении к «Науке логики». Его возмутили бы обвинения в том, что он говорит искусственным и абстрактным языком, ибо сам он считал, что ничего подобного не делал; более того, он сам непрестанно выступал против злоупотребления абстрактной терминологией и даже полагал, что философия в таковой не нуждается. Еще в 1800 г., будучи молодым преподавателем в Йене, он предупреждал своих слушателей о мании использования «философских» или «абстрактных» слов применительно к простым вещам: это создает лишь видимость «глубины». В языке народа, достигшего высокого уровня развития цивилизации, все выразимо и без таких искусственных формул. Впоследствии Гегель не раз повторял, что философия вообще не нуждается в собственном языке. Слова народного языка дают возможность выразить все, что угодно; нужно пользоваться живым языком, каким он сформировался по ходу истории. Если иноязычные слова закрепились в народном языке, то можно пользоваться и ими; нет нужды искусственно создавать им аналоги. Чтобы выразить живую и конкретную мысль, язык философа сам должен быть живым и конкретным. Поэто-

му Гегель против словотворчества: оно уводит от действительности, а именно к ней должен обращаться философ. И если его, Гегеля, язык труден, то лишь потому, что читатель привык пользоваться всякого рода искусственными конструктами.

Если посмотреть на словоупотребление Гегеля, замечает Койре, то видно, что он действительно не пользовался абстрактной терминологией. Одни и те же слова обычного языка употребляются им во всем многообразии значений — в зависимости от контекста значения меняются. Это не термины с закрепленными значениями. Но нельзя сказать, что он путался, туманно писал и думал. Ведь сам Гегель не исходил из того, что имеется однозначное соответствие между словом и предметом. Разумеется, он не отрицал значимости специальной терминологии в науках, но в философии она даже опасна, поскольку обособляет и фиксирует частные значения. Фиксация есть остановка, т.е. смерть духа, а его жизнь — это движение, переход. Язык должен передавать меняющиеся отношения, заменяя ставшее и абстрактное живым и конкретным. Хотя у Гегеля нет специальной теории языка, начиная с «Йенской реальной философии» в его трудах мы обнаруживаем рефлексию по поводу языка. Ранние работы Гегеля Койре сравнивает с романтизмом, поскольку Гегель в то время полагал, что нет «языка вообще», имеются *языки*, и каждый выражает дух какого-то народа. В «Феноменологии духа» имплицитно содержится теория языка (Койре подробно излагает соответствующий раздел «Феноменологии духа»: *die Sprache als das Dasein des Geistes*), в соответствии с которой язык обогащается и углубляется вместе с развитием духа (собственно говоря, это один и тот же процесс); язык есть «наличное бытие самосознательного существования». Язык, на котором способен выразить себя абсолютный дух, есть язык философии, точнее, язык народа, возвысившийся до уровня философии. В спекулятивной философии осуществляется непрерывный переход от субъекта к предикату и обратно; круговое движение духа с постепенным обогащением содержания оставляет следы — «осадок» — в языке. Именно поэтому философия не нуждается в собственной терминологии. Но из народного языка слова переходят в философию не прямо, а опосредованно, путем рефлексии и спекуляции, которые обнаруживают множественность значений, придают новый смысл словам. Гегель «пытается оживить скрытые сокровища языка; он пытается актуализировать, синтезировать, интегрировать воплотившийся в языке истори-

ческий труд разума»<sup>27</sup>. Поэтому он часто обращается к так называемой «народной этимологии». Отсюда игра словами, каламбуры Гегеля, вроде выведения *Meinung* из *mein*, а потому *meinen* всякий раз обозначает субъективное мнение, которое уже поэтому не может претендовать на истинность; *Eingebung* обыгрывается как *Eg-Innengung* и т.д. Койре не согласен с теми, кто, вслед за Гете, полагает, что Гегелю не удавалось адекватно выражать все богатство своих мыслей в языке. «Напротив, я думаю, что Гегель, даже если он не слишком хорошо говорил, был одним из величайших немецких писателей»<sup>28</sup>. К «народным этимологиям» и каламбурам он прибегал не для того, чтобы обнаружить некий «первосмысл» (*Ur-Sinn*) — для Гегеля все смыслы пребывают в историческом развитии вместе с языком.

От этих размышлений о гегелевском языке Койре переходит к тому, что станет главной темой следующей его статьи — к проблеме времени у Гегеля. Мактаггарт ошибался, когда писал, что абсолютная идея должна видеться как реализованная в вечности, ибо сама действительность вневременна, а диалектический процесс есть род видимости, поскольку по природе своей действительность есть не процесс, но стабильное и вневременное состояние. Койре связывает понимание вечности Гегелем с концепциями Боэция, Николая Кузанского и Бёме. Проблема временного становления имеет прямое отношение к проблеме языка: движение духа, реализующее себя в слове, есть историческая реализация опыта. Вечное понятие сущностно связано с временным становлением; вневременное и временное диалектически соединяются Гегелем. Койре не согласен со сказанным Баадером, будто Гегель заставил своего «Бога» пройти «курс исторического обучения»; человеческая история занимает свое место в творении, оно не является случайным и не сводится к какой-то комедии, разыгранной в вечности. Койре ссылается на то место в «Феноменологии духа» (относящееся к человеческой истории), которое будет впоследствии детально рассматриваться Кожевом: история есть возвращающийся к себе круг, который предполагает свое начало и достигает его лишь в самом конце (*Sie ist sich zurückgehende Kreis der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur am Ende errichtet*). Идет ли здесь речь о конце истории? Или о конце вневременного развития абсолюта? — И о том, и о другом, ибо только время позволяет диалектически реализовать развитие, ибо время есть у Гегеля «отрицание и смерть, а тем самым источник движения и жизни»<sup>29</sup>. *Die Zeit enthält die*

Bestimmung des Negativen, — напишет Гегель в «Философии истории». Время предполагает преходящий характер наличного бытия. Но само преходящее не есть нечто малозначимое и равнодушное для философии, так как только в преходящем наличном бытии обнаруживается диалектика движения духа. Только в истории может осуществить себя дух, и только в ней он приходит к себе самому. История как дух есть победа над временем, отрицанием и смертью. История реализует вечно настоящее. Это имеет отношение к языку, который во временном передает вечное. Нынешний язык несет в себе категории и формы прошлого, которые историей делаются «настоящим» в мысли; поэтому в «Феноменологии духа» формы сознания прошлого (Gestalten) предстают как категории.

Трудности гегелевского языка, по мнению Койре, проистекают из особенностей взгляда Гегеля на проблему времени и вечности: чтобы решить ее понадобился такой язык. Диалектическое соединение покоя и движения, времени и вечности, этапы становления со всеми переходами в противоположность, тотальность опыта, сохраненная в снятом виде в памяти духа — именно это должен выразить язык.

Вечность у Гегеля соотносится с временем и с историей, прошлое и настоящее — с концом истории. Мы пребываем и во времени, и в вечности, но «лишь время позволяет реализовать диалектическое развитие, ибо лишь оно одно, будучи отрицанием и смертью, является также источником движения и жизни»<sup>30</sup>. Койре имеет в виду сказанное Гегелем в «Философии природы»: «Не во времени все возникает и преходит, а само время есть это становление, есть возникновение и прехождение, *сущее абстрагирование*, всепорождающий и уничтожающий свои порождения *Кронос*»<sup>31</sup>. Но история есть не только отрицание, ибо история есть дух, а потому «снятие», победа над смертью, осуществление вечного в каждом мгновении преходящего. Поэтому история у Гегеля занята не прошлым, но возвышается над ним и преодолевает его, поскольку она «снимает» и само время.

Такой философии требуется язык, который отличен от любого специального языка науки, не говоря уже о том или ином профессорском жаргоне. Койре замечает, что Гегель не был в то время единственным философом, верившим в «воплощенную в языке мудрость». Эти мысли он разделял со всей своей эпохой — с Гердером и Гаманном, Руссо и мистико-теософской традицией XVII–XVIII вв. Разумеется, этих воззрений придержи-

живались все романтики, видевшие в языке органическое единство и основной носитель духа. Подобных взглядов держался и такой замечательный ученый, как В. фон Гумбольдт, а также составлявшие фантастические этимологии Баадер и Крейцер. Койре сравнивает язык Гегеля (прежде всего применительно ко времени и вечности) с языком немецкой средневековой мистики, с языком Николая Кузанского и Бёме.

Язык у Гегеля пронизывает всю действительность духа. Терминология Гегеля взята из обычного немецкого языка, повседневные слова стали терминами. «Вот почему невозможно переводить Гегеля или, по крайней мере, вот почему это так трудно дается»<sup>32</sup>. Не потому, что у него язык «воображения и поэзии» с множеством аффективных элементов. Сам Гегель невысоко ставил все речи о «невыразимом и несказуемом» — они не имели для него ни малейшей ценности. Куда выше он ставил ясность понятия, выражающего самое глубокое, что только есть у человека, — его мысль, его дух. Гегелевское понятие есть синтез, интеграция Gestalten прошлого в настоящем. Но если история человечества, осуществляя историю духа, представляет собой нечто единое, то по ходу реализации она неизбежно дифференцируется, разбивается на части и частности. Есть единая история духа и суть истории народов и языков. Вот почему с одного языка так трудно переводить на другой: понятие появляется в языке в результате развития данного языка и народа, а переводить нужно на другой, подбирать слова нужно в ином языке с иной историей. История, т.е. прошлое, становящееся настоящим, не одна и та же у разных языков — именно поэтому «абстрактный язык французской философии», по мнению Гегеля, не способен передать конкретный язык гегелевской диалектики. «Вот почему наилучшим донныне комментарием к Гегелю остается *исторический* словарь немецкого языка»<sup>33</sup>.

Наиболее важной является последняя статья «Гегель в Йене»<sup>34</sup>. Койре высоко оценивает ранние работы Гегеля, но все же считает их значимыми, прежде всего, с биографической точки зрения — для понимания становления гегелевской системы. Он критически относился к трактовкам гегелевской философии, в которых ранние произведения философа рассматриваются вне связи с последующими или даже предстают как скрытая сущность его системы: начало таким интерпретациям положил Дильтей, незадолго до этого вышла книга Ж.Валя, в которой Гегель стал романтиком. «Нам кажется, что для истории философии

(не истории «идей» или «духа») Гегель является в первую очередь автором «Науки логики». Все, что ей предшествует, — даже «Феноменология духа» — получает свое значение лишь в свете «Логики». Что же касается «юношеских сочинений», то они вообще представляют интерес для историка философии лишь как исторические документы об авторе «Логики» и «Феноменологии». По нашему мнению, этот интерес, прежде всего, биографический<sup>35</sup>. Тот, кто делает ударение на ранних работах Гегеля, недооценивает «Логикку» и дает неверную трактовку гегелевской философии (и философии как таковой). Происходит подмена философии «историей идей». В этом и заслуга, и порок дильтеевской школы, для которой философия растворяется в «литературе». Но даже если брать ранние работы, замечает Койре, то интересоваться должны не столько написанные в Берне и во Франкфурте сочинения, сколько йенский период, ибо именно в это время Гегель впервые подходит к идее системы, пытается упорядочить свои мысли, вырабатывает свой метод.

В самом начале статьи Койре формулирует ряд тезисов, которые в дальнейшем станут основополагающими для той интерпретации «Феноменологии духа», которую даст А.Кожев: «метод Гегеля является прежде всего феноменологическим», а «Феноменология духа» есть феноменология и философская антропология. Гегелевская философия природы может просто не приниматься во внимание (она безмерно скучна и совершенно устарела); мертва и его философская система — лучше всего это показали попытки возобновить гегельянство, но этого нельзя сказать о его феноменологии.

Важно и другое замечание: у Гегеля отсутствует не только понимание природы, но и религиозное чувство. Ученики и современники Гегеля были об этом очень хорошо осведомлены, в отличие от интерпретаторов, вроде Лассона, делавших из Гегеля набожного протестанта. Койре критикует Маркузе за то, что тот в духе Дильтея делает основополагающей для Гегеля категорию «жизнь». Речь должна идти о духе и об истории. Гегель обладал необычайным историческим чутьем и глубоким пониманием исторических событий; он понимал, что был свидетелем радикальной ломки, крушения целого мира. История есть основная тема Гегеля, разумеется в истории — вот источник его диалектики. Другим источником была теология. Именно их сочетание создает то напряжение, которое является своего рода «нервом» гегелевской диалектики. «Богословская диалектика есть диалек-

тика вневременного. Историческая диалектика есть диалектика времени. Одна предполагает примат прошлого, ибо в *nunc aeternitatis* все уже осуществилось; другая — примат будущего, ибо историческое *nunc*, само настоящее обладает смыслом лишь в своем отношении к будущему, которое оно проецирует перед собой, которое оно возвещает и которое осуществляет, уничтожая само себя. Первой категорией исторического сознания является не память, но ожидание, возвещение, обещание»<sup>36</sup>.

Сравнение классической античности с библейским представлением времени позволило Гегелю открыть специфическую историчность духа: в отличие от Фихте и Шеллинга, у которых абсолют остается трансцендентным и запредельным, возвышающимся над историей, не знающим отрицания, негативности. «Поместить *нет* в *да*, увидеть бесконечное в конечном, время, движение — в самом вечном, найти в нем *беспокойство*, которое оказывается для него самой сущностью действительности»<sup>37</sup>. Причем не просто «подвижность» духа, как это полагает Маркузе, была глубочайшей интуицией Гегеля, но примат становления над бытием («беспокойство духа») <sup>38</sup>, его неудовлетворенность, его разделенность в себе, его бегство от себя и переход в инобытие, самоотрицание. Это — «интуиция человека и интуиция времени».

Койре детально разбирает те места «Йенской логики», в которых речь идет о человеке и истории, и приходит к выводу, что гегелевская диалектика возможна только как диалектика духа, но никак не природы, а тем самым вся философия Гегеля есть антропология. «Лишь потому, что дух временен, а время диалектично, становится возможной диалектика духа»<sup>39</sup>. Гегелевская философия есть философия времени и философия человека, несмотря на его попытки связать время с вечностью, привнести время в вечность, а вечность во время. Все конечное обречено на преодоление и переход в иное; бесконечное возможно лишь в отношении к конечному (диалектика конечного и бесконечного та же, что и диалектика времени и вечности, или даже одного мгновения и времени).

Койре отрицает наличие *анализа* понятия времени у Гегеля. Все «абстрактное» Гегель стремится «снять». Мы имеем изображение того, как конституируется время в живой реальности духа. Не дедукция и не конструкция — эти термины не годятся. Нет даже «диалектического» вывода или фихтеанского полагания. Конкретное понятие Гегеля — уровень феноменологической

дескрипции. «Можно даже сказать, что вопреки тысячелетней философской традиции Гегель мыслит не существительными, но глаголами»<sup>40</sup>. Им описывается самоконституирование понятия времени, а понятие у Гегеля — не некое сущее, но акт, акт постижения и самопостижения, постигающее само себя бытие. Время физики Ньютона, философии Канта — пространственно, это время как вечное *теперь*, *jetzt* (об этом Гегель пишет в «Философии природы»). Время — не однообразный поток, не гомогенный посредник, не число, не порядок феноменов, а сам дух, само понятие. Всякое «теперь» нестабильно, непостижимо, переходяще; его нет, ибо оно тут же трансформируется в нечто иное. Поэтому нельзя сказать, что вещи или процессы пребывают во времени; само время как бы составляет ткань становления.

Оригинальность Гегеля именно в том, что первенствует у него будущее. Время приходит не из прошлого, но из будущего, длительность — не продление прошлого в настоящее. Время разворачивается из «теперь» в будущее. «Преобладающим «измерением» времени является будущее, которое неким образом предшествует прошлому»<sup>41</sup>. «Гегелевское время является прежде всего *человеческим* временем, *временем человека*, того странного существа, которое «есть то, чем оно не является, и не есть то, чем оно является», существа, отрицающего себя таким, какое оно есть во имя того, чем оно не является или еще не является, существа, которое, исходя из настоящего, отрицает его, пытаясь реализовать себя в будущем, живущим для будущего и находящим — или, по крайней мере, ищущим — в нем свою «истину»; существа, которое существует лишь в этой непрестанной трансформации будущего в настоящее и которое перестает быть в тот миг, когда у него нет будущего, когда все уже есть или все уже «свершилось». Именно потому, что гегелевское время является *человеческим*, оно *диалектично*, и, будучи и тем, и другим, оно по сути своей есть *историческое* время»<sup>42</sup>. Именно этот примат будущего есть для Койре наиболее оригинальная черта гегелевской концепции. Он замечает даже, что «гегелевский человек это — фаустовский человек». Там, где исчезает напряжение, беспокойство, там время «завершается», и тогда оно переходит в прошлое, ибо только прошлое завершено, уже не имеет связи с будущим. Остановившееся, парализованное, безразличное время — вот время вещей, внешнего мира, где время само сделалось вещью, *res*. Но такое парализованное время уже и не есть время, поскольку оно сделалось пространством и право-

мерно передается прямой линией. Койре замечает, что в его задаче не входило сопоставление Гегеля ни с Бергсоном, ни с Хайдеггером (сходство заметно всякому, кто знаком с их трудами).

Гегелевская диалектика — это феноменология; дескрипция действительности духа, человеческого духа, его структур — как он конституируется мыслью и действием человека в человеческом мире. «Гегелевский дух есть время, и человеческое время есть дух ... Мы настаиваем на этом слове *человеческий*. Скажем еще раз — «Феноменология духа» есть *антропология*»<sup>43</sup>. Время в «Феноменологии» — само понятие (*das daseiende Begriff selbst*); как бытие для-себя, сознающее себя бытие по существу временно и отрицает все данное. Негативность есть сущность истории. Прошлое пребывает в нашей памяти, в нашем сознании, которое прошлое оживляет. В нас, в нашей жизни реализуется настоящее духа. История возможна именно потому, что само бытие человека есть отрицание. У человека есть будущее, поскольку он говорит «нет» настоящему. Прошлое у него имеется благодаря отрицанию, а настоящее — благодаря временности.

Время течет в нас, мы животворим прошлое из будущего; только в нашей памяти оно живо. «Диалектика времени есть диалектика самого человека. Именно потому, что человек по сути своей диалектичен, т.е. по существу является отрицающим, возможна диалектика истории, или даже возможна сама история»<sup>44</sup>. Человек располагает будущим как раз потому, что он говорит «нет» настоящему, отрицает прошлое, он не только темпорален, он *есть* время, — а потому у него есть настоящее; все прошлое воспринимается по отношению к будущему, а каждый момент уже содержит в себе вечность. Каждое мгновение уже есть мгновение вечности; вечность есть вечное движение духа. В настоящем в мертвое прошлое вдыхается жизнь, но само настоящее для этого должно быть обреченным на смерть мгновением.

Но отсюда Койре делает вывод о невозможности гегелевской системы, говорит даже о крахе всего гегелевского замысла. Если время конституируется из будущего, то оно никогда не может завершиться, а настоящее неуловимо, ибо оно перетекает в будущее. Дух делает настоящим прошлое, но он может делать это лишь соотносясь с будущим. Философия истории возможна благодаря диалектическому характеру времени, но именно из-за того, что время диалектично, философия истории становится невозможной: «Ибо философия истории есть... остановка. Будущее непредвидимо, и гегелевская диалектика не позволяет нам

его предвидеть, поскольку диалектика, выражая творческую роль отрицания, является в то же самое время выражением свободы... Философия истории — а тем самым и гегелевская философия, его «система» — оказываются возможными лишь в том случае, если история завершилась и больше не будет будущего, если время может остановиться»<sup>45</sup>. Быть может, сам Гегель считал, что время уже остановилось, а потому вылетела сова Афины, но эта предпосылка гегелевской философии является парадоксом: история должна закончиться, нет философии истории без остановки истории. Койре эту апорию просто отбрасывает, Кожев решает принять ее всерьез, равно как и то, что гегелевская философия есть антропология. Сам Кожев не скрывал того, что основные идеи его знаменитого курса, положившего начало французскому неогегельянству, были сформулированы Койре. Но сам Койре не был ни гегельянцем, ни тем более сторонником синтеза Гегеля с Ницше, Хайдеггером и Марксом. Из этого синтеза вырос французский экзистенциализм, к которому Койре относился впоследствии с явным пренебрежением, но сам он поспособствовал именно тому, что три «Н» (Hegel, Husserl, Heidegger) стали избранными учителями французских философов следующего поколения.

### Примечания

- 1 Английские и французские интеллектуалы обвиняли Фихте и Гегеля в том, что те обожествляли государство и были немецкими националистами и милитаристами. Впоследствии к этим обвинениям добавились другие, связанные с тем, что марксисты «присвоили» Гегеля, тогда как для их противников Гегель сделался основоположником «тоталитаризма». Такой трактовке поспособствовали как политические учения некоторых правых и левых неогегельянцев (будь то Джентиле, Фрейер или Лукач), так и известные работы их противников (прежде всего Поппера). Вряд ли есть смысл рассматривать здесь эту полемику, поскольку философия самого Гегеля не имеет к ней почти никакого отношения, даже если иметь в виду его «Философию права». Замечу только, что во время Первой мировой войны некоторые немецкие философы дали повод для того, чтобы их французские и английские коллеги стали считать Гегеля провозвестником немецкого империализма. Гегель в трудах шовинистически настроенных интерпретаторов стал источником «идей 1914 года», противопоставляемых «идеям 1789 года». См., например: *Plenge J.* «1789 und 1914. Die symbolischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes», Berlin. 1916. Именно эту книгу часто цитирует Фр. Хайек в своем сочинении «Дорога к рабству», видя в ней идейный источник национал-социализма.
- 2 *Декомб В.* Тождественное и иное. Сорок пять лет развития французской философии (1933–1978) // Современная французская философия. М., 2000. С. 17.
- 3 Некоторое влияние во Франции сохраняло неокантианство, близкое по духу учениям Брюнсвика, Мейерсона и некоторых других ведущих философов. Но именно неокантианство в 20-е гг. в Германии стало объектом критики и сходило на нет.
- 4 *Gurvitch G.* Les Tendances actuelles de la Philosophie allemande. P., 1930.
- 5 Известно, что это происходило при серьезном сопротивлении ряда ведущих французских философов и социологов из школы Дюркгейма. Об этом свидетельствуют уже многие высказывания на защите докторской диссертации Арона в 1938 г. Сегодня пишутся исследования, в которых истоки школы «Анналов» находят где угодно, только не в немецкой социологии, хотя основатель школы Л.Февр был германистом (первая его значительная работа была о Лютере) и почитателем М.Вебера и В.Зомбарта.
- 6 См.: *Zambelli P.* Alexander Koyle im «Mekka der Mathematik. Koyres Gottinger Dissertationsentwurf, N.Т.М., Basel, 1999. № 7. S. 208–230.
- 7 Как писал впоследствии Х.Плесснер, «к удивлению всех его прежних учеников и последователей....Гуссерль из борца за реабилитацию естественного взгляда на мир сделался философом имманентности сознания и идеалистом». *Plessner H.* Husserl in Gottingen // *Diesséits der Utopie*, 1966. S. 151.
- 8 *Spiegelberg H.* The Phenomenological Movement. Vol. I, M. Nijhoff, The Hague, 1960. P. 225. Стоит сказать, что Шпигельберг процитировал далеко не все письмо. Койре пишет далее о позитивности гуссерлевского подхода к истории, об интересе его к объективизму греческой и средневековой философии, к интуитивному содержанию, казалось бы, чисто понятийной диалектики, к

тому, как исторические конструировались в истории онтологические системы. Иначе говоря, сам Койре был благодарен Гуссерлю и считал, что многому у него научился — он указывает на связь собственных историко-философских и историко-научных исследований с ранними работами Гуссерля.

- <sup>9</sup> Об этом чаще всего забывают те, кто пишет о феноменологии и экзистенциализме во Франции, поскольку чаще всего эта история начинается с совета Арона Сартру поучиться в Германии и с первого феноменологического текста Сартра о «трансцендентности эго». Лет 15 назад автор этих строк сам слушал курс лекций о современной французской философии в Сорбонне, где эта история преподносилась именно таким образом, причем эта ранняя работа Сартра сопоставлялась с некоторыми тезисами молодого Лакана, которые, в действительности, были просто переводом на язык психоанализа гегелевской «Феноменологии духа» в интерпретации Кожева.
- <sup>10</sup> Но сами статьи эти были о французской философии: о Жильсоне, о Мейерсоне (газета «Звено» в Белграде).
- <sup>11</sup> В одной из статей 30-х гг. для «Deutsch-französische Rundschau» Койре подробно излагает историю возникновения и работу этой школы. От университета она отличалась, прежде всего, тем, что готовили в ней не будущих преподавателей, но исследователей: учащиеся должны были овладеть не столько полученными результатами, сколько методами, техникой исследования (школа была основана еще в 1868 г. либеральным министром образования В.Дюруи, считавшим французскую систему образования узко направленной и бравшим за образец немецкие университеты). Если первые три секции этой школы примыкали к другим естественнонаучным факультетам и институтам и были независимы только с точки зрения бюджета, то секция IV (филология и история) и секция V (науки о религии, основанная в 1886 г.) до сих пор сохраняют независимое положение в рамках французской системы высшего образования. Здесь отсутствуют фиксированные программы (чтобы стать студентом, нужно просто записаться в секретариате). Но учеба в школе предполагает и огромную ответственность: профессора имеют право исключать тех, кто неработоспособен, пропускает занятия, не может или не хочет сотрудничать. Поэтому велик отсев, и число выпускников ограничивается 15–20 студентами. Диплом школы к тому же не дает никаких прав, кроме того, что выпускник школы может писать докторскую работу. Пятая секция была создана для подготовки светских религиоведов, что вызвало в то время немалые споры. В это время были закрыты теологические факультеты в университетах, и богословы спрашивали: если наука о религии тут католическая или протестантская, то она должна быть на теологических факультетах; если же она антицерковна, то о какой научной «нейтральности» может идти речь? Но противниками были и многие республиканцы того времени, для которых религия сводилась к «предрассудкам».
- <sup>12</sup> См.: Social Research. Nov. 1942.
- <sup>13</sup> Впервые опубликована в журнале Renaissance в 1943 г., перепечатана в Nouveau Commerce, printemps-ete 1965.
- <sup>14</sup> Некоторые из этих документов были опубликованы в кн. Alexandre Koyre: de la mystique a la science. Cours, conferences et documents 1922–1962 / Ed. par Pietro Redondi, EHESS, P., 1986. Главным противником Койре был известный физик Де Бройль, тогда как отстаивал его кандидатуру близкий друг Койре,

- основатель школы «Анналов» Л.Февр.
- 15 См.: *Koyre A. L'influence des conceptions philosophiques sur l'évolution des théories scientifiques* (1954) // *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*. P., 1971. P. 253–254.
- 16 *Jorland G. La science dans la philosophie. Les recherches epistemologiques d'Alexandre Koyre*. P., 1981. P. 76.
- 17 Достаточно привести возражение Койре против часто повторяемого (причем не только марксистами) тезиса, согласно которому физическая наука не получила развития в Древней Греции из-за рабского труда, препятствовавшего развитию техники. В Афинах рабский труд имел куда меньшее значение, чем в Риме, а основную часть работников составляли свободные, причем не только метеки, но и граждане. У философов мы действительно обнаруживаем негативное отношение к труду, но они выступали против духа времени, переворачивали существовавшие ценности, отличая должное от сущего. Они отвергали прежде всего стремление к обогащению, а оно доминировало у тех же афинян. Философы проповедовали созерцательную жизнь в то время, когда окружавшие их заключали сделки и рвались на политическое поприще. Техника не развивалась совсем не из-за низкого ее статуса, но потому, что наука была совершенно оторвана от технологии. Способ мышления греков был таков, что математическое выводилось за пределы чувственного мира, имело более высокий онтологический статус: математика не становилась техникой измерения, не выполняла инструментальных функций.
- 18 *Koyre A. La philosophie de Jacob Boehme*. P., 1929. P. 507.
- 19 *Ibid.* P. XIV.
- 20 *Койре А.* Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века. Долгопрудный, 1994. С. 45.
- 21 Опубликована впервые в 1930 г. в «*Verhandlungen des ersten Hegelkongresses*», а затем переиздана в Германии же, в Тюбингене (1931).
- 22 *Koyre A. Etudes d'histoire de la pensée philosophique*. P., 1971. P. 230.
- 23 Первую за сотню лет — *Roque M. Hegel. Sa vie et ses oeuvres*.
- 24 *Koyre A. Etudes d'histoire de la pensée philosophique*. P., 1971. P. 235.
- 25 *Ibid.* P. 241.
- 26 «*Note sur la langue et la terminologie hegelienne*». Впервые была опубликована в «*Revue philosophique*», в 1931 г.
- 27 *Ibid.* P. 291.
- 28 *Ibid.* P. 211.
- 29 *Ibid.* P. 215.
- 30 *Ibid.* P. 215.
- 31 *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М., 1975. С. 53.
- 32 *Ibid.* P. 223.
- 33 *Ibid.* P. 224.
- 34 «*Hegel a Jena*», впервые была опубликована в 1934 г. в «*Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*».
- 35 *Ibid.* P. 152.
- 36 *Ibid.* P. 160.
- 37 *Ibid.* P. 162.
- 38 Койре ссылается на с.с. 258–259 «Энциклопедии философских наук», где говорится о беспокойстве, негативности всего конечного, а потому

самоотрицании; бесконечное также отрицает себя, так как предполагает предел. В «Йенской логике» эта мысль уже сформулирована: «Die vernichtende Unruhe des Unendlichen ist ebenso nur durch das Sein dessen was er vernichtet» — беспокойство лежит в основании бытия.

<sup>39</sup> Ibid. P. 163.

<sup>40</sup> Ibid. P. 174.

<sup>41</sup> Ibid. P. 177.

<sup>42</sup> Ibid. P. 177.

<sup>43</sup> Ibid. P. 179.

<sup>44</sup> Ibid. P. 188.

<sup>45</sup> Ibid. P. 188–189.

*В.В.Старовойтов*

## **Современный психоанализ — смена парадигмы мышления**

В энциклопедической статье 1922 года Фрейд определил психоанализ как способ исследования психических процессов, иными путями недоступных, а также как метод лечения неврологических расстройств, основанный на этом исследовании, использующий ряд понятий психологии, опирающихся на выше-названные методы исследования и лечения. Таким образом, Фрейдом был заложен принцип нерасторжимой связи лечения и исследования. Как писал Фрейд: «Наша аналитическая процедура является единственной, где это драгоценное соединение непременно»<sup>1</sup>. Согласно определению науки, данному А.Пуанкаре, что «наука — это прежде всего некоторая классификация, способ сблизить между собой факты, которые представляются разделенными, хотя они связаны некоторым естественным скрытым родством. Иными словами, наука есть система отношений»<sup>2</sup> — можно сказать, что Фрейд смог представить исследование бессознательных процессов психики на уровне научных возможностей своего времени. Однако впоследствии психоанализ столкнулся с многочисленными трудностями как в лечении пациентов, так и в деле обоснования истинности своих предположений, что привело к перманентному кризису теории и практики психоанализа.

Следует сказать, что предпосылки такого кризиса коренились уже в самих основах психоаналитического учения. Частично они коренились в личных взглядах Фрейда, частично — в недостатках научного знания того времени. Так, например, говоря о личности Фрейда, Э.Джонс писал: «Его великой силой,

хотя иногда также его слабостью, было совершенно необычное уважение, которое он питал к единичному факту... Завладевая простым, но важным фактом, Фрейд пытался доказать его универсальность или общность с другими фактами. Мысль о собирании статистических данных по каждому вопросу была для него неприемлема»<sup>3</sup>. Это приводило, в частности, к тому, что ряд своих постулатов Фрейд оценивал как незыблемые, а не как культурно и исторически обусловленные (такие, как эдипов комплекс, страх кастрации у мальчиков и т.п.). Частично это было обусловлено тем, что, как писала К.Хорни: «В XIX веке знание культурных различий было весьма скудным, и преобладающая тенденция заключалась в приписывании особенностей собственной культуры человеческой природе в целом»<sup>4</sup>. Развивающаяся таким образом психоаналитическая схематизация, тяготея к догматизации, распространялась затем на явления культуры и социальной жизни общества, порождая у профессионалов в этих областях возрастание недоверия к психоанализу как научному методу. Не случайно К.Хорни, подвергнувшая фундаментальной критике многие положения фрейдизма, в то же время отмечала, что «система теорий, постепенно создававшаяся Фрейдом, является настолько согласованной, что, однажды в ней укоренившись, уже становится сложно делать наблюдения, на которые бы не влиял его образ мышления»<sup>5</sup>. Данное состояние дел пагубно сказывалось и на клинической практике, и не могло не вызвать сопротивления. Так, например, Ганс Захс в своей полемической статье писал, что точкой отсчета должен быть опыт, а не систематическое обоснование, «иначе существует опасность возникновения пропасти между реальной техникой ... и теорией, которая, хотя и является в высшей степени разработанной, но остается бесплодной — с другой»<sup>6</sup>. Х.Хартманн в своей монографии «Эго-психология и проблемы адаптации», также утверждал, что «методология предупреждает нас, что в области, которая более доступна прямому наблюдению, чем реконструкции из психоанализа взрослых, мы должны избегать высказывания предположений, которые приходят в конфликт с наблюдениями поведения»<sup>7</sup>. Сама же К.Хорни считала, что «все те препятствия, которые Фрейд считает ответственными за терапевтические неудачи — такие, как глубина бессознательного чувства вины, нарциссическая недоступность, неизменность биологических влечений, — в действительности обусловлены ошибочными предпосылками, на которых построена его терапия»<sup>8</sup>.

Для такого мнения были определенные основания. Во-первых, разработанная Фрейдом техника «классического» анализа была предназначена лишь для лечения невротических пациентов. Всех остальных пациентов, не способных развивать поддающийся анализу невроз переноса, он исключил из числа показанных к анализу лиц. К тому же экспериментальный метод психоанализа отличался отсутствием систематических наблюдений, а его гипотезы часто формулировались таким образом, что были недоступны опытной проверке — дефект, фатальный для научного прогресса. Чего стоит, например, концепция «реактивного образования» в качестве психоаналитической гипотезы на все случаи. Ибо если результат противоречит ожидаемому, может быть использовано объяснение с помощью реактивного обоснования. Об этом дефекте психоаналитических теорий писал Г.Блюм: «Короче говоря, мы сталкиваемся с распространением якобы теорий и недостатком необходимой проверки... Еще большего осуждения заслуживает факт, что теории, казалось бы потенциально зрелые, даже не излагаются в систематической форме, способствующей исследованию»<sup>9</sup>. Во-вторых, Фрейд «никогда не развивал теорию доэдипова развития и его трудностей, которые бы дали структурное и динамическое понимание патогенных условий, лежащих в основе психотического и пограничного уровней психопатологии»<sup>10</sup>.

Известный финский психоаналитик В.Тэхкэ приводит ряд причин «взрослообразных» неверных истолкований в связи с трудностями, свойственными тем методам, посредством которых добывается психоаналитическое знание о раннем развитии. По его мнению, те предположения, которые приписывают психологические познания и функции новорожденному младенцу, относятся больше к области веры, нежели знания, и связаны с потребностью аналитиков понять мир опыта субъективно допсихологического младенца или тяжело больного психотического пациента, при неспособности постигать внутренний мир другого человека без восприятия его Собственного Я. Все это приводит, по мнению В.Тэхкэ, к так называемому «мифу первичного Собственного Я», повсеместно распространенному в психоаналитических теориях раннего развития психики, примеры действия которого представлены, например, «концепцией о частичных объектах; постулированием очень ранних форм тревоги или первичных проективных и интроективных механизмов; рассмотрением реакции улыбки младенца как социального фено-

мена; постулатом о желании слиться с матерью; путанием хаоса с творчеством в хаотическом восприятии; полаганием, что посредством генетических интерпретаций можно приблизиться и вступить в контакт с человеком, регрессировавшим к допсихологическому существованию»<sup>11</sup>.

Кроме того, хотя со времени публикации «Я и Оно» (1923) Фрейд радикальным образом пересмотрел свою концепцию психического аппарата, перейдя от топографической точки зрения в понимании психических феноменов в сторону структурного подхода, тем не менее в «Очерке психоанализа» (1940) он вновь вернулся к обсуждению характеристик Бсз., Псз., Псз-Сз. В то же время с точки зрения структурной теории «центральная техническая проблема лежит не в раскрытии вытесненного, не в патогенной роли защитных механизмов, а, скорее, в анализе тех компромиссных образований, которые смогло создать Я»<sup>12</sup>. И результатом анализа будет успешное или адекватное разрешение конфликта, а не восстановление вытесненного воспоминания. Подобным же образом в современном психоанализе произошла модификация дуальной теории влечений, если не полный отказ от нее. Как писал Д.Боулби, созданная К.Лоренцом психо-гидравлическая модель инстинкта со своим резервуаром и аккумуляцией энергии, которая несет явное сходство с моделью разрядки влечений, выдвинутой Фрейдом, в настоящее время дискредитирована, «ибо она не только механически непродуманна, но и неспособна правильно интерпретировать данные. Многие эксперименты в последние годы продемонстрировали, что биохевиоральные паттерны прекращаются не потому, что у них иссякла некая гипотетическая энергия, но потому, что они были «приглушены» или «выключены»»<sup>13</sup>. В этой сфере идеи приручения влечения вновь уступают место модели взаимной адаптации, где единицей исследования становится диада младенец-мать, а не сам по себе младенец. Современные психоаналитики «все более едины в том, что при изучении психической жизни ребенка важна концепция межличностных и объектных отношений и что нельзя говорить об одном только младенце, поскольку и биология, и общество диктуют, что аффективная (инстинктивная) жизнь младенца должна регулироваться диадой мать-младенец. С этой точки зрения становится невозможным определить количество влечения или аффекта, ибо то, что является конституциональным, всегда и точчас взаимодействует с поведением опекающего лица в смысле проявления этих на-

клонностей»<sup>14</sup>. Известный американский психоаналитик Г.Блюм также считает, что «в настоящее время не оправдано повторение пустых слов о специфической значимости в психоаналитических концепциях фактора конституции, который якобы продемонстрируют будущие исследования»<sup>15</sup>. Поэтому современные психоаналитики при исследовании обстоятельств возникновения психического заболевания будут искать изменения в окружении и в объектных отношениях, т.е. будут использовать клинический, а не метапсихологический способ объяснения.

Таким образом, возникает необходимость в расширении границ психоанализа, которую следует понимать как «потребность развить теорию и технику психоаналитического лечения для понимания и признания специфических терапевтических потребностей тех пациентов, которые не были способны развить психопатологию невротического уровня, ..., ибо недостаточно развитые структуры пограничных и психотических пациентов ... не позволяют самостоятельно контролировать регресс и, следовательно, делают их неспособными извлекать пользу из таких способствующих регрессу процедур классической техники, как метод свободных ассоциаций, положение лежа или визуальная недоступность аналитика. Недостаток дифференциации и интеграции индивидуальных репрезентаций объекта и Собственного Я не позволяет развитие терапевтического альянса отдельно от фазово-специфического продолжения задержанных в ранний период развития взаимодействий. Крайняя зависимость этих взаимодействий от объекта, как замены недостающих структур, делает невозможным для этих пациентов отказаться от детского объекта с помощью интерпретаций переноса и их проработки.

Поэтому ... многие основные процедуры и особенности классической техники могут быть или бесполезны, или опасны, или не применимы в терапевтическом взаимодействии с пациентами, страдающими более тяжелыми нарушениями, чем невроз»<sup>16</sup>.

Трудность получения психоанализом достоверных данных связана также с его интерпретативной природой, обусловленной тем, что объект исследования психоанализа — бессознательное — слоисто, и интерпретация должна обнаруживать эту множественность смыслов. Так, Н.С.Автономова выделяет три слоя бессознательного — животное бессознательное, групповое бессознательное и социальное бессознательное<sup>17</sup>, каждое из которых обладает своим качественным своеобразием, однако все они функционируют одновременно, взаимодействуя и взаимопр-

никая друг в друга. Имеется и дополнительная сложность, связанная с тем, что в «науках о человеке «теория» не есть случайный привесок: она участвует в конституировании объекта; она «конститутивна»: бессознательное как реальность неотделимо от моделей — топической, энергетической, экономической, которыми руководствуется теория. «Метапсихология», говоря словами самого Фрейда, это, если хотите, доктрина, но доктрина постольку, поскольку она делает возможным конституирование самого объекта: тогда доктрина является методом»<sup>18</sup>. Поэтому для более глубокого и точного отражения психоанализом своего предмета исследования требуются более глубокие и гибкие модели, т.е. концептуальный «прорыв», то или иное переосмысление понятий. В этой связи характерно высказывание В.Тэхэ, что хотя психические структуры традиционно понимаются большей частью как имеющие отношение к трем макроструктурам — Ид, Эго и Супер-эго, однако «со времени введения Гиллом концепции «микроструктур», которая дала статус структуры даже идеям и воспоминаниям, понимание психической структуры и «структурализации личности» стало значительно более гибким и продуктивным»<sup>19</sup>.

С точки зрения построения новых моделей психоанализа следует также отметить одну из самых современных версий психоанализа — интересубъективный подход, создатели которого пытаются найти новый язык психоанализа, подвергая критическому переосмыслению основные психоаналитические концепции. Психоанализ, считают они, это наука об интересубъективности, фокусом которой является взаимодействие наблюдателя и объекта наблюдения, а единственной реальностью, релевантной и доступной для психоаналитического исследования (т.е. эмпатии и интроспекции), является субъективная реальность пациента, субъективная реальность аналитика, а также психологическое поле, создаваемое в результате их взаимодействия. При этом они заменяют теорию «оптимальной фрустрации» Фрейда концепцией «оптимальной эмпатии», «оптимальной откликаемости», или аффективной настройки, считая, что «неустанная абстиненция со стороны аналитика может серьезно исказить терапевтический диалог, провоцируя бурные конфликты, которые являются в большей степени артефактом позиции терапевта, чем подлинной манифестацией изначальной психопатологии пациента»<sup>20</sup>. Авторы интересубъективного подхода отказываются и от «археологической модели» психоанализа Фрейда, согласно которой психоанализ представлялся как техника раскапывания

бессознательного и прояснения все более глубоких его уровней, следуя которой придерживающиеся точки зрения Фрейда аналитики рассматривали свою работу в основном как реконструкцию того, что когда-то существовало, а затем было похоронено при помощи вытеснения. Согласно же авторам интересубъективного подхода, «перенос — это не регрессия к предшествующей стадии, не смещение из прошлого, но скорее выражение продолжающегося влияния организующих принципов и образов, которые выкристоваллизировались из ранних, формирующих переживаний пациента»<sup>21</sup>. Поэтому перенос рассматривается ими не как биологически детерминированная тенденция повторения прошлого, но скорее как проявление универсального психологического стремления организовывать опыт и конструировать смыслы.

Говоря о смене парадигмы мышления в современном психоанализе, следует также привести точку зрения выдающегося американского психоаналитика Хаймона Спотница о том, что под влиянием формулировок Фрейда по нарциссизму, при описании шизофрении, некоторые психоаналитики того времени «стали интересоваться феноменологией и абстрактными догмами, касающимися любви к себе, а также сексуальными проблемами, вместо того, чтобы изучать каждый случай в терминах межперсональных взаимоотношений, и, соответственно, проводить свои собственные исследования»<sup>22</sup>. По мнению Спотница, шизофрения является организованной психической ситуацией, структурно сложной, но психологически неуспешной защитой от деструктивного поведения, первичными факторами которой являются агрессия, защита объекта и принесение себя в жертву. Иными словами, мы имеем здесь дело с неразряженной энергией. Если ребенок во взаимоотношениях с матерью испытывает чрезмерную фрустрацию, и в то же самое время рассматривает ухаживающий объект (обычно мать) как крайне ценный, и поэтому делает все возможное, чтобы сдержать направленную против него агрессию, то такое ее накопление в застойном психическом аппарате обеспечивает оптимальное состояние для развития шизофренической реакции. Таким образом, по мнению Спотница, в основе шизофрении лежит не регрессия к стадии нарциссизма, как считал Фрейд, а крайне сильное побуждение разрушить фрустрирующий объект.

В заключение хотелось бы сказать, что предстоит еще большая и длительная работа для обретения психоанализом статуса научной теории, одной из фаз которой должна стать всесторон-

няя оценка существующих концепций с целью выбора достойных для будущих исследований. При этом любые психоаналитические идеи должны восприниматься критически, что составляет необходимую предпосылку научного подхода. Кроме того, в исследованиях необходим комбинированный и системный подход. Таким образом, перед психоанализом, если он хочет обрести статус научной теории, стоят непростые задачи как в клинической, так и в теоретической областях. Однако, как считает А.М.Руткевич, даже если «психоанализ сохранит свою значимость лишь как искусство [сценического] понимания, этого будет достаточно для того, чтобы психоанализ мог играть свою роль эффективной психотерапии, то есть выполнять свою главную функцию, не претендуя ни на роль строгой науки, ни на роль оригинальной философской антропологии<sup>23</sup>.

## Примечания

- <sup>1</sup> 1927а, р.256. — Цит. по кн.: *Томэ Х., Кэхеле Х.* Современный психоанализ. Т. 1. М., 1996. С. 494.
- <sup>2</sup> *Пуанкаре А.* О науке. М., 1990. С. 358.
- <sup>3</sup> *Джонс Э.* Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. М., 1997. С. 66–67.
- <sup>4</sup> *Хорни К.* Собрание сочинений: В 3 т. Т. 2. М., 1997. С. 31.
- <sup>5</sup> Там же. С. 4.
- <sup>6</sup> «Конечный и бесконечный анализ» Зигмунда Фрейда. М., 1998. С. 67.
- <sup>7</sup> *Хартманн Х.* Эго-психология и проблема адаптации. Гл. 4.
- <sup>8</sup> *Хорни К.* Указ. изд. Т. 2. М., 1997. С. 257.
- <sup>9</sup> *Блюм Г.* Психоаналитические теории личности. М., 1996. С. 25.
- <sup>10</sup> *Тэхкэ В.* Психика и ее лечение. Гл. 6. Застой в психоаналитическом лечении.
- <sup>11</sup> Там же. Гл. 1. Дифференциация.
- <sup>12</sup> «Конечный и бесконечный анализ» Зигмунда Фрейда. М., 1998. С. 91.
- <sup>13</sup> *Боулби Д.* Создание и разрушение нежных привязанностей. Лекция 2. Этологический подход к исследованию развития ребенка; Первоначально опубликована в *British Journal of Medical Psychology* (1957). Vol. 30. P. 230–40.
- <sup>14</sup> «Конечный и бесконечный анализ» Зигмунда Фрейда. М., 1998. С. 153–154.
- <sup>15</sup> *Блюм Г.* Психоаналитические теории личности. М., 1996. С. 93.
- <sup>16</sup> *Тэхкэ В.* Психика и ее лечение. Гл. 6.
- <sup>17</sup> *Автономова Н.С.* К спорам о научности психоанализа // Антология российского психоанализа. Т. 2. М., 1999. С. 235–236.
- <sup>18</sup> *Рикер П.* Конфликт интерпретаций (Очерки о герменевтике). М., 1995. С. 154.
- <sup>19</sup> *Тэхкэ В.* Психика и ее лечение. Гл. 1. Дифференциация.
- <sup>20</sup> *Столору Р., Брандшафт Б., Атвуд Д.* Клинический психоанализ. Интерсубъективный подход. М., 1999. С. 26.
- <sup>21</sup> Там же. С. 59.
- <sup>22</sup> *Спотниц Х.* Современный психоанализ шизофренического пациента // Психоаналитический вестник. 1999. № 1 (7). С. 104.
- <sup>23</sup> *Руткевич А.М.* Глубинная герменевтика А.Лоренцера // Антология российского психоанализа. Т. 2, М., 1999. С. 470.

## Философско-правовые идеи в творчестве Ф.Ницше

Туда, где кончается государство, — туда смотрите, братья мои! Разве вы не видите радугу и мосты, ведущие к сверхчеловеку?

*Ф.Ницше «Так говорил Заратустра».*

Рассматривая историю с точки зрения генеалогической<sup>1</sup>, Ницше занимается поиском констант, которые были однажды спродуцированы «властью» или «игрой сил», а затем столь глубоко укоренились в мышлении и поведении, что обрели вторую жизнь, субстанциализировались и с тех пор неусыпно охраняются традицией. Генеалогическое прояснение обращается к моменту образования культурных констант (будь то в области этики, исторического или правового самосознания), к «первотворению» и снимает с них налет сакральности и вековых интерпретаций: вначале вскрывается смысл психологический (лежащий на поверхности), а затем смысл философский или метафизический, отсылающий к «воле к власти» и всем тем противоборствующим силам, которые составляют ее содержание.

Право рассматривается Ницше в двух аспектах — как форма культуры, которая, наряду с религией, несет ответственность за появление и постепенное закрепление «противоестественной морали» (отрицательное значение), и как естественная и необходимая основа человеческого общежития, социального бытия человека (позитивное значение).

Что касается содержательной стороны вопроса — определения понятия «права», — взгляды Ницше вполне соответствуют общеизвестным, однако имеют свою специфику, понимание которой, на мой взгляд, является крайне важным. Как пишет Ницше в «Человеческом, слишком человеческом»: *«Без договора нет права»*. Договор, обязательство — основа существования гражданских правоотношений. В естественно-правовой теории

такой договор выступает в качестве частного проявления общественного соглашения или договора, породившего государство как таковое. В социальной философии Ницше данная схема переворачивается: образование государства предстает в виде исторического процесса, в основе которого лежит неизменная элементарная форма — гражданско-правовой договор. Соотношение ценностей и права, в полном согласии с ницшеанской метафизикой «воли к власти», оказывается за пределами проблемы «право и нравственность»<sup>2</sup>.

Древние римляне связывали существо права со словом *vinculum*, которое означало «узы» или, позднее, «обязательство». Согласно Ницше, право рождается там, где человек оказывается способным связать себя обещанием или обязательством. Для этого необходима «память воли», поскольку отныне человек учится распоряжаться не только своим настоящим, но и своим будущим. Гарантировать же будущее можно лишь в том случае, если человек сумеет рационализировать свое прошлое. «Чем хуже обстояло «с памятью» человечества, тем страшнее выглядели всегда его обычаи; суровость карающих законов, в частности, является масштабом того, сколько понадобилось усилий, чтобы одержать верх над забывчивостью и сохранить в памяти этих мимолетных рабов аффекта и вождения несколько примитивных требований социального сожительства»<sup>3</sup>.

Появление общеизвестных категорий морали Ницше непосредственно связывает с развитием права, что полностью согласуется с его отказом принять мораль как нечто самодостаточное, существующее автономно и в неизменном виде. Так, понятие «вины» (*Schuld*) произошло от материального понятия «долги» (*Schulden*). В древнейшие времена действовала не формула вина — наказание, а более примитивная формула ущерб-возмещение (возмездие). Простейшая норма современного права, требующая в императивном порядке возмещения нанесенного ущерба, является результатом длинной эволюции. Вначале, как гораздо более естественная, воспринималась «идея эквивалентности ущерба и боли»<sup>4</sup>. При несостоятельности должника компенсация состояла в праве на жестокость, которым, в полном соответствии с законом, наделялся заимодавец<sup>5</sup>. «В этой сфере, стало быть, в долговом праве, таится рассадник мира моральных понятий «вина», «совесть», «долг», «священность долга» — корни его, как и корни всего великого на земле, изобильно и долгое время орошались кровью»<sup>6</sup>.

Итак, не право рождается из морали, а наоборот, *право* — как неизбежное для социума установление, вырывающее его жизнь из хаоса, — *порождает мораль*. Здесь необходимо следующее уточнение: Ницше имеет в виду те из нравственных правил, которые хотя и отсылают к внутренней работе мыслей и чувств, в действительности предписаны и санкционированы государством<sup>7</sup>.

Значение права у Ницше не ограничивается областью морали: *право стоит не только у истоков морали, но также определяет первоначальные отношения внутри социума*. Отношение займодавец к своим должникам является, согласно Ницше, прототипом отношения общины к своим членам. «Купля и продажа, со всем их психологическим инвентарем, превосходят по возрасту даже зачатки каких-либо общественных форм организации и связей...»<sup>8</sup>. Но далее происходит известная «силовая» метаморфоза: чем сильнее становится община, тем менее жестким и жестоким становится налагаемое ею наказание. На примере уголовного права Ницше отмечает тенденцию «изолировать друг от друга преступника и его деяние»<sup>9</sup>. Милость власти и, соответственно, безнаказанность провинившегося призваны продемонстрировать преимущество сильнейшего.

Но как же быть с тезисом Ницше о том, что за всем происходящим следует видеть «игры» воли к власти? Его философия права, хотя и лишённая завершенности, свидетельствует о том, что универсальный метафизический принцип может и должен быть применен ко всей конкретике жизни, в которую неизбежно вовлечен всякий индивид. Напомню, что Ницше рассматривает не только наличие и отсутствие воли, силу и слабость, волю к власти и волю к Ничто, где во главе и одновременно на дне иерархии оказывается ничто воли, абсолютная пассивность. Более плодотворным делением, носящим критериологический характер, является оценка сил либо как *активных*, либо как *реактивных*.

Не идеи, не какие-то высокие или низменные цели и идеалы движут развитием государства и права; здесь разыгрываются «процессы возобладания», конкретное содержание которых зависит от активного или реактивного заряда господствующих сил. Право как нечто позитивное, с точки зрения Ницше, представляет собой *борьбу против реактивных сил* (бессмысленного бешенства *ressentiment*, мести, смертельной вражды и т.п.). Биологически более ценные «активные аффекты» — властолюбие, корыстолюбие и им подобные — становятся прародителями порядка и закона. Именно им, как полагает Ницше, мы обязаны

юридическим институтом «безличной оценки поступка», однозначно прогрессивным с точки зрения современной правовой мысли. Но даже самый «справедливый» порядок, устанавливаемый таким образом, не должен рассматриваться как прообраз вождельного коммунистического строя, поскольку правовые установления потому и эффективны, потому и не идут в разрез с человеческой природой, что они воплощают в себе сложную борьбу комплексов власти, а не средство против всякой борьбы вообще<sup>10</sup>.

Закону по плечу установить то, что будет отныне считаться «правом» и «бесправием», императивно разъяснить границы дозволенного, но не в его силах противостоять несравненно более могущественной и всепроникающей «воли к власти». И если при первом приближении правовые ситуации выступают в качестве «частичных ограничений» воли к жизни, то на поверку они оказываются лишь «частными средствами», нацеленными на создание более значительных единиц власти<sup>11</sup>.

В связи с вышеизложенным становится понятным благосклонное отношение Ницше к *войнам*: «Культура отнюдь не может обойтись без страстей, пороков и злобы»<sup>12</sup>. Но вовсе не порок и злоба самоценны для Ницше, не удовольствие от страданий других проповедует немецкий философ. Риск, спокойная (в отличие от «нечистой») совесть, гордое равнодушие к своей собственной жизни и к жизни близких — вот те компоненты, которые способны с новой силой «привести во вращение механизмы духовной мастерской»<sup>13</sup>. А значит, если и не войны, то «суррогаты войны», лишь бы не дать человеку заснуть, почивать на лаврах культуры, которая тем временем медленно и неуклонно будет катиться к закату и собственной гибели. Война, понимаемая как соперничество, как борьба активных и реактивных сил, расставляет все по своим местам, «человек выходит из нее более сильным для добра и зла»<sup>14</sup>.

Позиция, которую занимает Ницше относительно войн, выдвигает на передний план более универсальную и значимую проблему, а именно — *проблему сочетания эволюционного и революционного развития общества*. Психологической основой права, согласно Ницше, является «традиционное психологическое чувство», т.е. то, что воспитывается в течение длительного периода времени. С этой точки зрения, правовые реформы находятся в непосредственной зависимости от изменений, которые претерпевает мировоззрение в его правовом аспекте или правовое самосознание. Поэтому, к примеру, на усвоение принципа,

согласно которому «правительство есть не что иное, как орган народа», потребуется, как полагает Ницше, «еще целое столетие»<sup>15</sup>. С другой стороны, радикальность войн может и не противоречить праву: при условии уже произошедших перемен психологического свойства война становится катализатором необходимого преобразования законодательной сферы.

Другим немаловажным элементом философии права Ницше является его учение о *государстве*. Если нигилизм вообще является провозвестником гибели человека, то разрыв между государством и церковью, обмирщение государства как плоть от плоти нигилистической эпохи в целом предвосхищает *гибель государства*. Как пишет Ницше, «современная демократия есть историческая форма падения государства»<sup>16</sup>. Речь, однако, не идет и не может идти о предстоящей, пусть даже в отдаленном будущем, гибели права: как уже было отмечено, право является «прародителем» любого социума, а значит в принципе не зависит от государства как одной из форм социального общежития. Поэтому, также как на смену «последнему человеку» должен прийти «сверхчеловек», также на смену семье и государству придут иные институты и учреждения, иная правовая система<sup>17</sup>.

Скажем вкратце и еще об одном понятии, которого не избегает ни одна философия права, и которое играет существенную роль в учении Ницше. Речь идет о понятии «*справедливости*». Справедливость, для Ницше, это не уравнивание контрагентов, не априорное молчаливое признание их ни в чем не отличающихся фундаментальных прав, а «воздаяние и обмен при условии приблизительного равенства сил»<sup>18</sup>. Следует отметить, что равенство сил Ницше истолковывает расширительно — это не только *реальное* равенство, имеющихся в наличии возможностей, но и *представление* о таких возможностях (которое может и не соответствовать действительности). Отсюда и соответствующее уточнение, которое вносит Ницше в высказывание Спинозы из «Богословско-политического трактата»: не «каждый имеет право в меру значительности своей силы», а «каждый имеет право, сколь значительным кажется по своей силе»<sup>19</sup>. Это дополнение имеет первостепенное значение, поскольку дает теоретическое обоснование применения принципа справедливости не только в отношениях между равными, но также и в отношениях между сильными и слабыми. Любопытно, что Ницше допускает реальное воплощение также и традиционно понимаемой справедливости (как равенства прав, основанного на идее изначального

равенства всех людей). Такое воплощение справедливости в масштабах государства, как легко догадаться, в силах достичь и обеспечить лишь «благородные (хотя и не очень пронизательные) представители господствующего класса»<sup>20</sup>. Напротив, равенство прав, взыскиваемое представителями «угнетенной касты» никогда не приведет к справедливости, так как его источником будет служить алчность.

Особый интерес представляет собой панорама *основных разновидностей права*, которую Ницше схематично обрисовал в своей книге «Человеческое, слишком человеческое»<sup>21</sup>. Во-первых, это право «полнее всего продуманное», рационализированное (его образцом служит римское право)<sup>22</sup>. Во-вторых, это право обычное или традиционное, обладающее тем преимуществом, что оно является доступным и понятным не только для юристов-профессионалов, но и для средних граждан<sup>23</sup>. Наконец, в-третьих, речь идет о «произвольном праве», которое, благодаря своей гибкости, может быть названо «беспартийным». Такое право приказывает и вынуждает, избегая логику рационального обоснования или опоры на узаконенные веками обычаи<sup>24</sup>. Человек эпохи нигилизма, помимо прочего, характеризуется Ницше как лишенный «традиционного правового чувства». Именно в этих условиях «произвольное право» становится наиболее приемлемой альтернативой праву, основанному на авторитете (будь то разума или традиции).

Неоценимая заслуга Ницше состоит не в приговоре Европе, которой и без того мысль о собственном закате уже не казалась ни абсурдной, ни преждевременной. Ницше, по всей видимости, первому удалось выработать *новую методологическую установку*, при помощи которой культурные феномены можно оценивать, прогнозировать и даже до некоторой степени изменять их развитие. Переоценка сущности социальных институтов и учреждений, включая государство и право, посредством выдвигания на первый план их движущей пружины — воли к власти, — может произвести впечатление умело завуалированной банальности. Однако именно эта идея доказала свою плодотворность, как в разработках самого Ницше, так и его последователей.

Сошлюсь на Мишеля Фуко, который, как известно, всегда признавал тот факт, что на его творчество большое влияние оказал Ф. Ницше. В его произведениях мы находим одно из наиболее тонких и глубоко продуманных учений о власти второй половины 20 века. С точки зрения Фуко, вся предшествующая аналитика власти использовала в качестве модели право. Фуко на-

зывает подобное представление о власти «юридически-дискурсивным» и полагает его явно недостаточным, искажающим реальную картину исторических событий. «Вот уже несколько веков, как мы вступили в такой тип общества, где юридическое все меньше и меньше может кодировать власть или служить для нее системой представления»<sup>25</sup>.

Очевидно, что рассуждения о государстве, праве, морали и для самого Ницше не были самоцелью — исследование любого предмета неизбежно приводило к власти или борению сил как изначальной создающей и организующей инстанции. Фуко развивает мысль Ницше применительно к современности, его цель — «дешифровать механизмы власти, исходя из стратегии, имманентной отношениям силы»<sup>26</sup>. Это означает отказ от косвенного пути: обращение к власти не через голову «суверена» и «права», а напрямую. По всей видимости, Ницше считал такой путь непродуктивным, поскольку усматривал непосредственную зависимость между «волей к власти» как таковой и ее предметными или институциональными проявлениями. Появление новой аналитики власти, предложенной Фуко, можно объяснить историческими мутациями, которая претерпела власть, и которые остались за пределами размышлений немецкого философа, в том числе и чисто гипотетического характера. Ницше не сумел предвидеть постепенно набирающий силу процесс *дисперсии власти*, когда ее активность перемещается из центра<sup>27</sup> на периферию. В аналитике власти Фуко, таким образом, происходит лишь смена поля деятельности, но не смена метода. Если ранее субъектом или формой, своеобразным земным представителем «воли к власти» служили государственные учреждения и законодательные акты, то теперь ту же роль взяли на себя разнородные и многофункциональные социальные системы, лишенные устойчивой формы и подверженные довольно регулярным изменениям.

Ради справедливости, следует заметить, что, несмотря на аргументацию Фуко, точка зрения Ницше, согласно которой общество, лишенное государства, все же будет обладать правом, не лишена основания и имеет сегодня своих сторонников. Изменяясь до неузнаваемости, право сохраняет свое значение, остается незаменимым механизмом по регулированию самых разнообразных отношений внутри социума. Конечно, прогнозы Ницше относительно правовой сферы и теперь еще нельзя считать вполне воплотившимися, но сегодня от них уже нельзя отмахнуться, и те, кто отказываются воспринимать их всерьез, страдают, если можно так выразиться, исторической близорукостью».

## Примечания

- <sup>1</sup> Вовсе не случайно свою книгу об эволюции морали Ницше называет именно «генеалогией», а не «историей». Генеалогия, в отличие от истории, отсылает к моменту рождения искомого феномена в силовом поле как стратегически наиболее приемлемого или полезного. Феномен (будь то мораль или право) продолжает свою жизнь до тех пор, пока его существование поддерживается соответствующей расстановкой сил, он изменяется вместе с ней и, наконец, прекращает свое существование, когда выступившие на сцену новые силы более в нем не нуждаются, а старые уже неспособны его сохранять. Разочарование в идеалах, безверие — классические симптомы смены культурной парадигмы.
- <sup>2</sup> В неокантианских, психологических, феноменологических концепциях права исследование нормативной природы права неизменно приводило к постановке вопроса о соотношении права и нравственности. Русская философия права 19 — нач. 20 века рассматривает нравственность как единственную подлинную основу права как такового. Следует, однако, иметь в виду, что в своем стремлении утвердить самостоятельность права по отношению к морали Ницше не был одинок. Достаточно вспомнить юридический социологизм и позитивизм, в которых нравственный аспект правовых установлений был более или менее успешно элиминирован. Более того, первые шаги в данном направлении были сделаны уже представителями естественного права, которые усматривали основополагающую функцию права не в осуществлении нравственного идеала, а в осуществлении первоначально присущего человеку прав — на жизнь, свободу и собственность (Г.Гроций, Дж.Локк).
- <sup>3</sup> *Ницше Ф.* К генеалогии морали // *Ницше Ф.* Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 442.
- <sup>4</sup> *Ницше Ф.* К генеалогии морали. С. 445.
- <sup>5</sup> Сам Ницше вспоминает в связи с этим Законы XII таблиц (памятник римского права середины 4 века д.н.э.). 6 пункт Таблицы III содержит следующее предписание: «В третий базарный день пусть разрубят должника на части. Если отсекут больше или меньше, то пусть это не будет вменено им в вину».
- <sup>6</sup> *Ницше Ф.* К генеалогии морали. С. 445.
- <sup>7</sup> Иными словами, задача Ницше заключается не в том, чтобы уничтожить или развенчать ценности как таковые, а в том, чтобы снять ореол с псевдоценностей — тех, которые либо никогда не были связаны с «жизнью», либо безвозвратно утратили эту связь. Заметим, что против морали, понимаемой как догма, выступили многие известные философы 20 века. Наиболее ярким был, конечно, бунт экзистенциалистов, но и для многих других дилемма добро-зло перестала быть сколько-нибудь однозначной. Позиция Ницше по данному вопросу перекликается также с позицией Кьеркегора, который отказывался рассматривать общественную мораль в качестве божественного установления.
- <sup>8</sup> *Ницше Ф.* К генеалогии морали. С. 450.
- <sup>9</sup> Там же. С. 451.
- <sup>10</sup> Там же. С. 454.
- <sup>11</sup> Там же.
- <sup>12</sup> *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое // *Ницше Ф.* Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 450.
- <sup>13</sup> Там же.

- 14 Там же. С. 433.
- 15 Там же. С. 435.
- 16 Там же. С. 445.
- 17 Оптимизму Ницше можно только позавидовать, но, наверное, нелишней была бы также и попытка его понять. В качестве первого шага к такому пониманию достаточно обратиться к Фуко, у которого национальное суверенное государство полностью поглощается локальными и сквозными механизмами, образующими в своей совокупности так называемую «аналитику власти». Новые способы правового регулирования Фуко оставляет без внимания, что, на мой взгляд, совершенно неоправданно. Идеи Ницше, в этом смысле, с точки зрения современной философии права, оказываются не только более прогрессивными, но и по-настоящему актуальными.
- 18 *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое. С. 287.
- 19 Там же. С. 288.
- 20 Там же. С. 435–436.
- 21 Там же. С. 439.
- 22 В современной правовой терминологии данное понимание права следовало бы назвать «*юридическим позитивизмом*». Это течение получило распространение с середины 19 века, а в 20 веке было взято на вооружение представителями аналитической философии, для которых проблемы права стали одним из основных предметов исследования (Дж.Остин, Х.Кельзен, Х.Л.А.Харт и др.). Позитивистски истолкованное право представляет собой свод правил (норм), санкционированный государством. Его систематичность или логическое единство служат гарантией справедливости, а апелляции к морали или традиции воспринимаются обыкновенно как внешние и грозящие подорвать существующее равновесие.
- 23 Речь, несомненно, идет об *исторической школе* права. Историческая школа родилась в Германии и просуществовала со второй половины 18 века до середины 19 века. Свое содержание, а также взаимоотношения с моралью и политикой, право должно строить в согласии с национальным характером, культурой и традициями народа, которому оно принадлежит.
- 24 Замечу, что идея произвольности в отношении права лишь на первый взгляд может показаться чем-то кощунственным, пренебрегающим одновременно и разумом и вековой мудростью. Современное понимание права как деятельности, как постоянно возобновляемой процедуры, результата которой не способны детерминировать или предвосхитить никакие законодательные предписания, уже содержит в себе элемент произвольности. Компромиссная дефиниция права в «интегрированной юриспруденции» Дж.Бермана также делает акцент на легитимизации правотворчества или не имеющих сколько-нибудь достаточного обоснования правовых актов, решений и действий: «Право вполне можно определить как поддержание равновесия между справедливостью и порядком в свете опыта» (См.: *Берман Дж.* Вера и закон: примирение права и религии. М., 1999. С. 349).
- 25 *Фуко М.* Воля к знанию // Воля к истине. М., 1996. С. 189–190.
- 26 Там же. С. 198.
- 27 То есть тех учреждений, у которых имеется не только юридический адрес, но и в большей или меньшей степени доступный контингент должностных лиц; тех законов, постановлений и инструкций, которым не только должно подчиняться, но которые также можно и обсуждать, анализировать.

*Т. П. Лифинцева*

## **Образ Диониса в философии Ницше: трагедия мыслителя**

Мотив возвращения к доплатоновской, допарменидовской Греции как подлинному истоку бытия присутствует в европейской культуре с конца XVIII века. На смену воспеванию классической Греции приходит упоение доклассической и, соответственно, противопоставление доклассической и классической культур. К такому противопоставлению были склонны многие мыслители и литераторы: Гельдерлин, Йенские романтики, Шиллер, Гете, Шеллинг, Винкельман, Бахофен. (Именно творчество Йоханна Якоба Бахофена — философа истории, антиковеда, этнолога и социолога в связи с философией Ницше мы рассмотрим в данной статье).

Одной из форм противопоставления доклассической Греции классической было полагание двух противоборствующих начал в культуре — дионисийского и аполлонического. Ницше был здесь далеко не первым. Но именно после него разорванная картина античности, данная через противоборство аполлонического и дионисийского начал, стала почти общим местом. Даже не имеет смысла перечислять тех авторов, что использовали в своем творчестве данную антитезу после Ницше.

Однако в творчестве Ницше дионисийство отнюдь не ограничивалось противопоставлением аполлонизму. В «Рождении трагедии» (1872) Дионис есть главным образом первозданное Начало, ради рождения трагедии вступающее в союз с Аполлоном. И уже здесь намечается оппозиция Диониса Сократу. С точки зрения Ницше, Сократ осуждал и порицал жизнь во имя высших ценностей, тогда как Дионис предчувствовал, что жизнь неподсудна.

В дальнейшем оппозиция «Дионис — Сократ», причем Сократ в роли отца европейского рационализма и логицизма, получает развитие в работах «Веселая наука» (1882), «По ту сторону добра и зла» (1886), «К генеалогии морали» (1887). В «Антихристе» (1888), «Сумерках кумиров» (опубл. 1889) и «Воле к власти» (опубл. 1901—1906) вырисовывается иная оппозиция: уже не Дионис против Сократа, но Дионис против Христа.

Не притязая на охват темы в целом, в данной статье мы попытаемся ответить на несколько вопросов:

1. Насколько адекватна ницшеанская интерпретация античной культуры, — его, так сказать, «критика чистой Греции»?

2. Насколько оригинально ницшеанское учение об аполлоническом и дионисийском началах?

В связи с этим обнаруживаются еще два вопроса, связанные с творчеством Ницше:

1) Не было ли противоречия между интенциями самого Ницше и тем, что у него реально получилось?

2) Нет ли также противоречия между имиджем антифеминиста Ницше и тем, что при внимательном прочтении можно обнаружить в его творчестве?

И последний вопрос:

3. Правомерно ли использование фигуры Диониса как символа иррационализма и антихристианства?

Итак, обратимся к фактам биографии Ницше. Приехав в Базель в 1869 году в Базель в качестве молодого профессора классической филологии, Ницше в течение последующих пяти лет был частым гостем в доме профессора Базельского университета Йоханна Якоба Бахофена (1815—1887). Близким другом и почитателем творчества Бахофена был также Якоб Бурхардт. В своей философии истории Бахофен исходил из Гегеля и Шопенгауэра, и вместе с тем его концепция весьма оригинальна. Не имея возможности изложить ее целиком, мы остановимся лишь на некоторых аспектах, которые сегодня представляют для нас интерес, поскольку бросается в глаза сходство концепций раннего Ницше и Бахофена. Однако имя Бахофена не упоминается ни в одном из индексов к сочинениям Ницше. (При том, что Ницше, по крайней мере до начала душевной болезни, отличался честностью и скрупулезностью в научной работе). Остается думать, что у него для этого были, возможно, подсознательные и веские причины.

Главное сходство между учениями Ницше и Бахофена — в той роли, которую они оба отводили мифу. Бахофен пишет: «Миф есть истолкование символа. Он раскрывает через ряд внеположенных событий то, что символ воплощает как единство. Миф напоминает дискурсивный философский трактат, поскольку расщепляет идею на несколько связанных между собой образов и затем представляет ее читателю для окончательного вывода. Переплетение символа и мифа — это в высшей степени замечательное явление»<sup>1</sup>. У Ницше в «Рождении трагедии» (§10) мы обнаруживаем, что область мифа есть царство «дионисической истины». Дионисическая истина, с точки зрения Ницше, — это истина интуитивная и в качестве таковой она должна быть невербальной. У Бахофена символы нашей интуиции разворачиваются в мифе, который затем претворяется в философское знание, а у Ницше миф выражает себя в трагедии и музыке.

Ницше видел и диалектику истории, и диалектику развития отдельной личности в непримиримом конфликте сил упадка, разложения, декаданса, с одной стороны, и мужества и творческой активности — с другой. Бахофен видел диалектику развития истории в полярности женского, материнского, хтонического, интуитивного и мужского, связанного с разумом, законом, небом и идеями. При этом, в отличие от Ницше, Бахофен не оценивал полярности по принципу «хорошее» и «дурное».

Как Ницше, так и Бахофен видели в борьбе источник величия, и оба полагали, что у каждой нации есть своя природа, выражающая себя в воле к власти.

Бахофен был выдающимся специалистом в области античной культуры и истории. Ему принадлежит грандиозное открытие. Проанализировав древнегреческие и древнеримские религиозные документы и литературные источники, Бахофен в книге «Материнское право», вышедшей в 1861 году, пришел к выводу, что вере в богов Олимпа предшествовала религия, в которой верховными божествами были богини, олицетворяющие мать (Рея, Гея-Кибела, Астарта, Геката, Деметра, Мойры, Эринии и т.д.). После того как мужчины стали правящей силой в общественной иерархии, на смену Богине-Матери пришли боги мужского пола. Они стали верховными правителями над человеком точно так же, как отец стал верховным правителем в семье. (Впоследствии открытия Бахофена были подтверждены многими исследователями: Briffault R., Anshen R.N., Kerenyi K., Pailia C. и др.).

Поскольку очень важной для данного исследования является работа Ницше «Рождение трагедии» и ницшеанское понимание сути античной трагедии, то закономерно обратиться также к истолкованию трагедии Бахофеном. Одним из наиболее удивительных и ярких примеров толкования Бахофеном греческих мифов может служить его анализ «Орестей» Эсхила, — произведения, в котором, как он считает, в символах представлено последнее сражение между материнскими божествами и победоносными богами-отцами... Клитемнестра убила своего мужа Агамемнона, чтобы не расстаться с любовником Эгисфом. Орест, ее сын от Агамемнона, отомстил за смерть отца, убив мать и ее любовника. Эринии, представляющие древние матриархальные божества и матриархальное начало, преследуют Ореста и требуют его наказания. Но Аполлон и Афина (последняя, как известно, появилась на свет не от женщины, а из головы Зевса), представляющие новую патриархальную религию, защищают Ореста. В центре спора — приоритеты патриархальной и матриархальной религий.

Анализируя трагедии Эсхила и Софокла, Бахофен показал, что различие между патриархальным и матриархальным укладами намного глубже, чем просто социальное превосходство мужчины или женщины. Суть матриархального уклада — кровные узы как фундаментальная и нерушимая связь между людьми, связь с землей, единение с природой. Принцип патриархального уклада — соблюдение законов, преобладание рационального мышления, стремление человека, прилагая усилия, изменить и подчинить себе природу. Суть патриархального уклада в том, что связь между мужем и женой, между тем, кто правит и тем, кем правят, выше кровных уз. Это принцип порядка, подчинения и строгой иерархии.

В трагедиях Эсхила и Софокла мы часто встречаем образы хтонических богинь. Чувство трепета и ужаса возникает при одном лишь упоминании богинь, принадлежащих к миру древности, который был изгнан и ушел в тень, скрывшись от сознания. В трагедии Софокла «Эдип в Колоне» Эдип молит богинь: «О рой могучих, грозноликих дев!... Не дерзнул бы я // Так осквернить своей стопой // Рошу сильных, суровых дев.// Мы их назвать дрожим.» (Перевод *С.Шервинского*). (Кстати, Гете во 2-ой части «Фауста» говорит о священном страхе и трепете, внушаемом таинственными Богинями-Матерями, примерно в том же духе, что и Софокл.) В связи с этим нам представляется неправомерной точка зрения Е.Э.Ханпиры (см.: «Вопросы фило-

софии». № 9. 2000 г., статья «Античная трагедия и трагедия античности», с. 104), противопоставляющей в рамках античной культуры «грозному и требовательному отцу» «снисходительную Мать, не взирающую на мысли и действия ребенка, любящую его таким, каков он есть».

Через призму конфликта матриархального и патриархально-го укладов Бахофен анализирует также трагедию Софокла «Антигона». Любопытно, что задолго до Бахофена Гегель сходным образом представлял себе конфликт, описанный в «Антигоне». Гегель говорит об Антигоне: «...боги, которых она почитает — это подземные боги Аида, являющиеся богами внутреннего чувства, любви, кровных уз, а не дневными богами самосознательной жизни народа и государства»<sup>2</sup>. Разумеется, Гегель не на стороне Антигоны, а на стороне Креонта как представителя Государства и его законов (пусть Креонт даже и тиран).

Важно отметить, что отношение Бахофена к матриархату было весьма неоднозначным. Как уже было сказано, оценок «хорошо» и «плохо» он не выставлял. Но все же, будучи убежденным протестантом и веря в прогресс разума, он полагал, что патриархат в общем и целом выше матриархата.

Теперь перейдем непосредственно к той мифологической фигуре, которой посвящено данное исследование. Дионис, Бог плодоносных сил земли, виноградарства и виноделия — один из самых загадочных персонажей античной мифологии. По мнению многих исследователей, божество Дионис начиная с VIII—VII вв. до н.э. явился заместителем хтонических богинь-матерей, открытого поклонения которым официальная олимпийская религия допустить не могла. Культ Диониса был, безусловно, культом материнским, т.е. культом природных, стихийных, монструозных сил, направленных против давления разума, порядка, цивилизации. Вячеслав Иванов, например, обосновал эту точку зрения путем анализа огромного числа источников в книге «Дионис и прадионисийство» (1921 г.). Иванов пишет: «Единственным и исконным прообразом Диониса, — точнее, пра-Диониса, — была единая хтоническая богиня, Великая Богиня Гея, чей лик отразился в разных культах, чье божество приняло разные наименования»<sup>3</sup>. (Поскольку Иванов писал после Ницше, то в данном случае его мнение для нас не так важно, как мнение Бахофена). Здесь важно помнить, что архетип Матери (Матери-земли, Матери-природы) подразумевает иррациональность, чувственность, имморализм, стихийность.

Бахофен полагал, что греки продолжали через культ Диониса поклоняться хтоническим богиням. Он пишет: «Культ Диониса целиком основан на матриархальном и женском — на материальном принципе природы в аспекте оплодотворения. Двухцветное яйцо как центр дионисийской символики означает верховный закон, управляющий бранным миром как судьба, присущая женской материи, — судьба, перед которой склоняются сами боги и над которой они не властны, — повивальная бабка, пряжа, великая Мойра, которая старше самого Хроноса»<sup>4</sup>. Ницше в «Рождении трагедии» также говорит о судьбе, о «безжалостно царящей над всем познанным Мойре», несущей «горе радостным олимпийцам», как о теневой, дионисической стороне античной культуры.

В «Сумерках идолов» (параграф «Чем я обязан древним») Ницше говорит очень странную вещь: «Я был первым, кто для понимания древнейшего, еще богатого и даже бьющего через край эллинского инстинкта воспользовался удивительным феноменом, носящим название Диониса»<sup>5</sup>. Далее Ницше упрекает Гёте и Винкельмана в непонимании греков и греческой души. Едва ли мы можем предположить, что Ницше забыл или не знал о Шиллере, Шлегеле, Гельдерлине, Бахофене. Вероятно, что многие другие не столь известные мыслители и литераторы также использовали понятие дионисического до Ницше. Скорее всего, это вопрос его психологии. Но для нас он остается открытым.

Английский историк философии Дж.Кэмпбелл в предисловии к сборнику работ Бахофена «Миф, религия и материнское право» утверждает, что в работе «Рождение трагедии» Ницше использовал термины Бахофена, дионисийское и аполлоническое, для обозначения двух типов воли — творящей и созерцающей. Но Ницше, как уже было сказано, в отличие от Бахофена оценил дионисийское и аполлоническое с позиции «хорошее — дурное». И главное: его, очевидно, раздражало учение Бахофена о матриархальных корнях культа Диониса. Можно предположить, что именно по этой причине Ницше ни разу не упоминает имя Бахофена в своих работах. Сознательно или бессознательно он это делает — другой вопрос.

Но так ли уж однозначен знаменитый антифеминизм Ницше? В его работах порой проскальзывают удивительные вещи. (Далее мы позволим себе некоторое нагромождение цитат). Например, в §16 «Рождения трагедии» читаем: «При мистическом ликующем зове Диониса разбиваются оковы плена индивидуа-

ции, и широко открывается дорога к *Матерям Бытия* (курсив мой — Т.Л.), к сокровеннейшей сердцевине вещей<sup>6</sup>. В этом же параграфе он продолжает: «В дионисическом искусстве и его трагической символике природа будто говорит нам: «Будьте подобны мне! В непрестанной смене явлений я — вечно творящая, вечно пробуждающая к существованию, вечно находящая себе удовлетворение в этой смене явлений Праматерь»<sup>7</sup>.

В уже упомянутом параграфе «Чем я обязан древним» из «Сумерек идолов» Ницше говорит: «Все отдельные части акта произхождения, как-то беременность и рождение, пробуждали самые высокие и торжественные чувства. В учении о таинствах страдание считается святым; «муки родильницы» освящают его, — все будущее и произрастающее оправдывает страдания. Чтобы было вечное желание творить, чтобы воля к жизни вечно подтверждала себя, должны также вечно существовать и «материнские страдания»... Все это заключает в себе культ Диониса — я не знаю высшей символики, чем дионисическая»<sup>8</sup>.

Невольно напрашивается вывод о том, что все чувства, приписываемые Ницше дионисийству — страсть, зачарованность, стремление — следует отнести к женщине. И в культуре в целом рациональность следует отнести к мужскому началу, а эмоциональность (иррациональность?) — к женскому. Сам Ницше сознательно к такому выводу в силу своей антифеминистской установки, разумеется, никогда бы не пришел.

Но и его антифеминистские высказывания порой представляют женщину как таинственное, могущественное, опасное и чарующее существо. «О, что это за опасное, скользкое, подземное маленькое хищное животное!»<sup>9</sup> — восклицает он в «Ессе Ното». Даже здесь — налицо хтоническая природа женщины. На этой же странице Ницше пишет: «...я знаю бабенку. Это принадлежит к моему дионисическому приданому. Кто знает? может, я первый психолог Вечно Женственного»<sup>10</sup>. В книге «По ту сторону добра и зла» Ницше утверждает: «Если женщина обнаруживает склонность к логике, то обыкновенно в ее половой системе что-нибудь да не в порядке»<sup>11</sup>. Но разве логика не есть именно то, против чего был направлен философский молот Ницше? В работе «Веселая наука» Ницше восклицает: «Да, жизнь — это женщина!»<sup>12</sup>. Далее он сравнивает с женщиной вечность и истину. Однако создается впечатление, что такие вещи он проговаривает случайно, как бы в полузабытьи, тогда как сознательная его установка — довольно пошлый антифеминизм,

выраженный в афоризмах, коим несть числа. Но так или иначе, феминисткам стоит обратиться к творчеству Ницше в поисках духовных истоков. Тем более, что в заключении «Рождения трагедии» Ницше заявляет: «...все, что мы зовем теперь культурой, образованием, цивилизацией должно будет в свое время предстать перед безошибочным судьей — Дионисом»<sup>13</sup>.

Уже в «Рождении трагедии» понятие дионисического приобретает онтологический смысл. В дальнейшем Ницше экстраполирует это понятие на философию, историю и культуру в целом. В «Ессе Номо» он говорит: «Мое понятие «дионисическое» претворилось в наивысшее действие, наивысшее проявление всего сущего»<sup>14</sup>.

Вырождение трагедии, по мнению Ницше, начинается с Еврипида, а вырождение философии — с Сократа. «У Сократа, — пишет он в «Рождении трагедии», — аполлоническая тенденция как бы переродилась в логический схематизм, нечто подобное нам пришлось заметить и у Еврипида, где, кроме того, мы нашли переход дионисийского начала в натуралистический аффект»<sup>15</sup>. В «Сумерках идолов» Ницше говорит: «...я опознал Сократа и Платона как симптомы гибели, как орудие человеческого разложения, как псевдогреков, как антигреков»<sup>16</sup>, за Сократом и Платоном последовали «два тысячелетия противоестественности и человеческого позора». (Но Ницше однажды признается в том, что Сократ до такой степени близок ему, что он, Ницше, борется с ним. И в самом деле, Ницше был столь же склонен к морализаторству, к саморефлексии и «вивисекции совести», как и Сократ). Итак, с Сократа, по мнению Ницше, начинается неслыханная тирания разума и морали, вытеснившая жизнь в бессознательное и подменившая ее инструкциями по эксплуатации жизни. Если метафизика берет начало в различении двух миров, в противопоставлении сущности и видимости, истинного и ложного, умопостигаемого и чувственного, то следует сказать, что именно Сократ изобрел метафизику. Он представил жизнь тем, что надлежит оценивать, соизмерять, ограничивать, он сделал мысль мерой и границей, которую устанавливают во имя высших ценностей: Божественного, Истинного, Прекрасного, Благого.

Ницше провозвещает наступление «трагического века», «переизбытка жизни», пришествие «философа Диониса». Трагическая сущность мира, по Ницше, полностью тождественна дионисийскому началу, но идея Диониса одновременно является идеей утверждения, — более того, дионисическое утверждение выступает высшей формой утверждения жизни как таковой.

Высшее утверждение жизни и утверждение Диониса для Ницше тождественны. Ж. Делез полагал, что настоящим прообразом сверхчеловека является не Заратустра, а Дионис: «...рождаясь в человеке, сверхчеловек не является порождением человека: это плод любви Диониса и Ариадны. Заратустра называет сверхчеловека своим детищем, но он ему уступает, поскольку настоящим отцом сверхчеловека является Дионис»<sup>17</sup>. Следовательно, суть ницшеанства именно в Дионисе; торжество жизни нашло свое метафизическое подтверждение в Дионисе и дионисийской стихии изначальной сущности бытия.

Итак, нам осталось коснуться последней антитезы: Дионис против Христа, которая прослеживается главным образом в работах «Антихрист» и «Воля к власти». Разработка данной проблемы — отнюдь не наша заслуга, поэтому мы лишь сошлемся на некоторые авторитетные мнения.

Итак, в работе «Воля к власти» Ницше писал: «Бог на кресте — проклятие жизни, перст, указующий на избавление от жизни; растерзанный в клочья Дионис — обещание жизни; он будет вечно возрождаться и возрождаться из глубины разрушения»<sup>18</sup>. Делез возражает Ницше, говоря при этом на ницшеанском языке и в целом (в соответствующий период своего творчества) придерживаясь ницшеанских взглядов: «Христос... представляет высшую стадию нигилизма: стадию последнего Человека, более того — Человека, который хочет гибели: эта стадия ближе всего к дионисическому преобразованию... Именно благодаря ему преобразование и как таковое становится возможным; с этой точки зрения становится возможным слияние Диониса с Христом: «Дионис-Распятый»<sup>19</sup>.

С иных, христианских позиций В. Иванов утверждал, что сама постановка вопроса «Дионис против Христа» несостоятельна. Он исследовал эту проблему в уже упомянутой книге «Дионис и прадионисийство». В. Иванов полагал, что антиномическое противопоставление Диониса Христу «работает» только при наличии общей антихристианской направленности философии Ницше. Достаточно лишь отказаться от неоязычески-секулярных установок, достаточно пересмотреть дионисизм ницшеанской интерпретации и раскрыть в подлинном дионисизме то, что было близко христианству. С христианских позиций нет никакой антитезы «Дионис против Христа». В. Иванов пишет: «Понятие «страстей» прямо перешло из эллинской религии в христианство, во всей полноте своего содержания, как мистического и обрядового термина. Не случайны византийские попытки при-

способить формы Еврипидовой трагедии к религиозно-поэтическому кругу христианских представлений о божественных страданиях. Само заглавие мистерии «Христос Страдающий» обличает взгляд на античную трагедию как на поэтический канон родственного христианскому «страстного действия»... Дионис, обманутый титанами и падший с отчего престола, растерзанный, потом снова собираемый и оживший, чтобы взойти на небо. Дионис есть бог страдающий и страждущий, что отражали страстные мистерии»<sup>20</sup>. То есть, с точки зрения В.Иванова, образ Диониса — это языческое пророчество о Христе.

Несостоятелен, по мнению Иванова, также тезис Ницше о том, что Дионис абсолютно посюсторонен в отличие от трансцендентного Христа. Философ утверждает: «Не подлежит сомнению, что религия Дионисова, как всякая мистическая религия, давала своим верным «метафизическое» утешение именно в открываемом ею потустороннем мире, а отнюдь не в автаркии «эстетического феномена». К тому же она была религией демократической по преимуществу и, что особенно важно, первая в эллинстве определила своим направлением водосклон, неудержимо стремивший с тех пор все религиозное творчество к последнему выходу — христианству»<sup>21</sup>.

Ницше страстно стремился «освободить» философию от платоничско-христианской метафизики. Изначально он ориентировался на позитивность, и эта установка трансформировалась в позитивизм ницшеанского толка, а все остальное, т.е. трансцендентное отсекалось, поскольку позитивность этого феноменального мира онтологически самодостаточна, и нет, с точки зрения Ницше, другого измерения бытия, нет иного мира. Отсюда и следует апелляция только к жизни, всеохватывающей и всеохватывающей. Ницше Бога не искал, более того, он полагал, что только в ситуации смерти бога и возможно реализовать божественное в человеке. В лице Ницше достигла апогея своего развития и одновременно пришла к величайшему кризису та гуманистическая культура, которая своими секулярными корнями уходит вглубь эпохи Ренессанса. Для Ницше попытка осмысления прошлого, настоящего и будущего сопровождалась радикальным пересмотром всех тех фундаментальных оснований, что до этого казались совершенно незбылемыми. Но пафос нигилизма и переоценки ценностей, как мы видели, порой заставлял его пренебрегать реалиями истории и культуры ради собственного пророчества.

**Примечания**

- <sup>1</sup> *Vachofen J.J.* Myth, Religion and Mother Right. (N.Y.): Princeton Univ. Press, 1973. P. 28.
- <sup>2</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Эстетика. Т. 2. М., 1969. С. 176.
- <sup>3</sup> *Иванов В.И.* Дионис и прадионисийство. Баку, 1920. С. 97.
- <sup>4</sup> *Vachofen J.J.* Myth, Religion and Mother Right. P. 73.
- <sup>5</sup> *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 627–28.
- <sup>6</sup> Там же. С. 117.
- <sup>7</sup> Там же. С. 121.
- <sup>8</sup> В кн.: *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Л., 1990. С. 421.
- <sup>9</sup> *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. Т. 2. С. 726.
- <sup>10</sup> Там же.
- <sup>11</sup> Там же. С. 300.
- <sup>12</sup> Там же. С. 659.
- <sup>13</sup> Там же. Т. 1. С. 139.
- <sup>14</sup> Там же. Т. 2. С. 730.
- <sup>15</sup> Там же. Т. 1. С. 110.
- <sup>16</sup> Там же. Т. 2. С. 563.
- <sup>17</sup> *Делез Ж.* Ницше. СПб., 1997. С. 57–58.
- <sup>18</sup> *Ницше Ф.* Собр. соч. Т. IX. М., 1910. С. 169.
- <sup>19</sup> *Делез Ж.* Ницше. СПб., 1997. С. 63.
- <sup>20</sup> *Иванов В.* Дионис и прадионисийство. С. 197.
- <sup>21</sup> Там же. С. 199.

**Д.Деннет о проблеме ответственности в свете  
механицистского объяснения человека\***

Для физикалистской философии с ее интенцией к унификации знания проблема личности в том числе объяснение феномена ее целеполагающего и ответственного поведения является камнем преткновения<sup>1</sup>. С самого начала физикалистского движения в нем идет острая дискуссия о совместимости или несовместимости детерминизма (или индетерминизма) с моральной ответственностью или, в более общей форме, о соотношении механицистского и целевого объяснений человека. Острота споров усугубляется на фоне интенсивного развития нейронаук и тем фактом, что в рамках механицистского объяснения все больше оказывается не только тело, но и мозг, что в принципе делает возможной имплантацию или удаление ткани нейронов и существенное изменение поведения личности. Не говоря уже о получившей развитие технике манипуляции людьми как при помощи массовых гипнозов, так и средствами масс медиа и действующей на подсознание рекламой. В связи с этим возникает масса философских вопросов, решение которых имеет значимость для понимания морали и юриспруденции, в частности для определения вменяемости и ответственности человека.

В философии чаще всего проблема ставится не столько в форме отношения детерминизма (или индетерминизма) и ответственности, сколько в более общем виде как отношение *механицизма и ответственности*. Человек, верящий, что личности

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского Гуманитарного Научного фонда (проект № 03–19681).

в отличие, скажем, от кирпича или животного присуще свойство быть морально ответственной, сталкивается с тем, что по мере того как тем или иным его проявлениям дается чисто механицистское объяснение — прибегая или не прибегая к вторжению случайностей, — целевое объяснение сужает свой диапазон. Простой пример: удар, нанесенный одним человеком другому, пострадавший может оценивать как целенаправленный акт, за который ударявший должен нести ответственность. Однако объяснения доктора, основанные на том, что у ударявшего был приступ эпилепсии, снимают ответственность с него и делают целевое объяснение излишним.

В аналитической философии сложилось несколько позиций относительно совместимости или несовместимости механицизма и ответственности — радикальные и умеренные. В других работах мы уже писали о них<sup>2</sup>. Одной из радикальных является позиция Пола Черчленда, которую иногда именуют «агрессивным сциентизмом», «физикалистским империализмом» или, более мягко, «обещающим материализмом». Согласно ей, будущая совершенная наука в принципе может дать механицистское объяснение всей «фабрики человека», хотя на практике это вряд ли возможно. К «согласательской» можно отнести позицию Уилфреда Селларса. По Селларсу, конфликт механицистски-объективистского и личностно-целеполагающего объяснения, или в его терминологии «научного» и «наличного» образов мира («Scientific Image» and «Manifest Image»), является «трагическим» для научного мировоззрения. Суть трагедии состоит в нередуцируемости «должного» к тому, что «есть» («ought to is»). Отличительная особенность личности состоит в ее интенциональности, в следовании нормам и ответственности. Установки же физикализма требуют принять предположение, что все эти категории рано или поздно каким-то образом будут объяснены в физикалистских терминах. Селларс не исключал, что в будущей научно-материалистической картине мира с единой системой отсчета возможно «научное изображение человека окажется изображением сложной физической системы» С другой стороны, он признавал, что изображение личности только в физических терминах нереалистично. «научный образ не может заменить наличный (manifest) образ, не отвергая его собственные основания». Наличный образ выступает каркасом, в котором отличительные черты личностей концептуально являются несводимыми к чертам неличностей, т.е. животным и просто

материальным вещам»<sup>3</sup>. В конечном итоге Селларс склонился к мысли, что концептуальный каркас, в рамках которого мы описываем личность, не является таковым, который можно *примирить* с научным объективистским объяснением мира, но скорее таким, который должен быть *присоединен* к нему.

Позиция «присоединения», а не «включения» категории личности в физикалистскую картину мира свидетельствует об аномальности такого типа монизма. Перед физикалистами постоянно возникает альтернатива: либо признать, что личности являются сложными физическими телами, проявления которых полностью объяснимы в рамках механистического панобъективизма, либо признать, что присущие им интенциональность, целеполагание, свобода, ответственность, творческая самодеятельность не укладываются в эти рамки. Если последнее признается, тогда следует констатировать, что либо физикалистский материализм имеет аномалии («аномальный монизм» Д.Дэвидсона), либо философия, пользующаяся в своих объяснениях менталистскими категориями, не исчерпала своих возможностей. Далеко не все философы аналитического склада готовы пойти на попятную и признавать нередуцируемость должного к существу, т.е. наличие метафизически личностного. Большинство предпочло искать выход в поиске новой аргументации в пользу физикализма «с человеческим лицом», в разведении тезиса физикализма и принципа всеохватывающего детерминизма, в обнаружении лингвистических и логических ловушек в оппозиции механицизма и ответственности и т.п.

Именно по последнему пути пошел Деннет. Разбираемая нами ниже его работа «Механицизм и ответственность», включенная в книгу «Головоломки. Философские очерки о сознании и психологии» (1986)<sup>4</sup> интересна с точки зрения попытки физикалиста представить аргументы в пользу *совместимости механицизма и ответственности*. Безотносительно к тому, насколько успешной оказалась эта попытка, работа интересна своей идеологической интенцией — развеять бытующие опасения, что физикализм лишает самообраз человека как ответственной личности. Интересна она и с точки зрения философской манеры Деннета — умения с помощью примеров и контрпримеров обнаруживать концептуальные загадки в том, что кажется простым и самоочевидным.

Как и большая часть из написанного им, данная работа Деннета полемична. Смысл ее логики в полной мере понятен в контексте его комментариев и критики позиций П.Стросона, А.Мак-

Кей, Н.Малколма, А.Макинтайра, Э.Флю, У.Селларса и других. Мы не будем касаться всех затронутых Деннетом вопросов, а тем более воспроизводить его полемику с оппонентами. Наша задача мы сводим к историко-философской экспликации позиции Деннета по следующим вопросам: объяснительные стратегии в обосновании совместимости механицизма и ответственности, взаимоотношение интенционального, рационального и морально-личностного, действие и ответственность, манипуляция и ответственность.

### **Взаимоотношение объяснительных установок: физической, дизайна и интенциональной**

Первым шагом к примирению механизма и ответственности, по Деннету, должно быть достижение большей ясности относительно природы этих конфликтующих типов объяснения. Объяснения, служащие для обоснования вердикта ответственности, выражены в терминах верований, интенций, желаний и мотивов поведения личности. Они именуется «целевыми» или «рациональными», «деятельностными», «интенциональными». (Он предпочитает последний термин). Считается, что в отличие от механистических или каузальных объяснений интенциональные состояния являются по меньшей мере некаузальными объяснениями. В случае механистического объяснения в деятельности человека фиксируются физические процессы, химические реакции, электрические импульсы и т.п., и на их основе дается объективистское, основанное на законах науки объяснение.

Расширение сферы механицистского объяснения человека, пишет Деннет, побуждает некоторых философов высказывать предположение о его приоритетности и о последующем вытеснении целеполагающего, что фактически делает ложным любое объяснение в терминах желаний, верований, интенций и ответственности. Джон Хосперс, например, говорит: «чем глубже и детальнее мы познаем каузальные факторы, вынуждающие личность вести себя так, как она ведет себя, тем больше мы склоняемся к освобождению ее от ответственности». Согласно Норману Малколму «хотя целевые объяснения не могут быть зависимыми от не-целевых объяснений, они скорее всего будут отвергнуты на основе верификации всеобъемлющей нейрофизиологической теории поведения»<sup>5</sup>.

Заявлять категорически, что для таких утверждений вовсе нет оснований, говорит Деннет, было бы неосторожным, однако в аргументах авторов таких утверждений есть существенные изъяны, устранение которых делает приемлемым другой тезис — о *совместимости* механицизма и ответственности.

Существенный прогресс в прояснении отношения механизма и ответственности достигается при применении к этому отношению имеющиеся у нас различные установки или объяснительные стратегии, а именно — физическую установку, установку дизайнера и интенциональную установку и при рассмотрении их взаимодействия. Для прояснения ситуации в качестве объектов применения этих установок можно иметь в виду не только личностей, но и компьютер.

Объяснения с точки зрения первых двух установок — дизайнера и физической — являются механицистскими и каузальными, интенциональные объяснения не являются таковыми. Имея это в виду, нельзя предъявлять неадекватные требования к объяснительным возможностям интенциональной установки. Часто интенциональность путают с каузальностью. Однако далеко не все объяснения, внешне содержащие интенциональные термины, являются интенциональными объяснениями. Нередко верование или желание рассматриваются как причина или (редко) как следствие в юмовском смысле причины и следствия. Например, высказывание «Его вера в то, что ружье заряжено, стала причиной его сердечного приступа» только по видимости интенционально, на деле является каузальным гибридом. Здесь имеет место только соединение двух событий и нет логического основания для *explicandum*. Подлинно интенциональным оно было бы в случае такой формулировки: «Он бросился на пол, поскольку верил, что ружье заряжено».

Преимущественная сфера интенциональных объяснений — действия и поведение личностей. Главная их нормативная особенность — *допущение рациональности* в объясняемой системе, то есть допущение ее разумности в свете приписываемых ей верований, интенций, желаний. Механицистские объяснения исходят из не-рациональности изучаемых систем (но не иррациональности). Рациональность, приписываемая поведенческим системам, не обязательно должна быть совершенной рациональностью. Терпимое принятие рациональности — отличительный признак интенциональной установки. Мы начинаем с допущения рациональности в наших взаимодействиях с другими взрос-

лыми людьми и приспособливаем предсказания их поведения по мере накопления нашего знания о них. Обычно мы не ожидаем иррациональной реакции от наших новых знакомых, но когда они начинают вести себя именно таким образом, мы обращаемся к другим объяснительным стратегиям, прежде всего к установке дизайнера, и ищем объяснения в их телесных органических неполадках. Это происходит, например, в общении с психически нездоровыми людьми. Что касается физической установки, то ее применение к поведенческим системам затруднительно. В сфере поведения (в отличие от деятельности внутренних органов, например) вряд ли когда-либо будет получено достаточное знание о физиологических процессах человека для эффективного применения физической установки (механистического объяснения), за исключением разве немногих драматических сфер, вроде хирургического лечения эпилептических припадков.

Интенциональное объяснение с его посылкой рациональности, по Деннету, вполне применимо не только к человеку, но и к поведению других сложных систем, когда они не могут быть объяснены с точки зрения физической установки или установкой дизайнера. Например, в случае играющего в шахматы компьютера, являющегося механической системой, мы предсказываем его реакцию на движения фигур, рассчитывая следующие разумные шаги. Партнер, начавший игру, исходя из посылки иррациональности компьютера, принял бы крайне рискованную тактику. В данном примере предполагается не только отсутствие неполадок в компьютере, но также рациональность дизайнера и программирования. Конечно, интенциональная установка бессмысленна, когда мы не верим в рациональность системы, например, в предсказаниях погоды не имеет смысла задаваться вопросом о следующем умном движении Мудрого Старого Ветра. На первый взгляд может показаться, что если партнером компьютера является дизайнер, спроектировавший данный компьютер, он может прибегать к установке дизайнера и извлекать для себя выгоду из известных ему погрешностей рациональности, присущих программе данного компьютера. На ранних этапах проектирования шахматных программ эта тактика была вполне применимой, однако с созданием программ, способных к самокорректировке, дизайнеры уже не в состоянии притереться установки дизайнера в игре против их собственных программ и для того, чтобы перехитрить спроектированные ими машины

они вынуждены прибегать к интенциональной установке. В еще меньшей мере эффект достигается при применении физической установки для объяснения реакций компьютера; как и в случае поведения людей, реакции компьютера на наш ввод информации невозможно объяснить чисто физическими процессами, например, движением электрической энергии от клавиш до принтера или свойствами используемых материалов.

Деннет говорит, что он часто прибегает к примеру играющего в шахматы компьютера для дифференции объяснительных стратегий и для разъяснения смысла интенциональной установки. Этим он вовсе не хочет сказать, что человек в принципе не отличается от компьютера. Самый софистичный компьютер, конечно, является очень *ограниченной системой*. Стоит играющему в шахматы компьютеру предложить сыграть в бридж, он окажется простой железкой. В принципе можно спроектировать компьютерную систему, способную адекватно реагировать (в соответствии с некоторыми обусловленными целями) на какое-либо ограниченное число фиксированных вводов информации или конечное число вариабильных «значимостей» окружающих условий, однако «не существует пути к проектированию дизайна системы, с гарантией адекватно реагирующей при *всех* условиях окружающей среды»<sup>6</sup>. Многие люди полагают, что в отличие от компьютера человек является системой, способной адекватно реагировать на ввод информации любого типа. Действительно, возможности человека по сравнению с компьютером огромны, однако при этом не следует забывать, что и человек спроектирован природой весьма избирательно реагировать на окружающие условия. Поэтому данный параметр различия не является абсолютным.

Одним словом, в нашем объяснении поведения как человека, так и компьютера разные объяснительные стратегии совмещаются и отнюдь не выглядят антагонистическими. То есть, по Деннету, поскольку мы можем применять интенциональную установку по отношению к механическим системам типа компьютера, а механическую установку в отношении людей, утверждение об их антагонизме является ложным.

### Интенциональное и личностное

Различение установок, говорит Деннет, можно найти и у других авторов, к ним прибегают А.МакКей, П.Стросон, А.Макинтайр, Х.Патнэм и др. Внешне они кажутся сходными с мои-

ми. А.МакКей, например, проводит различие между «личностным аспектом» и «механическим аспектом» некоторых систем, замечая, что выбор установки заключен «внутри нас», он есть вопрос решения, а не открытия, т.е. не является делом доказательств. Во многом такое же различие можно видеть у Питера Стросона, когда он противопоставляет «объективное отношение» «участию в человеческих взаимоотношениях»<sup>7</sup>. Однако в стремлении установить выводы для этики, вытекающие из различения «объективного» и «личностного», эти авторы, считает Деннет, преждевременно наделяют личностное моральным измерением. Обсуждая следствия, вытекающие из нашего принятия отношения к какому-нибудь человеческому существу, МакКей говорит: «На личностном уровне Джо предъявил некоторые личностные требования к нам, а мы — к Джо. У нас нет возможности непосредственно вторгаться в его мозг или свободно копаться в его теле... Он стал «одним из нас», членом лингвистического сообщества и, заметьте, не в силу особого вида вещества, из которого состоит его мозг, ...но благодаря особому роду взаимной интеракции, которая может поддерживаться в сопряжении с нашей интеракцией и которую на личностном уровне мы описываем как личность-к-личности»<sup>8</sup>.

Ошибку МакКей Деннет видит в том, что два выбора он представил в виде одного. Первый выбор — восхождение от механистической к интенциональной установке, как это было показано на примере дизайнера-компьютерщика, играющего в шахматы с компьютером, не имеет морального измерения. Человек может быть невиновен в моральном уродстве, если он, находясь в отношении интеракции с компьютером, лишает компьютер, с которым он играет в шахматы, или робота, с которым имел долгие разговоры, членства в своем сообществе и, соответственно, ответственности. Второй выбор — принятие подлинно моральной установки по отношению к системе (и таким образом рассмотрение ее как личности) в логическом отношении — другого порядка. Моральность опирается на интенциональность, но не тождественна ей.

Деннет считает, что много путаницы возникает из-за смешения морального с интенциональным. Помимо трех вышеназванных установок Деннет выделяет четвертую установку, назвав ее *личностной установкой* (personal stance). Ее необходимым условием является наличие интенциональной установки, она достигается над интенциональной установкой, хотя и не тож-

дественна ей. (В то время как интенциональная установка не предполагает никакой иной, находящегося ниже ее установки). При поверхностном рассмотрении личностная установка кажется простым присоединением морального обязательства к интенциональному. И кажется, что здесь воспроизводится позиция «присоединения» У.Селларса. Однако это не так. Мы можем находиться в интенциональном, но не в моральном отношении с компьютером.

Некоторые авторы вкладывают в интенциональное «человеческое», «эмоциональное», «заботливое», «коммуникативное», «интерактивное», а в механическое — «холодно рациональное», «расчетливое», «бездушное». По мнению Деннета, они представляют и то, и другое в ложном свете. Интенциональная установка игрока в шахматы по отношению к другому игроку (или охотника к его добыче) может быть сколь угодно рационально холодной и расчетливой, и, наоборот, кто-то может испытывать к его автомобилю море сантиментов. «Этический вывод, который может быть извлечен из различия установки, состоит не в том, что интенциональная установка есть некая моральная установка, а в том, что она является предусловием любой моральной установки и отсюда, если в силу какого-нибудь триумфа механицизма она подвергается риску, вместе с ней подвергается риску и понятие моральной ответственности»<sup>9</sup>.

Отличительным признаком интенциональной установки является не существование метафизически личностного и не интеракция «лицом к лицу», и не просто рациональное или моральное отношение, а предположение о *разумности* системы. «Мы не просто разумно рассуждаем относительно того, что будут делать интенциональные системы, мы разумно рассуждаем о том, как они будут разумно рассуждать»<sup>10</sup>. Для предсказания поведения это важнее, нежели накопленные факты опыта обращения с этой системой и индуктивные подсказки о возможных ее действиях.

Какой же вывод из всего сказанного Деннетом можно сделать в отношении человеческого поведения? Что человеческие существа, будучи конечными механицистическими системами, не являются в конце концов рациональными? Или что факт рациональности людей показывает неустранимость terra incognita или существование бесконечного, не-механического сознания, остающегося вне досягаемости психологов и физиологов? Ни первый, ни второй вывод Деннета не устраивает. Есть доля истины в заявлениях авторов, полагающих, что *любая* система, которая может быть объяснена механически — какой бы она ни была —

должна быть в широком смысле тропической. Это может создавать иллюзию, что механическое и интенциональное объяснение не могут сосуществовать. Однако единственный вывод, следующий из этого общего тезиса о конечной механистической организации человека, состоял бы в том, что телесная организация человека тогда должна быть несовершенно рациональной в том смысле, что она не может иметь такой дизайн, который гарантировал бы рациональные реакции на все случайности окружающих условий и контр-интуитивные предположения.

Когда говорят о гегемонии механистического объяснения над интенциональным объяснением, говорит Деннет, ее неверно описывают, предполагая, что всякий раз при подтверждении механистического объяснения происходит вытеснение интенционального. Скорее всего дело обстоит так, что механистические предсказания, избегая любые посылки о рациональности исследуемых систем, могут опровергать интенциональные предсказания в случае, когда у какой-либо системы оказывается дефицит рациональности в ее реакциях или в результате слабости ее «дизайна», или в результате физически предсказываемого разрушения. Предсказания провалов оказываются в принципе вне возможностей интенционального объяснения, в то время как эти провалы в принципе предсказуемы с механической точки зрения, при условии, что они не являются результатом подлинно случайных событий<sup>11</sup>.

### Действия, манипуляция и ответственность

Принято считать, что мы ответственны только за события, являющиеся следствиями наших интенциональных *действий*, и за результаты, которые можно было предвидеть. Много написано о различении действий от простых событийных обстоятельств. Осуществление действий, пишет Деннет, является исключительной привилегией рациональных существ, личностей, поэтому утверждение о том, что имеет место действие основывается не на исследовании предшествующих ему каузальных факторов, а путем наблюдения, применим ли в данном контексте определенный вид разговора *о разумных основаниях* для действия. Исходя из этой констатации, мы исключаем нездоровых людей, с которыми невозможно вести разумный разговор; мы также исключаем воздействие физических форс-мажорных факторов, против которых разум бессилен, являются ли эти факторы внешними (стечение обстоятельств) или внутренними (боль, заставившая меня закричать).

Установление разумного основания для действия имеет место тогда, когда против этого основания можно выдвинуть возражение. Разумное основание можно оспаривать с некоторой надеждой на успех, но оспаривать каузальную цепь событий, приведшую к тому или иному действию, невозможно. Нельзя, например, спорить с тем, кто потерял слух, чтобы слышать. Полезное различие между приведением разумных оснований для действий и приведением причин для действий тем не менее, говорит Деннет, часто является источником еще одной вводящей в заблуждение интуиции относительно предполагаемого антагонизма между механизмом и ответственностью. Считается, что презентация аргументов не может влиять на цепь причин. Однако презентации аргументов имеет все виды влияния на каузальную среду: они приводят в движение волны воздуха, являются причиной вибраций слуховых перепонки и оказывают трудно идентифицируемые, но важные воздействия на мозг слушателей. Поэтому хотя аргументативная деятельность может и не иметь зримого эффекта на траекторию полета пушечного ядра или, что нам ближе, на автоматическую нервную систему, дизайн перцептивной системы таков, что он сенситивен к видам трансмиссии энергии, которая должна иметь место для того, чтобы аргумент был коммуникативен.

Много концептуальных загадок в старой проблеме механизма и ответственности возникает в связи с распространением новых форм *манипуляцией людьми*. Случаи манипуляции, считает Деннет, всегда требуют конкретного анализа: есть простые и сложные, подлинные и мнимые случаи манипуляции. Научные фантасты любят обыгрывать идею о вторжении нейрохирурга в мозг и его «переписке» с целью внедрения в него отсутствовавшие до этого верования или желания<sup>12</sup>. У этой темы есть интересные вариации, далеко не все из которых являются фантастическими. Например, сумасшедший ученый мог бы хорошо изучить конституцию человека (или программу) и, исходя из установки дизайнера, обнаружить, что определенные вводы информации в состоянии репрограммировать человека, безотносительно для его рационального поведения. Скажем, заставить верить, что Мао является Богом. На практике бывают случаи «отмыкания» сознания личности в гипнозе и случаи «промывки мозгов», поэтому вопрос об ответственности здесь не является академическим. Некоторые формы психотерапии с применением препаратов тоже подпадают под эту рубрику. Тем не менее,

если воздействием на мозг человека приводят к верованию, что Мао является Богом, возникает много загадок и неясностей, связанных с ответственностью.

Некоторые философы полагают, что если введением электрода в мозг мы причинно (механически) заставили человека верить, что он — Наполеон, это снимает с него ответственность за последующие действия. Деннету такой вывод не кажется очевидным. Получается, что если обычный легковверный человек начинает верить в какую-то абсурдность, ему не прощают действия, совершаемые в соответствии с этой абсурдностью, а индуцированное с помощью электрода верование (оно может быть истинным) делает его безответственным. Предположим, что благонамеренный нейрохирург имплантирует в головы особо опасных преступников верование, что наилучшей для них формой поведения является честность; должны ли мы, учитывая механическое (не-рациональное) воздействие хирурга, лишать этих людей статуса ответственных агентов в обществе? «Мне представляется, — говорит Деннет, — что не-рациональность не есть то, что должно приписываться *содержанию* верований агента, но каким то образом манере, в какой ему верится в них или способу, каким они приобретаются»<sup>13</sup>. Введение злого или доброго манипулятора здесь ничего не проясняет. Если мы допустим, что наличие только одного не-рационально индуцированного верования освобождает человека от ответственности, и если абсурдность или приемлемость верования не зависят от того, приобретены ли они рационально или не-рационально, представляется, говорит Деннет, что мы никогда не будем уверены, является ли человек ответственным за его действия.

Имея это в виду, следует пересмотреть случай с преступниками, совершившими тяжкие преступления и подвергнувшимся хирургическому вмешательству с целью личного выздоровления. Предположим, что все они стали абсолютно честными. Являются ли они в этом случае ответственными гражданами или просто зомби? Если работа хирурга была достаточно тонкой и их рациональность не повреждена, а скорее улучшилась, их скорее всего следует признать ответственными. Однако в этих случаях хирург будет имплантировать не столько верование, сколько внушение и устранять барьеры предрассудков таким образом, чтобы внушение было таковым, чтобы в него верили при условии наличия соответствующих видов доказательной и разумной поддержки.

Вывод Деннета таков: нельзя напрямую имплантировать верование, ибо оно относится к тому, что должно быть *одобрено* агентом (путем включения или исключения) на основе его разумного рассуждения и приспособления ко всем остальным его верованиям. «Можно создать зомби либо хирургически, либо при помощи промывки мозгов, можно было бы даже внедрить в человека большую систему ложных верований, но если все это проделать, их настойчивое присутствие именно как *верований* будет зависеть не от крепости каких-нибудь хирургических швов, а от их способности выиграть соревнование в конфликтующих претензиях на доказательное раскрытие собственных интенций»<sup>14</sup>. То же самое можно сказать о желаниях и интенциях. Все зависит от того, насколько они встраиваются в систему рациональных верований личности и логически релевантных соображений и насколько они соответствуют очевидностям.

Рассмотрев ряд реальных и виртуальных случаев с вторжением механистических факторов в рассуждающую деятельность индивида, Деннет приходит к выводу, что все они свидетельствуют против предположения о существовании непреодолимого антагонизма между интенциональными и механическими объяснениями. «Интенциональная установка по отношению к человеческим существам, являющаяся предварительным условием любого приписывания кому-либо ответственности, может сосуществовать с механистическим объяснением их движений»<sup>15</sup>. Тем не менее Деннет не исключает возможность принятия механистической (объективистской) установки по отношению к человеческим телам и их движениям. Поэтому остается без ответа важный вопрос: можно ли полностью отбросить интенциональную установку — концептуальные области морали, агентов и ответственности — и принять чисто механистическое мировоззрение, или эту альтернативу следует исключить по логическим и концептуальным основаниям?

П.Стросон, С.Хемпшайр, У.Селларс в общем и целом сходятся в выводе о логической невозможности рассмотрения нас самих исключительного объективистским (механицистским) способом. Утверждение об элиминированности интенционального подразумевает существование по меньшей мере еще одной личности, к которой адресуются это утверждение, даже если адресатом являемся мы сами. По отношению к самому себе объективистская позиция по логическим соображениям не может быть единственным видом позиции, которую следует принять.

Тем не менее Деннет советует проявлять осторожность всякий раз, когда высказывается претензия на доказательство того, что что-то не может быть. Из того, что по отношению человеческим существам всеохватывающая механицистская теория не может быть истинной, вовсе не следует, что механицистская объективистская методология к ним неприменима, поскольку несовместимости между интенциональным и механицистским объяснениями не существует. Из этого также не следует, что мы всегда будем характеризовать некоторые вещи интенционально ибо «все мы можем в следующую неделю превратиться в зомби или каким-то иным путем человеческий вид может лишиться способности к коммуникации и рациональности»<sup>16</sup>. Все, что имеет место, это — будучи *личностями* мы не можем совершенно элиминировать интенциональную установку.

Со времен Ламетри одна из опасностей, маячащая на горизонте механицизма — фатализм. По Деннету, она преодолима, учитывая неопределенность и непредсказуемость как физического мира, так и действий личностей. Будучи интенциональными системами, мы наделены эпистемическим горизонтом, делающим собственное будущее как интенциональной системы недетерминированным. В этой связи он апеллирует к известной статье К.Поппера «Индетерминизм в квантовой физике и классической физике»<sup>17</sup>, в которой тот защищает тезис о принципиальной невозможности исключения индетерминизма и одновременно о возможности его объективистского объяснения. Аргумент Деннета в пользу непредсказуемости личностного поведения таков: «Это происходит потому что ни одна информационная система не может содержать в себе полную и истинную репрезентацию самой себя (выражена ли эта репрезентация в терминах физической установки или в какой-либо иной). Отсюда я не могу даже в принципе иметь все данные, исходя из которых в состоянии предсказать свое будущее (исходя из любой установки) ...И именно в силу того, что я должен рассматривать себя как личность и как полноправную интенциональную систему, полной биографии моего будущего, которую по праву я должен был бы принять, не существует»<sup>18</sup>.

И тем не менее, замечает Деннет, все это еще не является веским доказательством невозможности полной деперсонализации в будущем. Если успехи механицистского объяснения человеческого поведения сами по себе не лишают нас ответственности, они делают ее более прагматичной. Еще сравнительно

недавно единственным эффективным способом заставить людей делать что-либо в соответствии с вашими желаниями было обращение с ними как личностями. Людям могли угрожать, мучить их, ложно информировать, давать взятки, но все это по меньшей мере были формы контроля и принуждения, эксплуатировавшие рациональность. Попытки применить установку дизайнера или физическую установку не предпринимались прежде всего потому, что казалось маловероятным получить полезные поведенческие результаты. Вторжение в жизнь таких вещей как промывка мозгов, действующая на подсознание реклама (все они относятся к установке дизайнера) и более прямое физическое вмешательство в мозг с использованием лекарств и хирургических операций, впервые сделали по-настоящему актуальной задачу **выбора установки**. В этой сфере многие моральные вопросы легко разрешаются, если рассматривать их под рубрикой — «рассмотрение личностей как менее чем личностей во имя их собственного блага»<sup>19</sup>. А что если массовый гипноз отобьет у людей желание курить? Или заставит людей отказаться от убийств? Или если в результате лоботомии страдающий человек превратится в удовлетворенную собой личность? Одним словом, делает вывод Деннет, вопрос о том наносят ли или не наносят механические воздействия ущерб рациональности и подрывают ли они моральную ответственность должен решаться конкретно. Ибо на самом деле в этой сфере больше вопросов, чем ответов.

\* \* \*

Какие выводы можно сделать из содержания работы Деннета «Механицизм и ответственность»? Следует сказать, что многие обсуждаемые им идеи высказывались самыми разными авторами и его собственный идейный вклад, по его же признанию, состоит в придании более приемлемой формы существующему эклектизму, поскольку, пишет он, «мой аргумент дает более фундаментальное и унифицированное основание для этих по-разному выраженных открытий, касающихся отношения между ответственностью и механицизмом»<sup>20</sup>.

Достижение фундированности и унификации Деннет связывает прежде всего с применением его теории установок: физической, дизайнера и интенциональной. Собственно говоря, работа представляет собой дальнейшее **развитие теории установок** с точки зрения их взаимоотношения и применительно к объясне-

нию **поведения** систем — как личностных, так и не-личностных. Еще точнее, она является развитием его варианта *логического би-хевиоризма*, выдвигаемого в качестве альтернативы традиционному ментализму и концепциям метафизически личностного<sup>21</sup>. Важно иметь в виду, что сутью теории установок является не столько разработка объективистской методологии (в его терминологии «гетерофеноменологии»), сколько деконструкция картезианского образа сознания и всех связанных с ним представлений — о центральном положении самости, метафизически личностном, свободе воли и ответственности. То, что Деннет считает «сознанием» — это «отчеты», «суждения», «верования», рассуждения, т.е. только когнитивный аспект сознания, который может быть знаково оформлен, подчинен лингвистическим и логическим правилам и реализован в «программе» — человеческой или компьютерной. В нем нет места для «животных» аспектов, таких вещей как феноменальный опыт с его качественной чувственной окрашенностью, психологических состояния боли, страха и т.п.

Как мог заметить читатель, позиция Деннета в понимании ответственности в свете тенденции к расширению механицистского объяснения человека весьма *уклончива*. Оптимист, верящий в прогресс науки и философии, Деннет выглядит не очень уверенным, когда от него требуется однозначный ответ на вопрос: «возможна ли полная гегемония механицизма?» Эту уклончивость он объясняет тем, что слишком много вопросов все еще остается без ответа. Нам представляется что это связано с тем, что изобретая инструменты для низложения картезианского онтологического дуализма, он постоянно наталкивается на воспроизведение гносеологического дуализма используемых инструментов.

С одной стороны, он выступает и против усмотрения антагонизма между механицистским и целеполагающим (интенциональным) объяснениями, и против внешнего «присоединения» одного к другому. И в антагонизме, и в «присоединении» он видит угрозу единству знания — принципиально важному для него идеалу. Он определенно заявляет о *совместимости* и возможности взаимной плодотворной работы двух типов объяснения. Тот факт, что мы можем применять интенциональную установку по отношению к компьютерной машине, а механицистскую — к телесной организации людей, считает он, говорит об их взаимной вырубке, а не противостоянии. В настоящее время во всяком случае нет оснований говорить об исчерпанности интенциональной установки; в объяснении поведения систем у

нас нет других средств. Являясь предпочтительней в объяснении поведения, интенциональная установка не застрахована от сбоев и только в этих случаях мы прибегаем к установке дизайнера и физической установке. В наших силах производить ротацию установок, менять их по мере изменения наших планов и задач. С другой стороны, Деннет не исключает, что в будущем — «в какую-то следующую неделю» механицистское объяснение вытеснит интенциональное и, соответственно, мы будем рассматривать личностей «как меньше чем личностей во имя их собственного блага». Иначе говоря, физикализм Деннета, как и другие радикальные формы материализма, вполне возможно отнести к категории «обещающего материализма», верящего в возможность полного описания человека в физикалистских терминах, но относящего его в неопределенно далекое будущее.

Важно иметь в виду, что в рамках общей физикалистской парадигмы Деннета только первые две установки — установка дизайнера и физическая установка — наделены *онтологическим* статусом. Интенциональная установка не имеет его, она *нормативна*, есть дело *решения и выбора, а не открытия*, как первые две; она зависит от правил нашей социолингвистической практики. То же самое относится к личностной и моральной установкам. Для понимания их природы принципиально важно что все они — *прагматические установки*. Критерием принятия или непринятия интенциональной установки является успех в предсказании и контроле поведения без апелляции к тому, реальны ли имеющиеся у объекта верования и интенции. Что касается механицистских установок (физической и дизайнера), то здесь дело обстоит по-другому. Реальность нейрофизиологических процессов (или электронов) мы открываем, а не выбираем. Тогда получается, что установки Деннета не равноценны и можно сказать, что вместо онтологического дуализма он воспроизводит дуализм объяснительных стратегий.

Конечно, если последовательно придерживаться инструментализма, то между установками нет ни антагонизма, ни дуализма. Бихевиоризм Деннета — это гносеологическая позиция *интерпретивизма*, являющаяся подходящей почвой для примирения самых различных установок, ибо все зависит в конце концов от наших способов понимания и репрезентации объектов. Если же придерживаться реализма, — а Деннет претендует на это, — то они есть. Когда он говорит о нереальности верований и ре-

альности электронов, он по сути воспроизводит тот же самый антагонизм механицистского и целеполагающего объяснений, который он хотел преодолеть.

Различие в статусах установок должно детерминировать движение Деннета в сторону признания гегемонии механицистского объяснения. Однако это решение Деннет оговаривает множеством условий с тем, чтобы доказать нужность интенционального. Во всяком случае на сегодняшний день механицистское объяснение нереалистично ни в отношении личностей, ни в отношении компьютеров. Оно и нежелательно, ибо ставит под вопрос рациональность нашего телесной организации. Напомним, что согласно Деннету, посылкой интенциональной установки является приписывание поведенческой системе рациональности, посылкой физической установки и установки дизайнера является не-рациональность объекта, хотя и не иррациональность. Гегемония механицистского объяснения означала бы наш отказ рассматривать нас самих как существ, имеющих рациональный дизайн.

Как видно из текста, Деннет в отличие от других авторов не отождествляет интенциональность с личностным и моральным, а тем более не ищет оснований для последних ни в каузальных событиях, ни в «метафизически личностном». Интенциональное является предварительным условием личностного и морального. Личностная или моральная установка надстраиваются над интенциональным и по своему значению уже понятия интенционального. Различение более широкого понятия «интенционального» и более узкого понятия «морально-личностного» нужно Деннету для того, чтобы, с одной стороны, ввести поведение компьютера в сферу действия интенциональной установки, а с другой стороны, вывести его из сферы личностной установки, т.е. моральности и ответственности. Мы можем вести умные беседы с роботом, но все же не рекомендуется включать его в наше сообщество и возлагать на него ответственность за плохие поступки. Однако при таком различении получается, что мы применяем два разных варианта рациональности: один, когда имеем дело с поведением компьютера, другой, когда имеем дело с поведением людей: первый будет рациональностью без ответственности, второй — рациональностью с ответственностью. Иначе говоря, мы постулируем дуализм рациональности. С точки зрения Деннета, было бы логичнее распространить и на человека, и на робота единые принципы рациональности и приписать роботу свойства личностного, моральности и ответственности. На такой

радикальный шаг Деннет не идет, но он логически вытекает из его рассуждений. Одним словом, борьба Деннета против картезианского дуализма с позиции физикалистского монизма имеет постоянное следствие: дуализм, устранный в одном месте, возрождается в другом.

В заключение мы хотели бы несколько слов сказать о методе Деннета. Как и авторы, с которыми он полемизирует, Деннет не склонен рассматривать проблему механицизма и ответственности на «высоком» метафизическом уровне и пользоваться морально-гуманистической риторикой. Его метод — приведение контрпримеров против сформулированных другими авторами тезисов и подкрепляющих их примеров. Нельзя не признать, что этот метод весьма эффективен. Он помогает на конкретных примерах яснее увидеть ложные представления о самих себе и одновременно демонстрирует концептуальные загадки и неясности, возникающие при рассмотрении той или иной проблемы в разных, в том числе и виртуальных, контекстах. Умение приводить примеры — это, безусловно, конек Деннета, помогающий ему успешно справляться с оппонентами. Однако у метода Деннета есть свои недостатки. Приведение примеров и контрпримеров без ясных и четких формулировок и, что самое главное, без выхода на метафилософские обобщения оставляет ощущение философской незавершенности.

## Примечания

- <sup>1</sup> Философия физикализма — это не философия физики, а одно из течений аналитической философии, решающего проблему сознание-тело в рамках физикалистской парадигмы («все есть физическое», «все подчинено физическим законам»).
- <sup>2</sup> См.: Юлина Н.С. Проблема человека в философии физикализма // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986. С. 133–159. О позиции П.Черчленда см.: Юлина Н.С. Очерки по философии в США. XX век. М., 1999. С. 180–197.
- <sup>3</sup> Sellars W. Science, Perception and Reality. L., 1963, P. 40, P. 21; Sellars W. Fatalism and Determinism // Freedom and Determinism. Ed. by K.Lerer, N.Y., 1966. P. 145.
- <sup>4</sup> Dennett D. Mechanism and Responsibility // Dennett D. Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology. Ch. 12, Cambridge (Mass.), L., 1986.
- <sup>5</sup> Hoppers J. What Means this Freedom? // Determinism and Freedom in the Age of Modern Science. Ed by S.Hook, N.Y., 1958. P. 133; Malcolm N. The Conceivability of Mechanism // Philosophical Review, LXXVII, 1968, P. 51. Цит. по: Dennett D. Brainstorms, P. 234.
- <sup>6</sup> Dennett D. Brainstorms. P. 244.
- <sup>7</sup> MacKey A. The Use of Behavioral Language to Refer to Mechanical Processes // British Journal of Philosophical Science, XIII, 1962, P. 89–103; Strawson P.F. Freedom and Resentment // Studies in the Philosophy of Thought and Action. Ed by Strawson P.F. Oxford, 1968. P. 79. Цит. по: Dennett D. Brainstorms. P. 239.
- <sup>8</sup> MacKey A. Op cit. P. 102; Цит. по: Dennett D. Brainstorms. P. 240.
- <sup>9</sup> Dennett D. Brainstorms. P. 242–243.
- <sup>10</sup> Ibid. P. 243.
- <sup>11</sup> Ibid. P. 246.
- <sup>12</sup> Ibid. P. 249.
- <sup>13</sup> Ibidem.
- <sup>14</sup> Ibid. P. 253.
- <sup>15</sup> Ibidem.
- <sup>16</sup> Ibid. P. 254.
- <sup>17</sup> Popper K. Indeterminism in Quantum Physics and Classical Physics // British Journal of the Philosophy of Science. 1950.
- <sup>18</sup> Dennet D. Brainstorms. P. 254–255.
- <sup>19</sup> Ibid. P. 255.
- <sup>20</sup> Ibid. P. 234.
- <sup>21</sup> См. об этом.: Деннет Д. Условия личностного // История философии. № 5. М., 2000. С. 199–223.

## ПУБЛИКАЦИИ

*Чарльз Тейлор*

### **Философия и ее история**

Время от времени в философии наблюдаются попытки отринуть прошлое и прийти к современному пониманию вещей, избавившись заодно от груза прежних ошибок и иллюзий. Освобождение мысли от тяжести оков сопряжено с изрядной отвагой — и это естественно, поскольку мы привыкли к комфортному пребыванию в плену у прошлого — более того, оно устраивает нас; но в то же время и побуждает к действию.

Ярчайший из примеров подобного рода — научный прорыв, совершенный Галилеем. Ученые-обществоведы и психологи нередко предрекают нечто подобное, или убеждают в его неизбежности. В последний раз это случилось почти полстолетия назад, когда ветры философии принесли к нам волну логического позитивизма. Как теория он сразу занял оборонительную позицию и с тех пор неизменно отступает. При этом *привычка* (курсив. — *Ч.Т.*) рассматривать философию как некое упражнение, выполняющееся и на совершенно современном материале, не только сохранилась, но и поныне широко распространена. Писателей прошлого читают, но все написанное ими воспринимается исключительно с современных позиций. Они заслужили свое право на участие в диалоге, поскольку сумели доброту сформулировать то или иное положение, заслуживающее права быть выслушанным. Их труды изучаются не как первоисточники, но как вневременные ресурсы.

Противоположный взгляд на природу философии наиболее убедительно сформулирован Гегелем. Философия и философия истории — единое целое, и невозможно философствовать, не занимаясь историей философии. Иначе говоря, для правильно-

го понимания философских проблем и предметов обсуждения необходимо ясное понимание их генезиса, происхождения. Не разделяя в полной мере позицию Гегеля, я хотел бы здесь поддержать именно такую точку зрения, и главное — показать, как присущая философии историчность дает возможность глубже познать истину о человеческой жизни и обществе, из которых, как мне представляется, следуют определенные выводы о достоверности и обосновании в философии.

Прежде всего позвольте вновь представить дело с исторических позиций. Философия как вид деятельности включает в себя в числе прочего возможность высветить альтернативу, сделать ее более очевидной, тем или иным образом обосновать наши действия, мысли, надежды, предположения. В значительной мере философствование заключается также в формулировании того, что не было сформулировано ранее.

Один из способов сформировать историческое представление о философии — это и попытка доказать, что удачное формулирование обычно требует возобновления прежних, утраченных формулировок. Проще говоря, отчасти повторное описание требуется для того, чтобы оказаться в более выгодном положении при подтверждении того факта, что мы нуждаемся в возобновлении прежних формулировок, и прежде всего необходимых для отчета в происхождении наших нынешних мыслей, убеждений, предположений и действий.

Приведу несколько примеров. Разумеется, они не бесспорны, но неплохо иллюстрируют мою позицию. Прежде всего рассмотрим ряд положений, подвергающихся сегодня наиболее острым (и справедливым) атакам, которые я обозначил бы как эпистемологическую модель. Определяющее ее понятие заключается в том, что наше представление о мире, и в его организованной, систематизированной форме, — науке, — и в более вольных формах обыденного сознания, следует понимать в свете формирующихся у нас представлений — будь то возникающие в сознании идеи, различные состояния мозга, принимаемые нами решения, или нечто из «внешней» реальности. То есть, мы можем формировать представление друг о друге и взаимопонимание в соответствии с одной типовой моделью и потому способны выяснить, например, как я понимаю ваше объяснение, данное в терминах *теории*, сформировавшейся у меня относительно вас и того, о чем вы говорите. В качестве наиболее яркого примера приверженности эпистемологической модели немедленно вспоминается имя Куайна.

Критикам упомянутой модели кажется очевидным: ее сторонники столь невосприимчивы к возможным возражениям, что не понимают, куда вы клоните, подвергая сомнению их уверенность, что взаимопонимание в беседе между нами может быть достигнуто в терминах тех *теорий*, которых каждый из нас придерживается в отношении другого. Это происходит из-за непонимания ими того, что вообще может представлять собой альтернатива данной эпистемологической модели. Таков ответ осмелившимся возразить, тем, для кого настоятельная необходимость некоего повторного описания является очевидной. Это показало бы, что эпистемологическая модель — скорее один из нескольких возможных вариантов, а не единственно возможное представление о сознании-в-мире.

Те, кому удалось дать подобное новое истолкование, обращались за помощью к истории, как Гегель, Хайдеггер, Мерло-Понти. Действительно, их повторные описания содержали уточняющие формулировки, лежащие в основе эпистемологической модели. В особенности это относится к поправкам и новым интерпретациям Декарта и Канта, сыгравших заметную роль в этой критике. Мне могут возразить, что это не так. Ведь критиками выступали профессора философии, известные в Германии и Франции своей пресловутой профессиональной деформацией, которая делала их весьма зависимыми при подаче и новой трактовке канонических текстов. Оппоненты скажут, что могло быть и по-другому.

Решительно не согласен с такой точкой зрения. Не думаю, что в этом вопросе можно полагаться на историю, поскольку здесь имеет место некоторая забывчивость. С позиции критика, эпистемолог, как правило, ограничен рамками своей модели, так как не в состоянии разглядеть возможную альтернативу. Однако он в меньшей мере убежден в этом, нежели отцы-основатели данной модели. На самом деле, они могли считать любой иной конструкт знания путаным и непоследовательным и полагать, что всякий *должен* принять их точку зрения, — именно так выглядит позиция Декарта. Одним из поразительных фактов, свидетельствующих о состоянии интеллектуального ландшафта, по которому ему пришлось пройти, было то, что изначально совершенно иная аристотелевская схоластическая модель знания прогрессивно не понималась в эпоху Ренессанса и все более истолковывалась как репрезентативная теория<sup>1</sup>.

Тем не менее, основное различие между Декартом и Куайном состоит в том, что первый догматично верил в последовательность своего конструкта. Он самостоятельно пришел к этому выводу путем творческого обновления описания, лежащего, по моему убеждению, в основе философии.

Утверждая это, ни в коей мере не хочу умалить роль новаторства Куайна, стоявшего у истоков некоторых поразительных обновленных описаний, к примеру, открывшего путь к «натурализованной» эпистемологии. Но все они жестко встроены в эпистемологическую модель, тогда как обновленные описания Декарта являются основой этой модели. Вариант Куайна устраивает нас в том случае, если модель не вызывает никаких вопросов. Но если мы хотим возразить — тут придется вспомнить Декарта.

Иными словами, если кто-то хочет вырваться из эпистемологического плена и видеть в данной модели не только контурную карту того, что происходит с сознанием-в-мире, но получить возможность выбора — первым шагом на пути к достижению этой цели может быть только хорошо обоснованное обновленное описание. А прийти к нему возможно только вернувшись к изначальным формулировкам.

Но даже этого еще недостаточно. Если нам нужна реальная альтернатива данной модели — мы снова не можем принять формулировку Декарта как окончательную. Необходимо продолжить обновление формулировок, и это будет справедливо по отношению к тем альтернативам, которые Декарт считал издержками истории (в первую очередь точку зрения Аристотеля)<sup>2</sup>. Однако взгляды Аристотеля следует вспомнить не только из-за искажений периода позднего Ренессанса, сделавших их легкой добычей набирающего силу эпистемологического подхода, а потому, что лишь придерживаясь такой точки зрения можно считать картезианский демарш настоящей альтернативой, а не одной из них; для самого же Декарта это единственный способ видения. Если вы хотите вернуться к решенному им вопросу, отчасти возродив его формулировки (то есть повторите его шаги на пути к ним) — вам придется заново интерпретировать их. Это означает необходимость продолжать поиск, отсылающий еще дальше в историю — в данном случае, к Аристотелю и Фоме Аквинскому.

Совершенно очевидно: если вы возвращаетесь к Декарту, пытаетесь выбраться из тисков эпистемологической модели, — использование его собственных суждений оказывается невоз-

можным, предстоит дать новую интерпретацию творческой деструкции прошлого Декартом, то есть вернуться к прошлому. Но возвращаться к Декарту невозможно, не возвращаясь и к Аристотелю. Не знаю, убедил ли я вас в *необходимости* возвращения к Декарту? Достаточно ли веские основания привел для того, чтобы вы сочли *этот* путь *тем самым* путем? Почему так сложно понять и разъяснить совершенно современные причины того, что заставляет эпистемологов придерживаться своей модели и при этом указывать на столь же современные альтернативы, не обращаясь к прошлому? Не происходит ли это отчасти оттого, что Хайдеггер и Мерло-Понти, к примеру, поступали так же? Так, знаменитый хайдеггеровский анализ бытия-в-мире предполагает альтернативный конструкт сознания-в-мире (да простит мне Хайдеггер это выражение), с виду весьма невинный.

Необходимость генетической оценки в данном случае диктуется природой забывчивости. Каким образом эпистемологическая модель проходит путь от вершины творческого обновленного описания до банальной истины, на которую жалко слов? Чем обусловлено забывание? Все это приходит в голову, поскольку данная модель служит стержнем большого числа практик, внутри которых мы размышляем, действуем и вступаем в контакт с окружающим миром. В отдельных случаях она оказывается включена в наши действия в области естественных наук, технологий, по меньшей мере, некоторых магистральных направлений, на которых построена наша политическая (атомистическая) жизнь. Кроме того, это касается способов лечения, управления, принципов общественной организации людей и других слишком многочисленных для перечисления сфер. Вне сомнения, модель способна помочь принятию решений, поскольку способствует организации нашей жизни, в значительной степени делает ее осмысленной, и альтернативу этому трудно представить.

В том, как все переменялось, есть некая ирония: может ли сегодняшний читатель всерьез принимать совет Декарта размышлять над Медитациями, причем, тратить на это целые месяцы; как же нелегко было разрушить систему прежних взглядов и постичь истину дуализма. Сегодня у философов сходных со мной взглядов уходят годы, чтобы убедить студентов (и десятилетия, чтобы убедить коллег) признать альтернативу. Картезианский же дуализм понятен новичкам буквально с первого дня. Мысль о том, что выбирать можно лишь между двумя жизнеспособными идеями — Гоббса и Декарта, — поддерживается многими и

встречается с пониманием даже среди ее яростных противников. Ее сила для них столь же очевидна, как и потребность ее опровергнуть. В 1640-х годах ситуация была иной.

При попытке отыскать причины столь неравномерного распределения бремени доказательств во времени возникает вопрос: почему одним взглядам приходится завоевывать доверие, другие требуют переписывания заново, а третьи, так сказать, изначально достоверны? Ответ следует искать в практической сфере — в научной, технологической, прикладной деятельности, а также в природе организующих их принципов. Они никогда не бывают монолитны, но внутри данного общества в определенный отрезок времени доминирующие интерпретации и традиции могут быть настолько связаны с определенной моделью, что это выглядит логично для всех его составляющих. Полагаю, именно так обстоит дело с эпистемологической моделью (и напрямую, и через ее связь с важнейшими современными представлениями личности, ее свободы и достоинства).

Но коль скоро дело обстоит именно так — невозможно освободиться от модели, просто предъявив ей альтернативу. Мы должны отказаться от сложившихся представлений как единственно правильных, но для этого придется принять новую установку относительно наших традиций. Вместо того, чтобы жить в них и безоговорочно принимать вещи такими, как они есть, необходимо понять, как они стали такими, как включились в данную систему взглядов. Иными словами, чтобы разрушить забвение, мы должны уяснить для самих себя, как вышло, что картина решительно изменилась: от статуса открытия она понизилась до неартикулированного положения, не стоящего упоминания. Это подразумевает необходимость как генетической оценки, так и возрождения формулировок, с помощью которых и произошло включение в традицию. Чтобы освободиться от бытующего представления как единственно возможного, мы должны вернуться к истокам. Вот почему философия неизбежно исторична.

Я пытался разъяснить этот тезис на примере эпистемологической модели, но можно найти и другие. Так, можно было упомянуть атомистическую теорию или теории прав личности, давшие начало многим современным общественным и политическим теориям (вспомним Нозика и Ролса). Но мы понимаем, что освобождаясь от бремени доминировавших воззрений, должны вернуться к Канту и Локку. Нам следует вернуться к прежним

ясным формулировкам, не опирающимся на традиции, создающие видимость банальных и беспроblemных представлений. В качестве примера упомяну одну из них, дословно гласящую, что без массового возвращения к прежним формулировкам многие вещи перестанут быть достойными упоминания.

Но восстановление историчности — не единственная причина стремления освободиться от некоторых представлений. Здесь важно добавить, что прошлое необходимо понять даже если хочется просто разбить оковы и обрести свободу. Ведь свобода — не единственная из возможных целей. Может оказаться, что мы движемся к прежним формулировкам ради *воссоздания* некоего представления или традиции (имеется в виду, для информации). Это одна из причин возврата к парадигме формулировок гражданской гуманистической традиции. Порою мы пытаемся, не отвергая прежних формулировок и не воспроизводя их дословно, найти новые, ясные и в духе времени формулировки некой традиционной доктрины, что требует постоянного возврата назад. Для пояснения этой мысли в общих чертах коснусь вопроса о признанных практиках и их формулировках.

## II

Полагаю, нам легче будет понять данный тип философского исследования и то, каким способом оно направляет нас назад к истокам, если мы разместим его в контексте формулировок нашей практики, которая, в свою очередь, обычно помещается в исторический контекст.

Суть контекста, о котором идет речь, заключается в том, что магистральный путь — я готов спорить, что это *именно он*, — где мы познаем и отмечаем важные для нас в гуманистическом смысле вещи, — проходит через то, что называют общественными практиками. В целом под ними я подразумеваю следующее: способы нашего обычного поведения перед/по отношению друг к другу, что (а) включает в себя некое взаимопонимание между нами и (б) позволяет различать хорошее/плохое и приемлемое/неприемлемое.

Общественные практики могут быть в значительной мере неартикулированы. Это не означает, что мы осуществляем их без использования языка. Практически нельзя вообразить себе такую практику, которая обходилась бы без того или иного вербального обмена. Я, скорее, имею в виду, что и понятие добра,

и ценности, составляющие суть и цель данной практики, могут не быть сформулированы [в словах]. Вовлеченным в практику людям необходимо иметь определенное понимание добра или цели, и оно проявляется в том, что именно они называют «неправильным» при отступлении от нормы (или «правильным», если все идет должным образом). При этом у них может не быть возможности *выразить словами*, в чем же добро состоит.

Так, практикующие некоторые виды искусства — будь то игра на гитаре, фламенко, или философия — могут высказывать определенные суждения о совершенстве, артикулируя, или не артикулируя, в чем совершенство состоит. Наиболее вероятно, что это происходит в последнем случае — ведь философы просто обречены на формулирование. Это менее вероятно в первом — ведь можно просто поклониться в ответ на аплодисменты или найти иную формы выражения признания (с помощью подражания и т.д.). У них может даже не быть слов для выражения разных видов совершенств. Но и в этом случае возможны значительные различия. Один познает традиции на практике, другой — самостоятельно изучая *sante jondo*; третий узнает о них от своего учителя. Традиция либо непременно включает в себя все эти различия, либо она не является таковой. Понятие же нормы как таковой здесь весьма размыто.

Возьмем для примера джентльмена. Или мачо, который кажется ему противоположностью. И в том и другом случае может наблюдаться крайне малая артикуляция норм, что как следует вести и чувствовать себя для того, чтобы быть «джентльменом» или «мачо». Но это будет осуществлено посредством того, как мы ведем себя по отношению друг к другу, к женщине. В значительной мере также в том, как человек проявляет себя по отношению к другим людям, как мы подаем себя в обществе. Тут особенно важен стиль. Все это — еще одна система практик, которым научаются, как и языку, от других, используя минимум формальной артикуляции. Действительно, признак подлинного джентльмена — жить по неписанным правилам. Тот, кто нуждается в разъяснении — не джентльмен.

Мы располагаем целым ворохом формулировок. На самой глубине бывают случаи, когда описывающие слова не используются вообще. Если можно так выразиться, мы живем как мачо целиком и полностью тем, как мы стоим, ходим, обращаемся к женщине и друг к другу. Это целиком несет в себе манера поведения и стиль. Если двигаться в этом ворохе в одну сторону —

мы попадем на тот край, где произносятся как четкие определения «мачо» и «джентльмен», так и более изощренные «галантный», «рубаха-парень» и т.д.; при этом и те, и другие еще недостаточно проговорены. Или же мы используем язык, в котором все «хорошо» и «плохо» имеют названия, однако формулировки, поясняющие, что именно делает эти понятия таковыми, также отсутствуют. Те традиции, смысл которых, и заложенные в них цели детально проговорены в философских терминах (включая упомянутую теорию), лежат на поверхности.

Таким образом, неартикулированная концовка этого ряда некоторым образом первична. То есть мы гораздо раньше и полнее постигаем суть вещей и включаемся в общество с помощью неартикулированных практик, чем посредством формулировок.

С онтогенетической точки зрения это понятно. Наш язык сам вплетен в контекст социальных практик, разговоров, вербального обмена, отдаваемых и получаемых приказов и т.д. — Только так мы и обучаемся языку. Мы, в частности, впервые научаемся понятиям, обозначающим добродетель, понятиям, обозначающим совершенства, вещам, достойным восхищения или порицания и т.д., — как раз применяя эти понятия к конкретным случаям в подобном общении.

Это значит, что первичное усвоение нами этих понятий — как бы мы впоследствии ни развивали наши собственные особые позиции, взгляды и объяснения — впервые возникает благодаря суждениям других людей, а затем наших собственных, в процессе общения, в котором мы обучаемся практикам. Даже словарный запас для более сложных формулировок мы обретаем в подобном научении практикам, когда, например, учимся размышлять о моральных проблемах, описывать их, изучать, используя вокабулярий науки, метафизики и т.д.

Все это помогает нам объяснять процесс, ранее названный мной «историческим забыванием». Определенная точка зрения, впервые завоеванная посредством героического усилия и сильнейшей артикуляции, становится основой широко распространенной общественной практики. Она может и в дальнейшем отражать жизнь общества, не противореча здравому смыслу, даже в случае, когда изначальные формулировки, и особенно инициировавшие их обстоятельства или стоящие за ними причины, могут широко отвергаться, и продолжают отстаиваться лишь специалистами. Но и они, опираясь на здравый смысл в современном им понимании, не всегда распознают важность ряда

прежних аргументов, ранее признанных в мире и имеющих совершенно иные обоснования. Похоже, подобное произошло с атомистическим эпистемолого-центристским взглядом, первопродомцем которого в XVII веке был Декарт.

Выступить против подобного мировоззрения означает остановить процесс забывания. Пока мы увлечены доставшимся нам «здравым смыслом», одно лишь выдвижение альтернативы неэффективно. Ведь если мы не знаем, противоречит ли это нашим традициям — нам придется четко обозначить их содержание для нейтрализации проявлений этого процесса. В ином случае мы остаемся в плену у силового поля здравого смысла, сводящего на нет все наши попытки принять критическую установку в отношении его основных положений. Это поле деформирует возможные альтернативы, придает им причудливый, непонятный вид. Во избежание этого нам приходится формулировать то, что еще не сказано.

Это помогает объяснить, почему процесс ре-артикуляции так часто обуславливает возврат к истории. Зачастую невозможно достичь *нового* эффективного результата до тех пор, пока заново не проартикулированы наши *нынешние* практики. Но это нередко зависит от перспективы того, что лучше, полнее и яснее было сформулировано в прошлом. Чтобы это выяснить, надо восстановить прежнюю формулировку, что может оказаться нелегко. Порой даже в тех случаях, когда формулировки мыслителей прошлого долгое время бережно сохраняются специалистами, бывает трудно понять причины такого подхода. Разумеется, чтобы возродить некую практику, недостаточно восстановить прежние формулировки. Только с точки зрения безумного идеалиста все нынешние практики выглядят чем-то вроде интерпретации более ранних понятных теорий. Но в данном примере все зависит не от столь диковинных претензий. Довольно того, что по какой-то причине *были закреплены* некоторые более ранние формулировки и в дальнейшем им был придан своего рода солидный статус парадигмы. Позднее, невзирая на социальные перемены, сдвиги, давление со стороны других факторов развития, неожиданный успех, изменения в общественной шкале, историческое забывание — все эти факторы сделают свое дело, и результат будет неутешительным для отцов-основателей. Но может случиться и так, что именно возврат к их формулировкам обусловит осмысление такого результата.

Иллюстрацией вышесказанного может служить то, что современное общество, основанное на объединении отдельных предпринимателей на договорных условиях, подготовило почву для развития технологического капитализма. Однако это развитие полностью изменило содержание практики. В настоящее время первоначальная теория не может восприниматься теми, кто воплощает ее в жизнь, так же, как их предшественниками; все подобные попытки приводят к неудачам и путанице. Вот почему существует крайняя нужда в обновлении формулировок.

Однако такое обновление требует прежде всего разобраться с начальной формулировкой. Дело не в том, что она в чем то верна сегодняшней реальности. Напротив, — ведь произошло немало изменений, связанных с ростом гигантских бюрократических межнациональных корпораций и современных структур государства. Но коль скоро реалии сегодняшнего дня возникли в результате поступательного движения и бурного развития общества, знающего о начальной модели, — ее воссоздание совершенно необходимо для понимания того, что происходит в настоящее время. Увы, в обществе сложилось ошибочное представление о собственных корнях, *именно с этим* у нас неблагополучно. Это усиливает необходимость достижения ясности в вопросе о происхождении, началах, если мы вообще стремимся понять, что такое общество.

Таким образом, современный капитализм находится в противофазе с системой, описанной и рекомендованной Адамом Смитом. Но именно потому важно понимать, о чем говорил Смит, поскольку (а) он сформулировал парадигму некоторых традиций и самосознания, способствовавших становлению капитализма на большей части земного шара, и (б) этот подход был, в свою очередь, подхвачен и помог разъяснить происходящие в мире процессы. Если бы А.Смит даже не написал в 1776 году свое «Исследование о природе и причинах богатства народов», это осталось бы чрезвычайно важным документом для сегодняшнего чтения, по причине (а); но мы находим его исключительно важным и с точки зрения (б).

Все это вовсе *не* означает, что Смит создал для нас теорию современного капитализма. Те, кто так считает, вероятно, не в себе, сколько бы Нобелевских премий они ни получили и какими большими государствами бы ни руководили (столь плохо!). Это *значит*, что теория, дающая представление о ходе общественного развития, крайне необходима для правильного пони-

мания этого развития и того, что из него следует, каким бы ни был конечный результат. Нам нужно прояснить для себя теории, о которых мы сегодня имеем ложное представление. Это относится не ко всем из них, а лишь к тем, которые играли или могли бы играть заметную роль в формировании общества.

Итак, чтобы сегодня понять самих себя, мы вынуждены возвратиться в прошлое. Нас заставляют еще раз проговорить, что мы намерены сделать или на что были направлены наши действия. Я уже упоминал о том, как может возникнуть такая необходимость в результате перемены или развития. Но она может возникнуть и потому, что формулировки способны либо исказить, либо частично скрывать то, что на практике выглядит совершенно очевидным.

Так может быть с формативной артикуляцией в некий данный период. Это может быть в целом принятая (и потому признанная формативной) артикуляция, в то же время блокирующая или отрицающая существенные стороны реальности, очевидной для наших традиций; и если их продолжить — то велика вероятность искажения. Вот почему мы остаемся приверженцами иных ценностей, пусть не до конца познанных и отчасти запутанных.

В качестве примера можно обратиться к современным либеральным демократиям. Существуют три известные формулы, или три различные теории, сыгравшие важнейшую роль в развитии этих обществ. Основным источником первой из них явилась давняя, берущая начало в средневековой теории о людях как носителях права, находящаяся под властью правителя и законов, чьей базовой целью были защита и укрепление этих прав. Вторая теория основывалась на атомистическом подходе, рассматривавший людей как отдельных охотников за благосостоянием, каждый из которых следует собственной стратегии; вместе они собираются под сенью закона, исходя из общих интересов и требований безопасности, всеми понимаемых одинаково. Третья теория берет за основу гражданскую гуманистическую модель, в соответствии с которой все люди считаются гражданами республики и подчиняются общим законам, позволяющим каждому ощущать себя личностью.

Упомянутые теории сыграли разные роли в развитии общества, были актуальны в разные периоды истории; гражданская гуманистическая модель даже приходила в упадок, чтобы позже возродиться. Но ни одна из ныне существующих республик не

избежала влияния каждой из них. Такое может происходить одновременно с целой группой стран, в том числе и с находящимися в упадке. Существование гражданского гуманистического наследия мало кем признается в последние десятилетия не только в научной среде, но и в самих англо-саксонских демократиях. В результате наметилось преобладание атомистической концепции, усилилось значение политической жизни как средства соблюдения интересов как личности, так и групп, что, разумеется, не лишнее, однако при этом совершенно не учитывался важнейший фактор гражданства для современных людей, и не только в как инструмент защиты от эксплуатации, с помощью которой восстанавливается значение гражданства как неотъемлемой части достоинства свободной личности — ибо опека в значительной мере ограничивает свободу. Примеров тому несть числа в различных аспектах нашей общественной и политической жизни: в требованиях, которые мы выдвигаем и хотим быть услышанными; в безусловной важности проведения честных выборов; в жестком отслеживании действий подотчетных выборных лиц; в требованиях к власти быть ответственной не только в политической сфере, но во всех жизненных проявлениях и т.д.

В данном случае мы имеем дело с типичным случаем искаженной или неполной формулировки, служащей чем-то вроде ширмы. Для того, чтобы понять, что происходит на самом деле, мы вынуждены вернуться назад. Нам придется вспомнить последнюю полнокровную, но опальную формулировку, причем, сделаем мы это только раз, поскольку сама действительность подтверждает это. С другой стороны, на практике не могло не возникнуть искажений вследствие недопонимания или неполноты формулировок. Но поскольку последняя полная формулировка способна дать нам теорию, в части которой у общества существуют неясности — это безусловно необходимо.

Итак, на этих примерах мы видим: наши традиции формируются путем формулирования (что придает некую направленность их развитию) и это приводит к тому, что становится необходимым еще раз попытаться понять самих себя и заново что-либо сформулировать, что отсылает нас в прошлое, либо к парадигме, обозначающей развитие, либо к тому, что замалчивалось. Запретительные меры эффективны лишь там, где возможно искоренить явление полностью, тем самым как бы разорвав связь с прошлым. Но это происходит гораздо реже, чем можно себе представить. Наши практики в действительности

весьма эластичны и продолжительны во времени. Более того, они настолько связаны друг с другом, что подавление одних делает фактически невозможным осуществление других. В данном случае речь идет о хитросплетениях практик, касающихся проблем либеральной демократии. Как избежать гражданства в правовом обществе, соблюдая права человека и бережно относясь к личным особенностям каждого? Это трудно себе представить. Для того, чтобы иметь одно без другого, необходимо общество, история которого сильно отличалась бы от нашей. Возможно, что-то подобное существует где-то в Латинской Америке или в других странах третьего мира.

Данные примеры иллюстрируют мысли, высказанные мной в конце первого раздела. К внесению корректив в историю нас может привести не только необходимость ухода от определенной социальной формации, но и желание восстановить и исправить ту, которая подвергается давлению и может быть утрачена. Такова сегодня позиция сторонников гражданского гуманизма по отношению к истории. Или же у нас нет убежденности в чем-то, однако есть желание сблизить свои подходы с ныне доминирующей социальной реальностью. Такова мотивация возврата в историю, к примеру, попытки генерации более удачной теории современного развитого капитализма.

Общим во всех этих попытках является стремление проговорить не(до)сказанное в контексте современной практики. При этом мы всегда возвращаемся назад к тому, что можем назвать последней (в основном недавней) понятной формулировкой блага и цели, воплощенной в действительности. Она же, в свою очередь, может отослать нас еще дальше в прошлое, к тем взглядам, против которых она сама и направлена.

### III

Все вышесказанное — фон, на котором я хотел бы поместить то, что в первом разделе данной статьи было названо «творческой редескрипцией». Философское переформулирование, позволяющее занять более обоснованную позицию в отношении определенного мнения, предположения, системы взглядов, сродни природе формулирования современных практик. Оно переносит то, что стало организующим принципом современных практик (и потому не подлежит пересмотру) на точку зрения, имеющую *основания*, которые могут свидетельствовать как

в ее пользу, так и против нее. Эти основания по той же причине одновременно носят и генетический, и исторический характер. Чтобы понять, о чем идет речь, следует разобраться, как мы оказались там, где сейчас находимся. Для этого придется вернуться назад к достоверно установленному, в данном случае, касающемуся философских понятий — к формулированию. Вот почему философствование, по крайней мере, в части повторных описаний, неотделимо от занятий историей философии.

Данный анализ содержит интересные отступления в сторону проблемы истины и относительности философских понятий. В последние годы против эпистемологической модели поднялась целая волна критики. Теперь все более широко признается, что это не единственная картина сознания-в-мире, что существуют и другие. Но в некоторых случаях признание этого обстоятельства частично используется в качестве аргумента в пользу философского релятивизма или, по крайней мере, такой точки зрения, которую можно охарактеризовать как разновидность не-реализма, в соответствии с которой обоснование не может выступать в качестве судьбы в разрешении спора между альтернативными вариантами. Похоже, профессор Рорти разделяет данную позицию. Различные картины сознания-в-мире обороняются с помощью языка, присущего образу жизни и ощущениям, составляющим их содержание. Можно весьма убедительно обосновать, почему люди предпочитают тот или иной образ жизни, но при этом невозможно спорить с тем, что иные более праведны и честны по отношению к действительности и сути вещей, чем другие.

Если говорить таким образом, может показаться, что мы поддерживаем способ изложения, имеющий смысл только внутри представленной точки зрения, на том основании, что мы наблюдаем это в соответствующей модели истины, наиболее естественно возникающей из данной модели. Однако критерий, только и придающий смысл *внутреннему содержанию* одной модели, вряд ли может быть арбитром *между* различными моделями.

Полагаю, в таком нереалистическом подходе содержится нечто глубоко ошибочное, поскольку здесь упускается из виду то обстоятельство, с которым мы столкнулись, бросив вызов эпистемологической модели. Речь идет не просто о понятии истины как таковом или приверженности реальности, из которых нет необходимости строить соответствующую модель. Вопрос касается более глубокого понимания — сама природа дис-

курса, посредством которого нам удастся избежать эпистемологической ловушки, к примеру, понимается неверно, в том случае, если мы совершаем такое нереалистическое действие.

Все дело в том, что речь идет не о споре, происходящем между двумя различными представлениями, соперничающими между собой в общепринятом смысле, как, к примеру, эмпирические гипотезы — мощный взрыв против устойчивой позиции космологии. В этом случае правота каждой из сторон несовместима с правотой другой стороны, но не с ее ясностью. В нашем случае разногласия более остры. Вся сила эпистемологической модели заключается в предполагаемой невнятности точки зрения оппонента. Менее искаженная оценка истории подрывает именно это обстоятельство.

В данном примере истина располагается как бы в двух уровнях: взгляд на историю свободен от определенных искажений, например, взгляды Аристотеля избежали более поздних схоластических наслоений и потому кажутся менее ошибочными; и представление об уникальности выглядит неверным. Это не означает, что данное обстоятельство проливает свет на головоломку сознания-в-мире. Похоже, подобное затруднительное положение нам не угрожает, однако это совершенно очевидно означает, что философские взгляды, основанные на таком представлении, в их нынешней форме не могут быть оправданы. Так, вы больше не сможете просто *предполагать*, что у нас имеются теории друг о друге, которыми мы пользуемся при общении, понимая при этом друг друга.

Если мы рассмотрим предмет обсуждения с точек зрения обеих сторон (заяв при этом безусловно агностическую позицию, как в примере с двумя космологиями) — нам придется забыть, какова его природа, а также о том, что безусловная ясность одной из них свидетельствует о неправильности другой.

Рассматривать эти точки зрения как конкурирующие, между которыми невозможно сделать выбор, — означает вернуться назад к эпистемологической перспективе. Подобный взгляд включал в себя основные аргументы скептиков и подводил нас к необходимости понимания требований в сфере познания, лежащего за пределами наших представлений о бытии, которые, в свою очередь, форсируют движение в сторону скептицизма, либо к некоторым различиям между трансцендентным и эмпирическим, либо к некоторому сужению содержания истины до уровня действующего или ему подобного. Все эти действия и придают

смысл тому, что располагается *внутри* эпистемологической парадигмы. Именно они не на месте с тех пор, как ей был брошен вызов. Мы продолжаем совершать эти действия лишь при условии, что все еще непонятно, в чем именно состоит развенчание теории о ее исключительности.

Еще более важный вопрос возникает при анализе, связанном с границами философского обоснования. Мы вовсе не обречены на агностицизм между двух конструктов сознания-в-мире и не можем позволить себе нерешительность, осознав, что именно поставлено на карту из-за конкуренции двух точек зрения, когда правота одной из них тонет в простоте другой. Но взаимоотношения этих позиций обусловлены способом их включения в теорию и практику нашей цивилизации. Исключительность эпистемологической модели являлась важным инструментом политики в развитии новых форм научной мысли, а также технической, технологической, политической и этической традиций. Вопрос заключается в том, сумеем ли мы дать возможно менее искаженный отчет о распространении и развитии этих традиций при отказе от представления об исключительности. Этот вопрос зреет в недрах культуры и истории, а также в определенной практической деятельности, к примеру, в конкурентной борьбе формулировок, относящихся к данным традициям.

Это означает, что мы столкнемся с затруднениями совсем иного рода, если противопоставим друг другу два философских взгляда, дошедших до нас из разных культур и эпох. Если к вам обратятся с призывом разрешить спор между буддистским взглядом на сущность человека и западной концепцией персонализма, — полагаю, у вас возникнет проблема. Не берусь категорически утверждать, что подобный спор неразрешим; но очевидно, что мы начинаем его без малейшего представления о том, как следует судить об этом. Представим себе, что к вземному существу обратились с просьбой присудить пальму первенства той цивилизации, чей взгляд на природу человека наиболее правдоподобен. Думаю, это существо в ответ сразу улетело бы обратно на Сириус, ибо арбитраж в таких вопросах в первую очередь предполагает наличие выработанного общего языка, что означает существование неких общих традиций. Нам следовало бы расти и развиваться вместе как цивилизациям, чтобы понять, каким образом мы можем совместно судить об этом.

Однако видение таких границ философского обоснования указывает иной путь определения ошибки в философском не-реализме. Это ассимиляция всех философских рассуждений,

---

включая и то, что витает вокруг эпистемологической модели, с чем мог бы столкнуться упомянутый инопланетянин, Но мы смогли бы постичь *все* подобные рассуждения, если бы чувствовали себя как дома и не принадлежали к различным культурам и традициям. Философский не-реализм в чистом виде может иметь смысл лишь для совершенно свободного субъекта, равноудаленного от всех типов культуры. Этот образ, разумеется, является еще одним понятием, возникшим благодаря эпистемологической традиции. И это, возможно, еще один заслуживающий внимания момент: те, кто отвергает эпистемологическую модель ради крайней формы не-реализма, демонстрируют, что они еще не полностью освободились от этой модели.

Перевод с английского  
*М.Н.Архиновой*

**Примечания**

- <sup>1</sup> См.: Е.Жильсон о Eustache de Saint-Paul, схоластике, чьи труды упоминал Декарт в La Fleche. E.Gilson. Etudes sur le role de la pensee medievale dans la formation du systeme cartesien (Paris:Vrin, 1930).
- <sup>2</sup> Хотя и не только; сюда относятся также и воззрения Платона, к которым также следовало бы обратиться.

*Лев Шестов*

## **Что такое русский большевизм**

### **I.**

С тех пор, как я приехал в Европу — все, и соотечественники и иностранцы, с которыми приходится встречаться, неизменно предлагают вопрос: «что такое русский большевизм, что происходит в России? Вы все видели непосредственно, своими глазами — расскажите нам, мы ничего не знаем и ничего не понимаем. Расскажите все и, по возможности, спокойно и беспристрастно».

Спокойно говорить о том, что сейчас происходит в России, трудно, если хотите — невозможно. Может быть, удастся быть беспристрастным. Правда, пятилетняя война приучила нас ко всяким ужасам. Но ведь в России происходит нечто худшее, чем война. Там люди убивают не людей, а свою собственную родину. И совершенно не подозревают, что делают. Одним кажется, что они делают великое дело, спасают человечество, другие вообще ни о чем не думают: просто приспособляются к новым условиям существования, принимая в соображение лишь собственные интересы сегодняшнего дня. Что будет завтра, — им все равно, они не верят в завтра, как не помнят, что было вчера. Таких людей в России, как впрочем, и везде, огромное, подавляющее большинство. И, как это ни странно на первый взгляд — они, эти люди сегодняшнего дня, всецело погруженные в свои мелкие ничтожные интересы, творят историю; в их руках будущее России, будущее человечества и всего мира.

Это как раз менее всего понимают идейные вожди большевизма. Казалось бы, что ученики и последователи Маркса, заимствовавшего свою философию истории у Гегеля, должны были

бы быть более пронизательными. По крайней мере, должны были бы знать, что история не сочиняется в кабинетах, и что жизнь нельзя обрести, как кусок холста в дерево, в произвольные декорации. Попробуйте сказать это идейному «голубоглазому» большевику: он даже не догадается, о чем вы ему говорите. А если сообщит, то ответит вам, совсем как отвечали когда-то, при царях, публицисты из «Нового Времени» и других газет, бравших на себя печальную задачу идейного обоснования крепостнического режима: «это все доктринерство». История, Гегель, философия, наука — политический деятель свободен от всего этого. Политический деятель по своему непосредственному разумению решает судьбы вверенной ему страны. Рассказывают про Николая I, что, когда ему представили проект железной дороги между Москвой и Петербургом, он, не входя в разбор, чем руководствовались инженеры, избирая направление железнодорожной линии, — провел на карте ногтем прямую линию между двумя столицами, и так сразу и просто разрешил трудный вопрос. Так же решают все вопросы и современные вершители судеб России. И, если режим Николая I, равно как большинства его предшественников и преемников, заслуживает по всей справедливости названия непросвещенного деспотизма — то еще с большим правом можно охарактеризовать этим словом режим большевиков. Это — деспотизм, причем — усиленно подчеркиваю — деспотизм непросвещенный. Большевики не верят, совсем так же, как и русские политические деятели недавнего прошлого, не только в добродетель (такого рода скептицизм, как известно, разрешается политикам), они не верят в знание, не верят даже в ум. Добросовестные хранители истинно — русских политических традиций, традиций еще свежего у всех в памяти крепостного периода русской истории — они верят только в палку, в грубую физическую силу. Подобно тому, как еще недавно, перед войной, в государственной думе правые депутаты, типа Маркова и Пуришкевича, высмеивали «слонявый гуманизм» и на все попытки оппозиции хоть отчасти выбить наших прежних министров и государственных деятелей из проторенной колеи реакции, отвечали угрозами, виселицами и тюрьмой, так и нынешние комиссары знают только одно возражение: «чрезвычайка». И убеждены, что в этом слове заключается вся глубина государственной мудрости. Разные свободы, неприкосновенность личности и пр. — все это пустые выдумки европейских ученых доктринеров, мы в России обойдемся без свобод и без неприкосновенностей. Издадим сотню или ты-

сячу декретов, и нищая, безграмотная, невежественная, беспомощная страна сразу станет богатой, образованной, сильной, и весь мир сбегится, чтобы дивиться ей, и с благоговением станет перенимать у нас новые формы государственного и социального управления. Россия спасет Европу — в этом убеждены все «идейные» защитники большевизма. И спасет именно потому, что в противоположность Европе она верит в магическое действие слова. Как это ни странно, но большевики, фанатически исповедующие материализм, на самом деле являются самыми наивными идеалистами. Для них реальные условия человеческой жизни не существуют. Они убеждены, что «слово» имеет сверхъестественную силу. По слову все делается — нужно только безбоязненно и смело ввериться слову. И они вверились. Декреты сыплются тысячами. Никогда еще ни в России, ни в какой-либо иной стране столько не говорили, сколько у нас говорят сейчас. И никогда еще слова не были так уныло однообразны, так мало не соответствовали действительности, как в наши дни. Правда, и при крепостном праве, и при Александре III, и при Николае II, говорили не мало, обещали немало; правда, и при старом режиме несоответствие между словами и делами правительства вызывало негодование и возмущение у всех, кто умел заглядывать даже в ближайшее будущее. Но то, что теперь происходит, переходит всякие границы даже вероятного. Города и деревни буквально вымирают — от голода и холода. Страна истощается не по дням, а по часам. Взаимная ненависть и ожесточение не классов, как хотелось бы большевикам, а всех против всех, непрерывно растет, а перья чиновников — публицистов продолжают выводить на бумаге всем опостылевшие слова о грядущем социалистическом рае. Как оппозиция ненавидела Столыпина, когда он провозгласил свой девиз: сперва успокоение, потом реформы! Деятели большевизма повторяют Столыпина. Они тоже хотят сперва «успокоить» страну, чтобы потом дать «реформы», в такой же малой мере, как министр Николая II, догадываясь, что никогда еще успокоение не приходило от «чрезвычайных» комиссий, и никогда зверство и расправа без суда не приносили мира государству.

## II

Я назвал большевиков идеалистами, и я же сказал, что они не верят ни во что, кроме грубой физической силы. На первый взгляд — это как будто бы два противоположных утверждения.

Идеалист верит в слово, стало быть, не в физическую силу. Но противоречие здесь только видимое. Как это ни парадоксально — но можно быть идеологом и грубой физической силы. В России же правящие круги всегда именно идеализировали физическую силу. Когда на смену царю пришло временное правительство с князем Львовым сперва, а потом с Керенским во главе, многим показалось, что наступила новая эра. И действительно, несколько месяцев подряд Россия представляла собой поразительную картину. Огромная страна, раскинувшаяся на сотни тысяч квадратных километров, с почти двухсотмиллионным населением — и без всякой власти. Ведь уже в марте месяце 1917 года распоряжением центрального правительства сразу во всем государстве была отменена полиция и на место полиции не поставили никого. В Москве шутили: мы живем теперь на честное слово... И точно жили довольно долго на честное слово и, сравнительно, жили благополучно. Временное Правительство избегало всяких сколько-нибудь крутых мер, предпочитая действовать словами убеждения. Нужно дивиться, что, несмотря на такое исключительное положение, жизнь в России до большевистского переворота все-таки была сносной. Можно было ездить и по железным, и по шоссе, и по проселочным дорогам без удобств, правда, но и без риска — или без большого риска — быть ограбленным и убитым. Даже в деревнях не грабили помещиков. Землю захватывали мужики, — но владельцев, их дома и личное имущество редко трогали. Я провел лето 1917 года в деревне Тульской губернии и, хотя знакомый помещик, у которого я жил, был одним из самых крупных землевладельцев в уезде, у него никаких особенных неприятностей с крестьянами не было. Я сам два раза ездил на лошадях из имения на станцию — почти 25 верст, и другие ездили — и все поездки кончались благополучно. Все это, по-видимому, внушало центральной власти уверенность, что ее сила — есть сила правды, и что можно, в противоположность прежним приемам управления, добиваться и добиться порядка не мерами организованного принуждения, а одними увещеваниями... Керенский даже надеялся вести в бой солдат, не признающих дисциплины. Но так было только при временном правительстве, стремившемся поставить на место силы правду. И в этом отношении нужно сказать, что Временное Правительство и в самом деле задавалось целью неслыханно революционной: создать в России государство праведников — что-то вроде того, о чем мечтали и писали гр. Толстой, кн. Кропоткин, что, по-видимому, не чуждо

было нашим славянофилам. Я, конечно, знаю хорошо, что ни кн. Львов, ни Милоуков, ни Керенский не были настолько наивны, чтобы стремиться сознательно к осуществлению в России анархического идеала. Но фактически они поощряли анархию. Правительство у нас было — но власти не было. И составляющие правительство люди своими именами прикрывали безвластие. Когда нужно было выбирать между приемами управления, которыми пользовались царские чиновники, и бездействием власти, Временное Правительство предпочитало последнее. Найти же что-либо новое, иное, — оно не умело. И большевики, сменившие Временное Правительство, стали перед той же дилеммой. Либо царские приемы, либо безвластие. Безвластие большевиков соблазнить не могло — пример Временного Правительства показал всем, что безвластие далеко не такая безопасная вещь, как это сначала казалось многим в России. Но придумать что-либо свое — большевики тоже не сумели. Со смелостью, которая свойственна людям, не сознающим всей серьезности и ответственности принимаемой ими на себя задачи, большевики решили — целиком и во всем следовать заветам старой русской бюрократии. В этот момент для всех сколько-нибудь проницательных людей сразу выяснилась сущность большевизма и его будущее. Выяснилось, что революция раздавлена, и что большевизм, по своей внутренней сущности, есть движение глубоко реакционное. Что он есть шаг назад даже сравнительно с режимом Николая II, ибо в короткое время большевики поняли, что уже приемы Николая II для них не годятся, что им необходимо принять государственную мудрость Николая I, даже Аракчеева. Самым ненавистным словом для них стало слово свобода. Они быстро поняли, что в свободной стране им управлять не дано, что свободная страна с ними не пойдет, как она не хотела никогда идти ни с Николаем I, ни с Александром III, ни с Николаем II. Для француза или англичанина такое положение показалось бы совершенно неприемлемым. Он знает твердо, что в стране, где нет свободы, не может быть ничего хорошего. Но русские большевики, воспитавшиеся на крепостническом царском режиме, говорили о свободе только до тех пор, пока власть была в руках у их противников. Когда же власть перешла в их руки, они, без малейшей внутренней борьбы, отказались от всяких свобод и даже развязно объявили саму идею свободы буржуазным предрассудком, драгоценным для старой развращенной Европы, но совершенно бесценным для России. Правительство, власть знает, что нужно народу для его блага — чем меньше

спрашивать народ, тем больше и прочнее его «счастье». Если бы давно умершие Аракчеев и Николай I восстали из гробов своих, они могли бы идейно торжествовать: русская оппозиция при первой попытке осуществить свои высокие задания должна была признать правоту старого русского государственного идеала.

Кто хочет понять то, что происходит сейчас в России, должен особенно внимательно остановиться на первых проявлениях государственного творчества большевиков. Все, что они впоследствии делали, находится в теснейшей связи с их первыми актами. Здесь в Европе, да отчасти и в России, многие склонны думать, что большевизм есть некоторое новаторство и даже огромное новаторство. Это — ошибка, большевизм ничего не сумел создать, и ничего не создаст: в этом его тягчайший грех перед Россией и перед всем миром, поскольку Россия связана экономически, политически, морально с остальным миром. Большевизм не создает, а живет тем, что было до него создано. В своей внутренней политике, как я уже сказал, он взял готовые идеи у Аракчеева и Николая I; и во внешней политике он был столь же оригинален. Начиная с заключенного им Брест-Литовского мира и кончая его попытками выработать соглашение с Европой, о которых теперь так много говорят в газетах, во всем, что он делал, мы наблюдаем давно нам знакомые приемы азиатской политики Абдул-Гамида. Россия, замученная, беспомощная, разьедаемая внутренними раздорами, не может ничего себе потребовать, не может ничего и дать. Остается одно: как-нибудь ссорить между собой государства Западной Европы. Сноситься одновременно и с Англией, и с Францией, и с Италией, и с Германией, в расчете, что интересы этих стран слишком различны и противоположны и что, в конце концов, если удастся их столкнуть между собой, то можно будет извлечь из их столкновения большую или меньшую пользу. Абдул-Гамид тридцать лет таким способом «спасал» Турцию: народ бедствовал, но султан держался, страна ослабевала и шла к гибели, но неограниченная власть династии не терпела ущерба. Тридцать лет — для большевиков такой срок кажется вечностью. Они и за более короткое время успеют добиться своей цели. Какой? Об этом речь впереди.

### III

Пока мне хотелось бы выявить одну, наиболее по моему характерную черту большевистской сущности. Большевизм, повторяю, реакционен; он не умеет ничего создавать. Он берет то,

что у него под рукой, что без него сделали другие. Короче: большевики — паразиты по самому своему существу. Конечно, большевики этого не сознают и не понимают. Да если бы и поняли, то едва ли бы согласились открыто признаться в этом. Но во всех областях, которых коснулась их деятельность, сказалась их основная особенность. Они сами формулируют свою задачу так, что сперва нужно все разрушить, а потом лишь начать создавать. Если бы идейные, голубоглазые большевики умели задумываться над своими словами, они бы ужаснулись им. Я уже не говорю о том, что такая формула идет совершенно в разрез с основным учением социализма. Само собой разумеется, что Маркс не признал бы в людях, возвестивших такую программу, своих учеников и последователей. Маркс полагал, что социализм есть высшая форма хозяйственной организации общества, с такой же железной необходимостью вытекающая из предыдущей буржуазной организации, с какой буржуазное хозяйство следовало за феодальным... И социализм не только не предполагал разрушение буржуазной организации хозяйства — он, наоборот, предполагал полное сохранение и совершенную неприкосновенность всего, что было создано предыдущим строем. Задача социализма, соответственно этому, представлялась Марксу, как задача созидательная. Превратить буржуазное хозяйство в хозяйство социалистическое значило, путем перехода к высшей, улучшенной организации производства, не разрушить, а увеличить производительность страны; это была задача положительная. От нее большевики сразу отказались, ибо, очевидно, чувствовали, что не их дело создавать. Гораздо проще, легче и доступнее существовать за счет того, что раньше было сделано. И большевики ведь в сущности ничего не разрушают. Они просто живут тем, что нашли готовым в прежнем хозяйственном организме. Когда Ленина кто-то упрекнул в том, что большевики занимаются грабежом, он ответил так: «да, мы грабим, но мы грабим награбленное». Пусть это будет верно, пусть и в самом деле большевики отнимают лишь то, что раньше было насильно захвачено, но от этого дело не меняется. Большевики все же остаются паразитами — ибо, ничего не прибавляя к прежде созданному, питаются соками того организма, к которому они присосались. Как долго можно так существовать, сколько времени может питать Россия большевиков — не берусь сказать. Может быть, долготерпение и выносливость нашего отечества обманет все наши расчеты. Чего не выносила Россия? Какие

паразиты не питались ее соками? Не стану вспоминать дальше прошлое — татарское иго, не стану вспоминать и XVIII век, царствование Анны Иоановны и Елизаветы Петровны. Но даже XIX век в этом смысле был ужасен. Русская бюрократия, бесконтрольно распоряжавшаяся Россией и всем русским народом, всегда исходила из мысли, что чиновники должны повелевать, а население должно повиноваться. Про Николая I-го рассказывают, что, когда во время Севастопольской компании, один из его министров сказал ему, что следовало бы в газетах опубликовать более подробные сведения о ходе войны, ибо жители Петербурга встревожены и волнуются, он ответил: «Волнуются! А им какое дело?». Николай I среди своих чиновников был *primus inter pares*. Каждый из чиновников был убежден, что население, обыватели, — слова «гражданин» Россия никогда не любила и не признавала — только объект его начальнических распоряжений. Население должно быть счастливо тем, что у него есть хозяева, воплощавшиеся в едином высшем хозяине, царе. Иностранцам труднее всего, вероятно, будет понять такой порядок вещей. Но пока этого не поймут, не поймут, что такое большевизм. Русская бюрократия всегда была паразитарной. Больше того, не только правящие классы, но все высшее русское общество в большей или меньшей степени вело существование паразитов. Я помню, что когда появились первые отчеты фабричных инспекторов — я тогда был еще студентом — известный в России ученый, профессор Янжул, фабричный инспектор Московского округа, так формулировал свои впечатления от всего того, что видел он на фабриках и заводах своего округа: «Русский промышленник стремится получать свои заработки не как производством, т.е. не посредством улучшения способов производства, а каким угодно другим путем, главным образом путем бессовестной и обманной эксплуатации рабочих». Или еще факт, который, пожалуй, покажется совершенно невероятным для тех, кто не знает условий русской жизни. Граф Толстой в своих посмертных произведениях рассказывает, что, когда он в молодости задумал приобрести новое имение, он старался купить его в таком месте, где живут безземельные крестьяне.» Таким образом, — рассказывает он, — я бы мог иметь нужных мне рабочих задаром». Паразитизм был характерен для высших слоев общества дореволюционного периода — новые дворяне, т.е. те, кто присоединился к теперешнему правительству, в этом отношении сильно превзошли прежних дворян, так что и в этом смысле боль-

шевизм не оригинален. Большевики сделали все, что могли сделать, чтобы помешать революции в ее основной задаче: раскрепостить русский народ. Совершенно очевидно, что даже дело разрушения в сущности им не удалось. Они истребили большую часть народного достояния, они погубили в тюрьмах и чрезвычайках не малое количество прежних министров, губернаторов и богатых людей. Об этом я распространяться не стану — все знают, как работают латышские чрезвычайки и китайские солдаты. Но ни бюрократии, ни буржуазии они не уничтожили. Какое уничтожили! Никогда еще в России бюрократия — и какая бездельническая, жалкая, никчемная бюрократия — не плодилась с такой неслыханной быстротой. В каждом учреждении — по крайней мере в десять раз больше людей, чем нужно для поставленных ему целей. И на десять учреждений есть едва ли одно, которое в самом деле для чего-нибудь нужно. Все, и молодые, и старые, и мужчины, и женщины служат. Большевики убеждены, что кто не служит — тот вреден и опасен для государства, и всячески преследуют людей, не находящихся на службе. Таких лишают пайков, облагают разного рода налогами и сборами, забирают на военную службу и т.д. Ну, и идут служить — тем более, что образованные люди совершенно лишены всякого рода заработков, кроме заработков с жалования. Черноработчий или вообще человек, обладающий крепким здоровьем и физической силой, еще может пойти в деревню, где для него найдется дело, и вместе с делом кров и кусок хлеба. Образованный же человек — учитель, врач, инженер, писатель, ученый — обречен на голодную смерть, если он не согласится увеличить своей персоной и без того огромные полчища паразитов — чиновников. Ну, а буржуазия-то ведь истреблена! — скажут мне. Нисколько! Истреблены прежние буржуи. Фабриканты, купцы и все их наиболее крупные сотрудники в большинстве либо погибли, либо разбежались. Но буржуазия в России крепче и многочисленнее, гораздо многочисленнее, чем была прежде. Теперь все почти крестьяне в России — буржуи. У них хранятся, закопанные в земле, сотни тысяч, даже миллионы царских, керенских, советских, украинских, донских и иных денег. И у них вы богатств не вырвете. При чем новая буржуазия совсем уже не имеет никаких традиций, которые хотя до некоторой степени связывали аппетиты буржуазии старой. Я не спорю, Россия всегда была страной бесправия *par excellence*. Царские министры типа Щегловитова, Маклакова и т.п. никогда не понимали, какая вели-

кая творческая сила в государстве прочное народное правосознание. Они самым бессовестным образом на каждом шагу оскорбляли народ в его понятиях о праве и нравственности. В России не было не только милостивого и скорого, но и правого суда. Судебные уставы Александра II очень скоро стали казаться его министрам тяжелыми цепями, которые они, соблюдая относительно внешний декорум — постепенно сбрасывали с себя. Народ это отлично понимал. Он знал, зачем создавался институт земских начальников, для чего вводились розги в деревне и т.п. и ненавидел навязанные ему внешней силой учреждения и начальство. Но в глубине народного духа жила вера в правду, та вера, которая нашла себе выражение в лучших произведениях русской литературы. Даже казалось, что народ и в царя верит, и его считает жертвой окружающих его дурных советников. Но, когда вспыхнула революция, сразу стало ясно, что в царя народ уже не верит. Как это ни странно, но ведь во всей огромной России не нашлось ни одного уезда, ни одного города, даже, кажется, ни одного села, которое встало бы на защиту свергнутого царя. Ушел царь — скатертью дорога, и без него обойдемся. Правда, которую искал народ, не у царя, а в ином месте, у тех, которые боролись с царем. Этим и объясняется колоссальный успех, выпавший в начале революции на долю социалистов — революционеров. У них, правда, они за народ страдали — таков был общий голос; и женщины, девушки, старики — все бежали к урнам голосовать за праведников и мучеников за народ. Все вопросы хотели разрешить по правде и справедливости во славу святой Руси. Социалисты — революционеры торжествовали. Бескровная революция, — вот она Россия — не то что гнилая Европа!

#### IV

Но тут то и сказалась во второй раз политическая беспомощность и бездарность той части русской интеллигенции, которая наследовала после свержения царя власть. Временное правительство, как я говорил, ничего не умело сделать. Оно царствовало, но не правило. За его спиной правили советы, которые, хотя ничего положительного не делали, но вносили в страну максимум разрухи. В советах шла борьба между социалистами-революционерами с одной стороны и большевиками — с другой. Обе борющиеся стороны апеллировали к народу. Народ же несколько месяцев подряд безмолвствовал. Он ждал, что прави-

тельство найдет способы переустройства страны соответственно тем идеалам права, которые жили в народной душе. Но правительству не было, а были борющиеся партии, которые менее всего были подготовлены к управлению. Народа и его нужд никто не знал, и знать не хотел. Заботились только о том, кому достанется власть. И так как все-таки полагали, что власть достанется тому, кто сумеет расположить к себе большинство населения, то между партиями началось особого рода соревнование: кто скорее и больше сумеет наобещать народу. Обещали без конца. То разрешали народу захватывать землю, то инвентарь помещичий, то дома, то даже самих помещиков. Все ваше — берите, таково было последнее слово представителей партий. И народ понемногу стал приходить к убеждению, что все его идеалы и все его «правосознание» не стоит выеденного яйца. И прежде так было, и теперь так осталось, что прав тот, у кого есть когти и зубы, кто раньше и крепче сумеет захватить. Пока были у власти бары — они были правы, теперь бар согнали — кто станет на их место, тот и сам станет барином, дворянином. Таким образом, социалисты всех толков, в пылу борьбы между собой, совершенно не заметили и, кажется, еще до сих пор не замечают, что они сделали прямо противоположное тому, что они хотели сделать. Их задача была в том, чтобы ввести в народное сознание идеал высшей социальной правды — а они изгнали из души народа всякое понятие о правде. У нас политические деятели всегда были плохими психологами. Никто и не подозревал, да и до сих пор не подозревает, какое огромное значение в деле социального устройства имеет народное правосознание. Я знаю, что большевики много разговаривают о классовой психологии. Но это в их устах слова, не имеющие для них никакого значения. В России точно возможны были колоссальные реформы. Нужно заметить, что уже в первые годы войны в нашем отечестве произошел колоссальный сдвиг той черты, которая отделяла беднейшее население от состоятельных классов. В 1915 и особенно в 1916 году мне пришлось ездить по России и много жить в деревнях, и я был поражен происшедшими там переменами за столь короткое время. Запуганный, голодный, бедный мужик, каким его рисовали наши писатели и каким он был и на самом деле еще в 1914 году — исчез. Прежде, бывало, из-за нескольких рублей, которые нужно было отдать старосте за подати, мужик шел буквально в кабалу к мироеду. А теперь ему деньги совсем не нужны. У него не купишь ни яиц, ни масла, ни кури-

цы, — разве очень дорого заплатишь. На вопрос: отчего не продаете, — один ответ: сами едим, ребятам нужно. Да оно и понятно. С начала войны деньги стали отовсюду стекаться в деревню — ведь все, что нужно было для фронта, у крестьян брали. А затем — отмена водки. Мужики за водку отдавали в казну ежегодно миллиард рублей золотом. И, сверх того, пьянство приносило деревне убытков еще вдвое, ибо русский мужик отдавал что угодно за бесценнок, когда ему нужно было добывать водку, а денег не было. И вот все эти миллиарды остались в кармане мужика, и в самое короткое время он освободился от той ужасной зависимости от кулаков, в которую он попадал вследствие недостатка денег. Помню любопытный разговор, который был у меня с кучером того помещика, в имении которого я жил в 1916 году: «Что это, барин, такое стало. С мужиком сладу нет. Если что нужно, он сейчас: дай мне пять рублей, дай десять. Беда! То ли дело прежде: поставишь старикам ведро — какое угодно дело сладишь!» Уничтожили «ведро», и мужик эмансипировался. Ни одна социальная революция не могла бы принести русскому мужику того, что дала отмена монополии. Иначе говоря, совсем необычным путем в России подготавливалась колоссальная революция, и политическая и социальная, — но то, что произошло на самом деле, благодаря тому, что захватили власть теоретики революции, иначе решило грядущие судьбы нашей страны.

Я сам не читал и не помню даже, как называется эта книга и кто ее автор. Но мне передавали, что какой-то английский писатель выпустил целую книгу о том, что Россия избрала себе роль Марии, в противоположность Европе, которая предпочла роль Марфы. Конечно, все такого рода обобщения следует принимать *cum grano salis*, но доля правды, и очень любопытной правды, в этом есть. И интеллигенция русская и русский народ слишком погружен в заботы о граде небесном, а о земных интересах не умеют и, главное, не любят думать. В первое время после свержения царя, когда еще Россия праздновала медовый месяц всяких свобод, и когда все представители всех партий, не стесняясь, высказывали все, что думали, это особенно поражало. Куда бы вы ни пришли, всюду шли разговоры о высоком назначении России. Не об устройении России — об этом никто не умел и не хотел думать. Всякие напоминания об устройении вызывали взрыв негодования. Не думайте, что я имею в виду среднего интеллигента или зеленую молодежь. Мне приходи-

лось встречаться с наиболее выдающимися представителями мыслящей России — и я не вспомню ни одного, который бы хоть раз заговорил о том, как остановить уже тогда явно надвигающуюся на страну беду. У нас, как и везде, конечно, и даже больше, чем везде, можно насчитать множество самых разнообразных течений мысли. Есть у нас верующие христиане, есть у нас позитивисты, материалисты, спиритуалисты — все, что угодно, есть. Каждый русский писатель прежде всего философ. Даже политический деятель и партийный человек очень озабочен философским обоснованием своих суждений. И, повторяю, разнообразие философских взглядов у нас бесконечно. Но в одном все сходятся. Я не хочу называть имен, тем более что они, пожалуй, иностранцам мало скажут, но, говорю, все писатели больше всего боялись, как бы не случилось, что Россия вдруг устроилась бы в земном смысле благополучно. «Я не хочу, ни за что не хочу царства Божия на земле» — кричал вне себя от бешенства представитель русской христианской мысли». Пусть лучше Россия погибнет, чем устроится по-мещански, наподобие отвратительной старой Европы» — с не меньшим пафосом восклицал партийный деятель из крайних левых. А один из наиболее чтимых в России поэтов не постеснялся в присутствии большого числа людей — тоже писателей — так закончить свою речь: «Царя мы свергли. Но еще остался царь здесь (он показал на свою голову). Когда мы из головы изгоним царя — тогда только наше дело будет доведено до конца». Все, что я рассказал, не включает в себе ни на йоту преувеличения. Ненависть к «мещанству», или вернее, к тому, что в России принято называть мещанством — пароль всей русской литературы, всей, если хотите, мыслящей России. Первый ввел это слово Герцен, знаменитый русский революционер, всю жизнь свою проведенный в Европе изгнанником. Он уехал при Николае I из России, рассчитывая на Западе найти осуществление своих заветных идеалов. Но там, где он ждал идеалов, того, что, выражаясь языком блаженного Августина, можно назвать *amor deiusque ad contemptum sui*, он нашел только мещанство, *amor sui usque ad contemptum dei*. В европейских государствах изгоняли царей, но в голове европейца царь оставался жить. Думали не о небе, а о земле, устраивались и на сегодня, и на завтра. Боролись с бедностью, голодом, голодом, эпидемиями, заводили фабрики, заводы, железные дороги, парламенты, суды. Казалось, того и гляди, люди устроятся, и на земле водворится царство Божие. Что может

быть страшнее?! ... Конечно, европейцы покачивают головой. Они знают, что опасения Герцена по крайней мере должны быть названы преувеличенными. Европе до царства Божия и прежде далеко было, да и сейчас не близко. Со своей стороны скажу, что и страхи русских были лишены всякого основания. Конечно, если бы ограничились только свержением царя с престола, а в головах царь остался, мы бы не дошли до тех ужасов, до которых дошли. Россия сохранила бы свое единство, не развалилась бы. Народ не умирал бы от голода, холода и эпидемий. Крестьяне и рабочие вздохнули бы свободней, раскрепощенные от векового рабства. Но разве это царство Божие? Разве мало бы осталось трудностей и страданий на долю русского человека и в обновленной России? Разве даже мещанская Европа так благоденствовала? Европейцев, конечно, в этом убеждать не приходится. Но русские люди, кажется, и до сей поры остались при своем мнении.

## V

Может быть, после этого отступления станет яснее, почему я назвал большевиков паразитами. По самому существу своему они не могут создавать и никогда ничего не создадут. Идеейные вожди большевизма могут сколько угодно склонять и спрягать слова «созидание» и «созидать» — к положительному творчеству они абсолютно не способны. Ибо дух крепостничества, которым проникнута вся их деятельность и даже вся их упрощенная идеология убивает в зародыше всякое творчество. Этого не понимали деятели царского режима, этого не понимают и большевики — хотя, пока они были в оппозиции, они много раз в Думе и в своих подпольных изданиях говорили на эту тему. Но эти разговоры забыты так, как будто их никогда не было. Сейчас в России есть только казенные газеты и казенные ораторы. Только тот может писать и говорить, кто восхваляет деятельность правящих классов. Ошибочно думать, что рабочие и крестьяне, от имени которых говорят большевики, в этом отношении имеют хоть какое-нибудь преимущество перед другими классами. Преимуществами пользуются, как и при старом режиме, только «благонадежные» элементы, т.е. элементы, безропотно или еще лучше охотно подчиняющиеся распоряжениям правительства. Для тех же, кто протестует, кто смеет иметь свое суждение — нет сейчас места в России — еще в большей, во много большей

степени, чем это было при царях. При царях можно было все-таки, хоть на эзоповом, как у нас выражались, языке говорить, не рискуя свободой и даже жизнью. А молчать никому не возбранялось. Теперь и молчать нельзя. Если хочешь жить — нужно высказывать свое сочувствие правительству, нужно хвалить его. Понятно, к каким результатам приводит такое положение вещей. Огромное количество бездарных и бессовестных людей, которым все равно, кого хвалить и что говорить, всплыло на поверхность политической жизни. Это знают сами большевики и сами ужасаются тому, что произошло. Но ничего не могут поделать и ничего поделать нельзя. Честные, добросовестные и даровитые люди по самому существу не мирятся с рабством. Им, как воздух, нужна свобода. Большевики этого не понимают. Расскажу любопытный случай из практики моего общения с большевиками. Однажды — это было летом прошлого года, в Киеве — швейцар нашего дома подает мне большой серый конверт с надписью «товарищу Шестову». Догадываюсь, что приглашают на собрание. Открываю, и точно: зовут на собрание, в котором предполагается обсуждение вопроса о «диктатуре пролетариата в искусстве». В назначенный день и час являюсь. Собрание открывает журналист Р., довольно известный на юге России, высокий, худой человек, с типическим лицом русского интеллигента. Говорит легко и складно: видно, привык выступать. С первых уже слов, не называя моего имени, прямо обращает внимание на то, что я присутствую на собрании — очевидно, желая заставить меня высказаться. Но я не беру слова; жду, что будет. Начинаются прения. Высказывается, конечно, очень сдержанно, оппозиция. Говорят писатели, журналисты, берет слово даже известный поэт. Все на тему о свободном искусстве. Затем просит слова себе представитель, не помню, какой военной организации. Маленький человек, хромой, с большой черной бородой. С первых же слов выясняется, что это — совершенно необразованный человек, гораздо ближе стоявший к лабазу или мелкой лавчонке, чем к какому бы то ни было искусству. Из тех людей, про которых говорят, что они не умеют отличить статуи от картины. Такому бы человеку, пожалуй, было бы полезно придти на собрание, чтобы послушать, поучиться. Но с самоуверенностью, свойственной невежеству и бездарности, он хочет не учиться, а учить. И чему он учил? «Железной рукой», сказал он, «мы заставим писателей, поэтов, художников и т.д. отдать свою технику на служение нуждам пролетариата.» Речь

была неумелая, длинная, скучная и бессвязная — но тема все время одна: принудим, заставим, вырвем эту «технику» и используем ее. Ему отвечали (хотя я с трудом понимаю психологию тех, которые ему отвечали, я сам даже не понимаю, как можно серьезно считаться с такими пошлыми и безграмотными заявлениями) — он еще раз говорил с насмешливой и презрительной улыбкой человека, знающего себе цену. После него выступил председатель. Этот, как я говорил, уже опытный оратор. В длинной, хорошо построенной речи он заявил, что, конечно, он понимает оппонентов. Они защищают недавнее прошлое, по-своему красивое и интересное. Но оно — прошлое, навсегда погребенное. Ураган великой революции смел все старое. А тот хромой, чернобородый человек, ратовавший за то, чтобы «железной рукой» вырвать «технику» у представителей искусства — он провозвестник будущего». Я сам» — продолжал председатель — «не так давно был поклонником V-го века эллинской культуры. Теперь я понял, что был в заблуждении. Ураган революции смел старые идеалы. Я был тоже — неожиданно для меня закончил свою речь председатель — «читателем и (тут следовал ряд очень лестных для меня слов, которые я опускаю) произведений Л.Шестова (он назвал меня при всех полным именем), но опять таки ураган и т.д.». Я не был расположен говорить — но, когда мое имя было названо, нельзя было и молчать. Я сказал всего несколько слов. «Ясно, — сказал я, — что хотя здесь говорят о диктатуре пролетариата, но задумано здесь устроить диктатуру над пролетариатом. Пролетариев даже и не спрашивают, чего они хотят, а прямо приказывают им только пользоваться какой-то «техникой», которую будто бы можно вырвать у деятелей искусства. Но, если правда, что пролетариат эмансипировался — то он вас не послушается, и вовсе не погонится за «техникой». Он так же, как и мы, захочет постичь сокровенную сущность великих творцов в области науки, искусства, философии и религии. Ураган, о котором здесь говорилось, может быть, смел и засыпал многое, даже и «V-й век эллинской культуры». Но бывали — и не раз — ураганы, которые сметали и засыпали этот век еще основательнее. А потом являлись люди и с величайшим напряжением откапывали малейшие следы эллинского творчества, сохранившиеся под развалинами». — Сказал и ушел, ибо отлично знал, что такие слова теперь в России не нужны тем, кто собирал нас для «беседы» на тему о диктатуре пролетариата. Но, как на этом заседании, так и на других подобных,

равно как из чтения советской литературы, для меня с несомненной очевидностью подтвердилось то, что с 25 октября 1917 года, т.е. с момента большевистского переворота, было несомненно: большевизм — глубоко реакционное движение. Большевики, как и наши старые крепостники, мечтают о том, как бы вырвать европейскую «технику», но освобожденную от всякого идейного содержания. Идейного содержания у наших чиновников, царских и большевистских, своего собственного — хоть отбавляй. «Нам только «техники» не хватает — и ее мы добудем силой. Поголодают у нас художники, поэты и ученые и станут творить по нашей указке. Наши идеи и их уменье — вот, когда хорошо будет». Трудно придумать что-либо нелепее этого. Но так было в России XVIII и XIX века, так обстоит и сейчас. Непросвещенные, бездарные и тупые люди облепили тучами большевистское правительство, превращают в карикатуру даже то, что есть у большевиков лучшего и достойного. Громкие, луженые глотки на всех перекрестках выкрикивают пошлые и нелепые слова. А большевики идейные, голубоглазые недоумевают и огорчаются: как это случилось, что все хамское, бесстыдное и пошлое, что было в России, пошло с ними и почему у них так мало стоящих людей! Так же недоумевал Николай I, когда смотрел «Ревизора» Гоголя. Но, говорят, что он все же чувствовал свою вину. Будто бы после окончания спектакля он сказал: «ну и комедия, всем досталось, — а мне больше всех!». Правда, передают, что и Ленин даже публично заявил, что большевики устроили «сволочную революцию». Но так ли это, произносил ли он такие слова, мне проверить не удалось. Во всяком случае, *si non* и *vero*, и *bene trovato*: печать хамства лежит на всей деятельности большевистской бюрократии.

## VI

Несомненно, что сознательно или бессознательно, но рабоче-крестьянское правительство делает все от него зависящее, чтобы добиться диктатуры над пролетариатом. Да иначе, как для всякого европейца очевидно — и быть не может. Я знаю хорошо, слишком хорошо, в какой бедноте жили русские крестьяне и рабочие. Но, к сожалению, этого не знают идейные большевики (присосавшиеся к большевикам в такой огромной массе прихвостни это знают) — причину этой бедности нужно искать прежде и после всего в политическом режиме нашей страны.

Там, где нет свободы — русским людям необходимо, вставая и ложась спать, неустанно повторять это, казалось бы, общее место — не может быть ни устроенности, ни благосостояния, там вообще не может быть ничего, что ценится людьми на земле. Только проникнутые до мозга костей крепостники старой и якобы обновленной России могут не знать этого трюизма. Я с уверенностью могу сказать: 25 октября 1917 г. должно считаться днем провала русской революции. Большевики не спасли, а предали рабочее и крестьянское население России. Фразы, самые громкие, остаются фразами, а дела остаются делами. Русскому крестьянину и русскому рабочему, даже русскому образованному человеку, прежде всего нужно было получить звание гражданина. Нужно было ему внушить сознание, что он не раб, над которым издевается всякий, кому не лень, что у него есть права, которые он сам и всякий обязан оберегать. Это и провозгласило, как все знают, Временное Правительство в первые дни своей деятельности. Но «права человека и гражданина», права, о которых целые столетия тосковала несчастная страна, остались только на бумаге. На деле через несколько месяцев начали восстанавливать старое бесправие. Большевистские декреты и многочисленные большевистские прокламации, засыпавшие всю Россию, были поняты и истолкованы населением, как призыв к захватам и грабёжам. «Бери, кто может и сколько может, потом поздно будет». Трудно описать азарт грабежа, охвативший всю Россию. Солдаты с фронта тысячами устремились по домам с котомками захваченной добычи. Бежали с возможной быстротой, чтобы не пропустить момента. Высокие слова о солидарности, об общечеловеческих задачах и проч., которыми в изобилии наполняли большевики свои воззвания, никем, конечно, не были услышаны. Народ убедился, что как прежде, так и теперь, нет права, а есть сила. Кто возьмет, тот будет иметь. И брали, ничем не стесняясь. За грабежами пошли убийства, истязания. О работе мало кто думал — да и зачем тяжелый труд, когда возможна легкая нажива. В атмосфере взаимного ожесточения и гражданской войны погасли последние искры веры в возможность осуществления хотя бы призрачной правды на земле. В маленьких городах и деревнях власть попадала в руки преступников и негодяев, прикрывавших свои волчьи аппетиты фразами о высоких задачах и призывавших к истреблению буржуев. А в Петербурге и Москве, где все-таки наряду с проходимцами и негодьями были люди, искренне веровавшие во все-

могущество слова, шли бесконечные разглагольствования на тему о грядущем рае. Конечно, рай отодвигался все в более и более отдаленное грядущее. В настоящем холод, голод, эпидемии и все возрастающая взаимная ненависть. И уже не ненависть имущих к неимущим. Голодающий рабочий ненавидит равно и «буржуя» и своего же товарища рабочего, который умел или которому посчастливилось добыть лишний кусок хлеба или вязанку дров для голодной и холодной семьи. Но с особенной силой сказалась вражда между городом и деревней. Деревня «окопалась» — и наотрез отказывалась хоть что-нибудь давать изголодавшемуся городу. Рабоче-крестьянское правительство из сил выбивалось, чтобы найти хоть какой-нибудь *modus vivendi* для крестьян и рабочих. Чтобы добыть у мужиков хлеб, приходилось отправлять в деревню карательные военные экспедиции, которые зачастую возвращались обратно не только с пустыми руками, но и не досчитываясь половины, а то и трех четвертей своих участников. Кто следил хотя бы только за большевистскими газетами, тот знает, что большевики никогда, в сущности, не владели Россией. Им были подчинены большие города, население которых, напуганное кровавыми расправами, более или менее безропотно сносило свою участь. Но деревня, т.е. девять десятых России, никогда не была во власти большевиков. Она жила своею жизнью, изо дня в день конечно, — но без всякого центрального начальства. До какой степени правительство большевиков не владело деревней — об этом лучше всего свидетельствуют статьи, которые печатал в киевских газетах украинский комиссар по продовольствию Шлихтер, человек очень преданный коммунистическим идеям, хотя, нужно признаться, тоже очень тупой и бездарный человек. Статьи его — большие и чрезвычайно обстоятельные — в течение двух месяцев появлялись чуть ли не через день в местных изданиях. И он не писал, а вопил не своим голосом. И все об одном. «Деревня хлеба не дает, не дает и дров, и сала — ничего не дает. Рабочие, если не хотите голодать и мерзнуть, вооружайтесь и идите войной на деревню. Иначе никаким способом ничего не получите». Если бы кто-нибудь другой так говорил — его можно было бы заподозрить в провокаторстве. Но Шлихтер вне всяких подозрений. Казак по происхождению, несмотря на свою немецкую фамилию, он только не умел скрывать своих истинных чувств и мыслей. Что на уме — то и на языке. Я думаю, что если бы его товарищи были так же откровенны, то давно стало бы очевид-

ным, что рабоче-крестьянское правительство не умело расположить к себе ни рабочих, ни крестьян. И что коммунистические идеи, каковы бы они сами по себе ни были, встречаются менее всего сочувствия в «широких массах» населения. Старая буржуазия, правда, не умела защищаться и разбита. Но буржуазия не только не умерла, повторяю, в России, но окрепла и расплодилось, как никогда. Вместе с тем, большевистские приемы «охраны» интересов, столь знакомые и родные русской душе — лишней раз показали, что люди, боявшиеся так, что Россию ждет то мешанское счастье, которым наслаждалась до войны Европа, что русским людям суждено на земле еще узреть царство Божие, мучались и тревожились совершенно напрасно. Сейчас уже идут из России вести о том, что там заводится трудовая повинность, десяти и двенадцатичасовой рабочий день, устанавливается сдельная плата, военный надзор за рабочими и пр. Вполне естественно! Рабочий не хочет давать свой труд, крестьянин свой хлеб. А хлеба нужно много, труд должен быть каторжный. Ясно, что выход один: с одной стороны, должны быть неработающие, привилегированные классы, заставляющие других строгими беспощадными мерами сверх сил работать, а с другой стороны — непривилегированные, бесправные люди, которые, не шадя здоровья и жизни даже, должны нести свой труд и свое имущество на пользу «целого». Конечно, принуждать к труду может только тот, кто сам не работает. И к голоду принуждать только тот, кто сам сыт. Иначе — возврат к старому бесправию и к старой, так хорошо знакомой нищете. Или, как в сказке сказано, к разбитому корыту. Вот что принес большевизм, так много обещавший рабочим и крестьянам. О том, что он принес России — не стану говорить. Все знают. Но у «идейных» большевиков есть еще один последний аргумент. «Да», говорят они, «русским мужикам и рабочим мы ничего не могли дать и Россию разрушили. Но иначе и быть не могло. Россия слишком отсталая страна, русские слишком некультурны, чтобы воспринять наши идеи. Но не в России и в русских дело. Наша задача — шире. Нам нужно «взорвать» Запад, уничтожить мешанство Европы и Америки. И мы будем до тех пор поддерживать пожар в России, пока пламя не перенесется к нашим соседям, а от них не распространится по всему миру. Вот в чем высшая наша задача, вот наша последняя заветная мечта. Мы дадим Европе идеи — Европа даст нам свою «технику», свою умелость, организационный дар и т.д.» Это *ultima ratio* большевиков. Какая ему цена?

## VII

За долгое свое пребывание в областях, находившихся под большевистским управлением, я подметил один очень любопытный факт. Лучше всего отгадывали и предсказывали события очень молодые и не очень умные люди. И наоборот, те, кто постарше и поумнее, всегда ошибались в своих предсказаниях. Им казалось, что Россия не долго будет под властью большевиков, что народ восстанет, что при первом появлении сколько-нибудь организованной армии, большевистские войска растают, как снег на солнце.

Действительность обманула предвидение опытных и умных людей. Деникин создал все-таки нечто вроде армии и продвинулся с большой быстротой до самого Орла — но с еще большей быстротой большевики прогнали его до самого Черного моря. Теперь он, говорят, даже в плену — и ничего невероятного в этих слухах нет. Пророками оказались молодые и неумные. И сейчас, когда пытаешься заглянуть в будущее, — ставишь себе вопрос: на кого положиться, на умных или на неумных? Умные, очевидно, исходят из того, представляющегося им самоочевидным положения, что люди и народы в своих действиях руководствуются своими жизненными «интересами» и инстинктивно чувствуют, что им полезно и что вредно. Для них ясно было, что большевизм губителен, что он приведет к неслыханным бедам, к холоду, к голоду, к нищете, к рабству и т.д. Стало быть, говорили они, он не может долго просуществовать. Продержится недели, месяцы и сам собой погибнет. Но уже прошло больше двух лет, скоро будет три года и все же большевизм держится. Держится, хотя и голод, и холод, и эпидемии свирепствуют с ужасающей силой. Стало быть, не здравый смысл руководит людьми? И наш русский поэт, огорченный так тем, что из голов русских все еще царь не изгнан, заблуждался? Но, скажут, это — русские, они могут примириться и с нуждой, и с несправедливостью и с чем угодно. В России точно пророками являются очень молодые и не очень умные люди, Европа — дело иное.

Точно ли дело иное? Я бы не рискнул пророчествовать. Сейчас мы переживаем такую историческую эпоху, когда едва ли можно рассчитывать, руководясь одним здравым смыслом. Я не хочу оправдывать русский большевизм. Я уже говорил и готов еще раз повторить, что большевизм предал и погубил русскую революцию, и, сам того не понимая, сыграл на руку самой от-

вратительной и грубой реакции. Но разве только большевики оказались самоубийцами? Присмотритесь внимательнее к тому, что происходило в последние годы. Все почти делали как раз то, что было для них наиболее ненужно. Кто погубил монархическую идею? Гогенцоллерны, Романовы и Габсбурги! В день объявления войны в Берлине распространился слух, что Вильгельм II послал Николаю II такую телеграмму: «остановите мобилизацию. Если начнется между нами война, я потеряю свой престол, но и вы тоже». Может быть, такой телеграммы и не было. Но тот, кто пустил этот слух, оказался пророком. И, в сущности, злейший враг монархической идеи не придумал бы более верного способа, чтобы погубить монархию в Европе. Гогенцоллерны, Романовы и Габсбурги — если бы только их разум не затемнился каким-то наваждением — должны были бы понимать, что жизненные интересы их династии повелительно требуют от носителей императорских корон не вражды, а самой тесной, искренней и преданной дружбы. Николай I это отлично понимал и послал русских солдат усмирять венгерских революционеров. И Александр III это понимал. При нем все-таки существовал наряду с франко-русским союзом Dreikaiserbund. А в 1914 г. монархи Европы вдруг набросились друг на друга во славу западноевропейской демократии, которую они ненавидели больше всего на свете. Очевидно, какой-то рок тяготел над ними, и оправдалась российская поговорка: от судьбы не уйдешь. Когда народу написана гибель, люди и даже целые народы сами делают все, чтобы ускорить свою гибель. Мы переживаем явно какую-то эпоху затмения. Подумайте только о проделанной Европой войне. Все знали, каким ужасом она грозит миру. И все ее боялись. И тоже все, точно сговорившись, не только ничего не предприняли против предотвращения войны, но и каждый, сколько мог, сознательно или бессознательно, способствовал ее приближению... Ведь разразилась она в течение каких-нибудь двух недель и без всякого серьезного основания. Немцам вдруг показалось, что их экономические и культурные интересы требуют порабощения всего мира. И другим народам показалось, что их интересы — и т.д. Но теперь, думаю я, ясно всем, и немцам и не-немцам, что, если говорить об «интересах» — то интересы требовали чего хотите, только не войны... Что война была противна всем интересам всех людей. И точно, если бы немцы истратили те средства и ту энергию, которую они вложили в войну, на задачи не разрушения, а созидания — они бы могли

свой Vaterland обратить в земной рай. То же можно и о других народах сказать. Война обошлась в астрономическую сумму — больше биллиона франков. Я уже не говорю о погибших людях, о разрушенных городах и т.д. Повторяю, если бы правящие классы, в руках которых были судьбы их народов и стран, умели сговориться и заставить народы в течение 5 лет так самоотверженно и настойчиво работать для достижения положительных целей — мир превратился бы в Аркадию, где были бы только богатые и счастливые люди. Вместо того — люди пять лет истребляли друг друга и накопленные сбережения и довели цветущую Европу до такого состояния, которое иной раз напоминает худшие времена средневековья. Как могло это случиться? Почему люди так обезумели? У меня один ответ, который неотвязно преследует меня с самого начала войны. Начало войны застало меня в Берлине, я возвращался из Швейцарии в Россию. Пришлось ехать кружным путем, через всю Скандинавию до Торнео и потом через Финляндию в Петербург. В Германии, конечно, я читал только немецкие газеты. И до самого Петербурга я, собственно, принужден был питаться немецкими газетами, так как не знаю ни одного из скандинавских наречий. И только, когда стал приближаться к России, мне попались русские газеты. И каково было мое удивление, когда я увидел, что слово в слово русские газеты повторяют то, что писали немцы. Только, конечно, меняют имена. Немцы бранили русских, упрекали их в жестокости, своекорыстии, тупости и т.д. Русские то же говорили о немцах. Меня это поразило неслыханно, и я вдруг вспомнил библейское повествование о смешении языков. Ведь точно, смешение языков. Люди, которые еще вчера вместе делали общее дело, сооружали задуманную ими гигантскую башню европейской культуры, сегодня перестали понимать друг друга и с остервенением только об одном мечтают — в одно мгновение уничтожить, раздробить, испепелить все, что в течение веков созидали с такой настойчивостью и упорством. Точно бы все задались целью осуществить идеологию тех русских писателей, которые, как я раньше рассказывал, считали своим гражданским долгом не допустить осуществления царства Божия на земле и прежде всего бороться против идеологии западноевропейского мещанства.

Цари все еще прочно сидели на тронах, но из людских голов, сразу, мгновенно, по какому-то волшебному мановению, цари были изгнаны. Я знаю, что такого рода объяснение сейчас

не в моде, что библейская философия истории мало говорит современному уму. Но я не стану очень настаивать на научной ценности предлагаемого мною объяснения. Если хотите, примите его как символ только. Но это не меняет дела. Перед нами остается непреложный факт, что люди в 1914 г. потеряли разум. Может быть, это разгневанный Бог «смешал языки», может быть, тут были «естественные» причины — так или иначе, люди, культурные люди 20-го века сами, без всякой нужды, накликали на себя неслыханные беды. Монархи убили монархию, демократия убивала демократию, в России социалисты и революционеры убивают и почти уже убили и социализм и революцию. Что будет дальше? Кончился период затмения, снял разгневанный Господь уже с людей наваждение? Или нам суждено еще долго жить во взаимном непонимании и продолжать ужасное дело самоистребления? Когда я еще был в России — я непрерывно предлагал себе этот вопрос и не умел на него ответить. В России мои иностранных газет почти не видели, а в русских газетах, кроме непроверенных и ни на чем не основанных слухов и сенсаций, ничего не было. Но общее впечатление у нас было такое, что Европа все-таки понемногу справляется с трудным положением и, пожалуй, выйдет из него победительницей. Иначе говоря, мне казалось, что в России, благодаря ее некультурности, Богу и теперь, как в отдаленные библейские времена, удалось смешать языки и довести людей до полного одичания, но в Европе люди вовремя спохватились, одумались и перехитрили Бога; что в Европе снова началось сотрудничество людей и народов, и что вавилонской башне современной культуры суждено еще продолжать достраиваться вопреки воле Всевышнего. Или, выражаясь не символами — все мечтания истинно русских самосжигателей о том, чтобы взорвать старую Европу, разобьются о традиции здоровой и прочной политической и экономической и социальной устойчивости. Прав ли я был? За короткое время моего пребывания на Западе я еще недостаточно ориентировался, чтобы проверить свои суждения. Но вопрос, кажется мне, поставлен правильно. Для меня несомненно, что большевизм, который русские социалисты считают делом своих рук, создан силами, враждебными всяким идеям прогресса и социальной устроенности. Большевизм начал с разрушения и ни на что другое, кроме разрушения не способен. Если бы Ленин и те из его товарищей, добросовестность и бескорыстие которых стоят вне подозрений, были настолько проникательны, что поняли бы,

что они стали игрушкой в руках истории, которая их руками осуществляет планы, прямо противоположные не только социализму и коммунизму, но убивающие в корне и на многие десятилетия возможность какого бы то ни было улучшения положения угнетенных классов, они бы проклинали тот день, в который насмешливая судьба передала им власть над Россией. И, конечно, поняли бы тоже, что их мечта взорвать Европу — если ей суждено осуществиться — будет знаменовать собой не торжество, а гибель социализма, и приведет пострадавшие народы к величайшим бедствиям. Но, конечно, Ленину не дано это увидеть. Судьба отлично умеет скрывать свои намерения от тех, кому их знать не полагается. Она обманула монархов, обманула правящие классы Европы, обманула и неопытных в государственных делах русских социалистов. Суждено ли и Западу стать жертвой иллюзии и испытать участь России, или судьба уже насытилась человеческими бедствиями — на этот вопрос может ответить только будущее, пожалуй, не столь уже отдаленное. В России очень молодые и не очень умные люди уверенно предсказывают, что большевизм распространится по всему миру.

*Женева, 5.III.1920.*

*О.И. Мачульская*

## **Является ли революция актом творчества?**

*(Послесловие к публикации статьи Л.Шестова  
«Что такое русский большевизм»)*

Статья «Что такое русский большевизм» была написана Львом Шестовым в феврале-марте 1920 г. в Женеве в качестве своего рода ответа на многочисленные расспросы о положении в послереволюционной России со стороны соотечественников — эмигрантов и иностранцев.

В январе 1920 г. Л.Шестов с семьей покидает Россию, спасаясь от ужасов гражданской войны, террора и разрухи. Л.Шестов направляется в Париж, чтобы установить контакты в литературно-философских кругах и уладить финансовые дела. Жена с детьми временно останавливается в Женеве. 20 февраля Л.Шестов приезжает в Женеву, где живет до своего окончательного переезда в Париж в апреле 1921 г. Он продолжает работу над рукописью книги «Власть ключей», активно сотрудничает с издательствами, пишет и публикует ряд статей во Франции и Германии, читает лекции.

В 1920 г. сотрудник берлинского издательства «Скифы» Е.Лундберг, литератор, философ, поклонник творчества Л.Шестова, обратился к нему с предложением об издании ряда работ Шестова («Добро в учении гр. Толстого и Фр.Нитше. Философия и проповедь», «Достоевский и Нитше. Философия трагедии», «Что такое русский большевизм»). Статью «Что такое русский большевизм» предполагалось опубликовать на трех языках: русском, французском и немецком. В ноябре 1920 г. работа была напечатана в виде брошюры в количестве 15 тысяч экземпляров. Однако в продажу она не поступила. Е.Лундберг, придерживавшийся лево-эсерских взглядов, прочитав корректуру,

был возмущен радикальной критикой большевизма, предпринятой Л.Шестовым. В октябре 1921 г. Е.Лундберг уничтожил весь тираж, кроме 50 экземпляров, из которых 25 он передал Л.Шестову и 25 сохранил для библиотек.

Статья «Что такое русский большевизм» была переведена на французский язык и издана в журнале «*Mercur de France*» в сентябре 1920 г., а также переведена на шведский язык и, вероятно, опубликована в 1921 г.

В этой работе Л.Шестов стремится дать объективную характеристику проходящих в России трагических событий и рассеять иллюзии о революции как акте творческого обновления цивилизации. Философ однозначно оценивает большевизм как реакционное движение, «непросвещенный деспотизм», ведущий страну к катастрофе. По мнению Л.Шестова большевики являются наследниками наиболее одиозных традиций российской истории: решения политических задач насильственным путем, пренебрежительного отношения к жизни, достоинству и свободе человека, неразвитости гражданского сознания. Большевизм не способен к позитивному творчеству, большевики не умеют создавать ценности, они перераспределяют и разрушают то, что было создано другими. Паразитируя на призывах к свободе и справедливости, они, в действительности, способствовали установлению преступного режима, препятствующего раскрепощению русского народа и опирающегося на грубую силу, культурно-нравственный нигилизм и бездуховность.

Работа Л.Шестова «Что такое русский большевизм» была любезно предоставлена для публикации в России потомком автора госпожой Алис Лоран.

*Маршалл Маклюэн*

### Законы медиа\*

Во второй половине XX века было написано не так уж много книг, названиям которых дано было стать именами нарицательными. К их числу относится «Галактика Гутенберга» (Торонто, 1962) Маршалла Маклюэна (1911–1980), канадского философа, литературоведа и культуролога, одной из наиболее ярких фигур 60-х годов нашего столетия. Исключительную популярность на американском континенте и всемирную известность принесли ему не только его книги — «Understanding Media: The Extensions of Man», «Hot and Cool», «Pro and Con», «The Medium is the Massage», «War and Piece in the Global Village» и др., изданные в 60–70-х годах. Не в меньшей степени тут сыграл свою роль и сам стиль жизни «пророка из Торонто», стремившегося сделать свои идеи доступными для массовой аудитории, использовавшего все имевшиеся в наличии в те годы средства массовой коммуникации (вплоть, напр., до журнала «Плейбой»), прибегавшего к инновативным и зачастую эпатажным приемам в графическом оформлении своих печатных работ и повсеместно диссеминовавшего свои хлесткие и запоминающиеся лозунги типа «medium is the message (massage)», «глобальная деревня», «художники — антенны расы человеческой» и т.д., чем, видимо, и объясняется то обстоятельство, что академическими (в особенности европейскими) кругами он не был причислен к «пантеону» мыслителей, в своих концептуальных построениях пытавшихся эксплицировать тот парадигмальный перелом, который принес с собой XX век.

В целом творчество Маклюэна может быть охарактеризовано как попытка экзегезиса того «Послания», которые несут в себе современные электронные («электрические») технологии общения. В этом смыс-

---

\* Перевод М.М.Кузнецова по изданию: Marshall McLuhan. «Laws of Media», University of Toronto Press, Toronto Buffalo, London, 1988.

ле Маклюэн является не столько аналитиком, представляющим на суд читателя строгую логическую последовательность тщательно подобранных аргументов, сколько пророком, призванным возвестить всем и каждому открывшуюся ему истину во всем ее объеме, его задачей было не столько создание ангажирующей читателя лишь на визуальном уровне концептуальной конструкции, сколько провоцирование и инициирование в нем состояния тотальной перцептивной «погруженности» (иммерсивности) в ту аудио-тактильную среду, доступ в которую становится возможным благодаря наличию электронных медиа. Используемые им при этом комплексы идей — антистетика визуального и аудио-пространств, электронная среда как продолжение нервной системы человека, принцип интерактивности и т.д. — равно как и междисциплинарный способ организации им текстового пространства своих произведений (не говоря уже о явно постмодернистской технике апроприации, а не просто цитирования буквально чуть ли не всех текстов европейской, да и не только европейской, культурной традиции) с несомненностью свидетельствует о том, что тут мы имеем дело с мироощущением, уже сделавшим решающий шаг за пределы парадигмы «проекта модерна» и предпринимающим первые попытки выявления контуров трансцендентной для последнего реальности.

Пророку не было дано дожить до эпохи верификации его прозрений. Лишь в следующем десятилетии, в 80-х годах, на авансцену западной культуры вышла технология, радикально трансформировавшая саму исходную матрицу человеческой коммуникации как таковой — компьютерная технология. Сегодня, еще одно десятилетие спустя, уже не может быть никаких сомнений в том, что Маршаллом Маклюэном была предпринята одна из первых попыток полиморфной экспликации тех реалий продуцируемых компьютерной технологией виртуальных миров, которые в наши дни осваиваются миллионами людей во всем мире, почитаемыми его и в качестве уже немного архаичного «классика» и в качестве «святого патрона» (журнал «Wired») своего дела.

Книга «Законы медиа» является «посмертным» произведением Маклюэна. Она была издана в 1988 г. его сыном Эриком и призвана репрезентировать воззрения позднего Маклюэна.

*М. М. Кузнецов*

## **Введение**

Первым фундаментальным открытием, на котором основывается данное эссе, является открытие того, что любой из человеческих артефактов фактически является своего рода словом, метафорой, транслирующей опыт из одной его формы в другую. Данным эссе в проверяемой и фальсифицируемой форме (кри-

терии научных законов) предлагается ряд наблюдений относительно структуры и природы тех вещей, которые человек создает и делает; отсюда «законы» в его названии.

Второе фундаментальное открытие: совершенно не имеет никакого значения рассматриваются ли в качестве артефактов либо в качестве медиа вещи по природе осязаемые, являющиеся по натуре своей «hardware», такие как шары и клюшки, вилки и ложки, инструменты, приборы и машины, железные дороги, космические корабли, радиоприемники, компьютеры и так далее; или же — вещи, являющиеся «software» по своей природе, такие как теории и законы в науке, философские системы, терапии или даже заблуждения в медицине, формы и стили в живописи, поэзии, драматургии, музыке и так далее. Все они в равной степени являются артефактами, все в равной степени человечны, все в равной степени поддаются анализу, все в равной степени вербальны по структуре. «Законы медиа» предоставляют как этимологию, так и экзегезис этих слов: вполне может статься, что язык, заключенный в них, не содержит никакого синтаксиса. Итак, все привычные дистинкции между искусствами и науками, между вещами и идеями, между физикой и метафизикой расплываются.

...В течение целого года, в 1978—9 году, нами было принято обширное исследование форм пространства, создаваемых зрением и слухом. Визуальное пространство, как отличное от пространства акустического, представляет собой артефакт, побочный результат использования фонетического алфавита. Функцией алфавита является интенсифицировать действие зрения и подавлять действие всех прочих чувств. Мы обнаружили, что до настоящего времени ни в одной из областей не было осуществлено разработок данной темы, несмотря на ее фундаментальность, за исключением единственной статьи Ф.М.Корнфорда «Изобретение пространства».

...Переход к визуальному пространству от пространства акустического произошел в античной Греции. На то, чтобы обратить вспять процесс, потребовавший для своего завершения несколько тысячелетий, нам потребовалось всего лишь несколько десятилетий: сегодня Запад буквально купается в эмоциях постграмотности. В ходе нашего исследования мы обнаружили, что в течение многих столетий имела место величайшая путаница относительно определенных вопросов, принципиальных для понимания акустического пространства, например таких как вопрос о природе логоса, мимезиса и формальной каузальности. Эта путаница непосредственно проистекает из того факта, что все ком-

ментарии и исследования, начиная с Аристотеля, осуществлялись людьми в той или иной степени визуально предубежденными, полагавшими, что визуальное пространство является нормой здравого смысла. В результате существуют по меньшей мере две формы или скорее версии мимезиса, логоса и формальной причины. Одна из них обладает оральной структурой, другая — визуальной, причем первая обычно рассматривается в качестве путаной или пробной попытки эксплицировать последнюю.

Некоторые из терминов, используемых в «Законах медиа» будут знакомы читателям. «Фигура» и «фон» вошли в гештальт-психологию благодаря работам Эдгара Рубина, где-то около 1915 г. использовавшего эти термины при обсуждении различных аспектов визуального восприятия. Здесь они трактуются расширенно, охватывая собой структуру восприятия и сознания в целом. Все ситуации содержат в себе зону внимания (фигура) и гораздо более обширную зону невнимания (фон). Обе они непрерывно воздействуют друг на друга и находятся в состоянии беспрестанной игры друг с другом, взаимодействуя через общий контур или границу или интервал, служащий одновременно определению обеих. Очертания одной из них в точности соответствуют очертаниям другой. Фигуры возникают из фона и ретируются обратно в фон, являющийся кон-фигуративным и объемлющим все прочие имеющиеся в наличии фигуры разом. Например у слушающих лекцию внимание будет перемещаться со слов оратора на его жесты, на гудение осветительных приборов или уличный шум, на ощущение стула, на воспоминания, ассоциации или запахи. Каждой новой фигурой все прочие по очереди оттесняются в область фона. Фоном обеспечивается структура или стиль осознания, «способ видения» как это называл Флобер, или «условия при которых» фигура перцептивно воспринимается. Изучение фона «самого по себе» является виртуально невозможным; по определению в любой из моментов он оказывается инвайронментальным и сублиминальным. Единственно возможная стратегия такого рода изучения влечет за собой конструирование анти-инвайронмента: так обычно поступает художник, единственный человек в нашей культуре, чья профессия всегда в целом сводилась к перевоспитанию и обновлению чувственности.

Порядок вещей таков, что первоочередным является фон, а фигура возникает позже. «События грядущие отбрасывают тень перед собой». Фоном любой технологии или артефакта будет одновременно как ситуация, их порождающая, так и инвайронмент

(медиум) функций и дисфункций в целом, приводящий их в действие. Эти инвайронментальные побочные эффекты волей-неволей навязывают себя в качестве новых форм культуры. «Медиум — это послание». Как только прежний фон становится содержанием новой ситуации, обыденному вниманию он предстает в виде эстетической фигуры. Одновременно рождается потребность в новом возврате прежнего или ностальгия. Уделом художника всегда было давать отчет о текущем статусе фона посредством обследования тех форм чувственности, которые становятся доступными благодаря каждому из модусов культуры, задолго до того, как средний человек начнет подозревать, что что-то изменилось. Им постоянно осуществляются «рейды в неартикулированное». Т.С.Элиот, говоря о Данте, указывал, что великий поэт или серьезный художник обязан быть способным более отчетливо чем обыкновенный человек воспринимать или различать формы и объекты в пределах всего диапазона обыденного опыта и «быть способным заставлять людей видеть и слышать на каждом конце» спектра их чувственности «более того», что они смогли бы когда бы то ни было заметить без его помощи.

...Подлинные художники являются «антеннами расы».

Аудиопространство и пространство тактильное неотделимы друг от друга. В пространстве создаваемом этими чувствами — каждым из чувств и каждой конфигурацией чувств создается уникальная форма пространства — фигура и фон находятся в состоянии динамического равновесия, оказывая давление друг на друга через интервал, разделяющий их. Интервалы, таким образом, являются резонантными, а не статичными. Резонанс является модусом акустического пространства; тактильность — пространством значимой ограничивающей линии, давления и интервала.

Когда мы дотрагиваемся до чего-либо, мы контактируем с ним и создаем интеракцию с ним: мы не соединяемся с ним, ибо в таком случае рука и объект стали бы одним и тем же. «Статичный интервал» есть терминологическое противоречие; это либо неверно названное соединение, либо — «пустое» визуальное пространство.

## Протей скованный

### *Генезис визуального пространства*

Когда согласная была изобретена в качестве не имеющей смысла абстракции, зрение отделилось ото всех прочих чувств и визуальное пространство начало формироваться. При помощи

фонетического алфавита элементы слоговых азбук могут быть расчленены на их «компоненты», гласные и согласные. Из них, как замечает Эрик Хэвлок в «Origins of Western Literacy», «первые, гласные, могут сами по себе существовать в языке, в виде восклицаний подобно «А-а». Вторые, согласные, не могут. Они, следовательно, являются абстракцией, не-звуком, идеей ума. Греческому миру удалось изолировать этот не-звук и наделить его своей собственной концептуальной идентичностью, придав ему форму того, что мы называем «согласным»» (р. 43).

С репрезентации абстрактного согласного началось, стало быть, отделение зрения от всех прочих чувств и отделение опыта внутреннего от опыта внешнего. «Что греки сделали», настаивает Хэвлок в «Prologue to Greek Literacy», «так это изобрели идею того, что знаком может быть репрезентирован один только согласный, звук, так сказать, не существующий в природе, но только в «мысли»» (р. 11). Причиной этого открытия послужило доведение анализа простых звуков речи до уровня полной абстракции. В результате была изобретена «первая система, в которой во всех случаях одно и только одно акустическое значение было теоретически закреплено за одним данным образом» (Prologue, р. 12).

Базисом алфавитной абстракции является фонема, нередуцируемый, не имеющий смысла «бит» звука, «транслируемый» не имеющим смысла знаком. Фонема является самой мельчайшей «единицей звука» и не имеет никакой связи ни с концептами, ни с семантическими значениями. Если согласный представляет собой концепт минус перцепт, то фонема, «вещь» воспринятая в специальных, фрагментарных терминах, представляет собой перцепт минус концепт. Слоговыми азбуками сохранялась связь между перцептом (фоном опыта) и концептом (напр., «па» — отец...): фонемой они полностью отделяются друг от друга.

...Этот безмерный подвиг абстрагирования имел по меньшей мере три последствия. Прежде всего, в то время как алфавитной азбукой читателю предлагались миниатюрные гештальты — ба, ка и так далее — новым алфавитом атомарные звуки — б-а и так далее — передавались в виде *серий* меток, не обладавших какими бы то ни было особенностями и не имевших никакого смысла. Вторым прямым следствием отделения визуального (знак) от взаимодействия со всеми прочими чувствами (звуки и смыслы) было то, что абстрактная система предоставляла ее пользователю возможность транскрибировать любой язык в *серии* абстрактных, не имеющих смысла звуков.

*...Благодаря фонемической трансформации в визуальные тер-  
мины алфавит превратился в универсальное, абстрактное, ста-  
тичное вместилище не имеющих смысла звуков.*

Третье, и пожалуй наиболее значительное следствие введения алфавита проистекает из прямого и регулярного использования им подсознательного в ходе его интериоризации: «Акустическая эффективность алфавита имела и психологическое следствие: однажды выучив его, вы могли более не думать о нем. Несмотря на то, что он являлся некоей видимой вещью, серией меток, он переставал вклиниваться в качестве объекта мысли между читателем и его памятью разговорного языка» (Хэвлок, *Origins*, p. 46).

Формально структура визуального пространства включает в себя подавление (интериоризация посредством подсознательного) всего фона в качестве гарантии абстрактного, статичного единобразия. Когда видимая буква «перестала вклиниваться в качестве объекта мысли», она также превратилась в (подавленный и сублиминальный) перцепт минус концепт. Коррелятивным эффектом воздействия алфавита на читателя, в ходе отделения перцепта и концепта друг от друга, было наделение концепта подобного же рода независимостью, превращавшей его в фигуру без осознаваемого фона.

Как отмечают Роберт Ривлин и Карен Грейвел, важнейшей функцией нашего чувства зрения является изоляция фигуры на ее фоне (*Deciphering the Senses*, 65). Свидетельства, предоставляемые культурой, заставляют предположить, что это выдающееся качество присуще одному только зрению: ни одно из прочих чувств ...не способно подавлять, вытеснять фон в ходе изоляции и выделения фигур. Буквы, в результате, стали рассматриваться как не только не имеющие никакого смысла, но и как не обладающие никакими качествами. Алфавит послужил формальной причиной возникновения диалектического (логика и философия) и визуального (геометрического) пространства. Раскол между сознательным и бессознательным как следствие введения алфавита имел решающее значение. Не что иное как мимезис диссоциации перцептивных способностей (зрения ото всех прочих чувств) является тем, что было унаследовано в форме фонетического алфавита.

В эпоху пре-грамотности мимезис был не просто способом репрезентации, но «процессом, в ходе которого все люди проходили обучение»; он был техникой, культивировавшейся поэтами-сказителями и риторам и использовавшейся всеми для «уз-

навания», через слияние знающего и знаемого. Понятие об этом сохранила максима «агент когниции является и становится вещью знаемой». В ходе использования мимезиса «вещь знаемая» перестает быть объектом внимания и становится вместо того фоном, к которому приобщается познающий. Им нарушаются все установления визуального порядка, здесь невозможны ни объективность, ни отстраненность, ни какое бы то ни было рациональное единообразие опыта, чем и объясняется то, почему в «Республике» Платоном прилагается столько усилий для осуждения его главных представителей. Под чарами мимезиса приобщающийся к знанию (слушатель декламации) утрачивает какую бы то ни было связь с реально присутствующими лицами, личностью и местом и полностью трансформируется тем и в то, что им воспринимается. Здесь речь идет не просто о репрезентации, но скорее о совершенно новом модусе бытия, исключаяющем какую бы то ни было возможность объективности и отделения фигуры от фона.

...Посредством мимезиса алфавита визуальная диссоциация чувственности была греками ассимилирована, как мы видели, по меньшей мере в трех формах. Было осуществлено изобретение согласного как фонемы и наделение ее независимым, абстрактным существованием, повлекшее за собой раскол на внутренний (имаджинативный) и внешний (вербальный) опыт. Было также осуществлено разъединение знака и фонемы, посредством превращения и того и другого в не имеющие смысла. И, наконец, существует аспект перевода всего в одни только визуальные термины на базисе абстрактного, исключительно лишь одному соответствия.

***...Пролонгированным мимезисом алфавита и присущим ему качеством фрагментации был создан новый доминантный модус восприятия и, затем, культуры.***

В 1936 г. Ф.М.Корнфорд опубликовал статью «Изобретение пространства» в «Essays in Honour of Gilbert Murray». Он обратил внимание на то, что рациональное, визуальное пространство его заново грамотными древнегреческими изобретателями рассматривалось в качестве экзотического и авангардного. При этом им было упущено из виду то обстоятельство, что алфавит послужил формальной причиной изобретения греками пространства. Несмотря на это, процесс введения абстрактного, неэмпирического пространства был отслежен им в качестве «конструируемого самим ходом аргументации древнегреческих геометров

и навязанного атомистами». «По мере развития геометрии математики были бессознательно приведены к тому, чтобы постулировать бесконечное пространство, требовавшееся для конструирования их геометрических фигур — то пространство, в котором параллельные прямые линии могут быть продолжены «бесконечно», не пересекаясь и не возвращаясь к своей исходной точке. В шестом и пятом столетиях еще не было проведено никакого различия между пространством, в котором нуждались теоремы геометрии и пространством обрамляющим физический мир» (р. 220).

Прежнее акустическое пространство «здорового смысла» продолжало существовать в качестве сферического, мультисенсорного и мультидименсионального пространства вплоть до первой эпохи алфавитной грамотности; более того, оно служило базисом для значительной оппозиции новому абстрактному визуальному пространству атомистов. «Таким образом те же соображения, которые побудили математиков признать бесконечность пространства в их науке, одновременно побудили и некоторых физиков признать существование беспредельной Пустоты в природе. Это были атомисты, чьи системы явились конечным результатом традиции, заложенной математикой пифагорейцев. Атомистами были разрушены древние границы универсума и была впервые предъявлена человечеству способная вызвать лишь отвращение и поистине невообразимая картина безграничной Пустоты» (*Хэвлок, Origins*, р. 44).

Наиболее примечательной особенностью алфавита является его абстрактность самого различного плана. От шаблона сепарации перцептивных способностей и фигуры от фона, с последующим подавлением последнего, ведет свое происхождение такая характерная черта как стазис, одна из четырех отличительных особенностей визуального пространства. Когда фигура и фон взаимодействуют друг с другом, они находятся в состоянии динамического соответствия, беспрестанно модифицируют друг друга. Поэтому стазис фигур может быть достигнут лишь благодаря отторжению их от их фона и является необходимым результатом такого рода отторжения. Звук и знак фонетического алфавита не находятся в состоянии динамического соответствия или взаимодействия: один из них попросту *стоит* вместо другого. И тот и другой являются абстрагированными ото всякого смысла или соотношения. Оральная резонантная речь оказывается раздробленной на далее нередуцируемые (единообразные)

биты бессмысленного звука, каждый из них — *соединенным* со знаком посредством произвольной ассоциации и посредством единообразной орфографии. При помощи континуальной линейной секвенции знаков сами по себе звуки, из которых состоит речь, ре-презентируются и вос-приемлются одним-единственным изолированным органом чувств. Этим статичным, соединительным фигуры-от-фона-отторжения характером алфавита обуславливается его величайшая способность к абстрагированию, к переводу в себя (как в абстрактный, немодифицируемый/немодифицирующий контейнер) звуковых систем иных языков.

***Новое (эвклидово) пространство было во всех отношениях антитетичным традиционному геоцентрическому сферическому универсуму.***

...Отправной точкой настоящего эссе послужила попытка локализации генезиса визуального пространства как парадигмы западной культуры. Свое наиболее раннее выражение последняя нашла в древнегреческом учении о диалектике, и ею был инициирован тот переход, который Корнфордом был охарактеризован в качестве перехода «от религии к философии». Иными словами, алфавитное основание новой чувственности мимировалось и исследовалось несколькими путями, плодами чего стали, с одной стороны, диалектика (начало которой положили философы-досократики) и, с другой, учреждение «геометрического» визуального пространства атомистами Левкиппом и Демокритом.

Новый метафизический интерес к «бытию» принял форму фигур, отторгнутых от фона непосредственного осознания. Прежде, посредством мимезиса «бытие» оказывалось всецело погруженным в метаморфный протеев поток обыденного опыта всякого человека. На новой почве алфавитного осознания нормой стала объективность и отторженность. Мимезис превратился тут из акта созидания процесса в процедуру репрезентационного сочетания, а прежний опыт бытия был возрожден в условиях нового визуального пространства, иначе говоря, в качестве опыта абстрактного абсолюта...

### **Протей скованный**

#### *Визуальное пространство в употреблении*

В «Изобретении пространства» Корнфорд придерживается тезиса, в соответствии с которым «нормальным» пространством для древних греков являлось пре-литературное или акустичес-

кое пространство, неожиданно вновь появившееся в нашем мире, мире двадцатого столетия, под эгидой Эйнштейна и теории относительности. То, что могли бы мы назвать «нормальным» пространством или «пространством здравого смысла», для нас сегодня, в двадцатом веке, всецело остается пространством визуальным и эвклидовым, в то время как авангардным или эйнштейновым пространством вновь становится пространство акустическое или одновременное.

Визуальное пространство представляет собой созданный человеком артефакт, в то время как пространство акустическое является формой естественной среды. Визуальное пространство является пространством создаваемым и воспринимаемым зрением, *когда оно оказывается абстрагированным или отделенным от деятельности всех прочих чувств*. Что касается его отличительных особенностей, то это пространство континуальное, связанное, гомогенное (единообразное) и представляет собой статичное вместилище. Визуальное пространство является созданным человеком в том основополагающем смысле, что оно оказывается абстрагированным от взаимодействия со всеми прочими чувствами и их специфическими модальностями. Это абстрагирование осуществляется исключительно посредством фонетического алфавита: оно не встречается в культурах, в которых отсутствует фонетический алфавит. Алфавит является скрытой основой фигуры визуального пространства.

Всякий континуум представляет собой ситуацию, которая может быть охарактеризована как фигура минус фон, каковой, например, является эвклидова прямая линия или плоскость. Как таковой, континуум бесконечен и бескачественен. На самом деле, такая вещь как континуум является невозможной. В природе нет никаких фигур-минус-фон. В действительности, в природе вообще не существует никаких фигур — только динамическая инвайронментальная мозаика, являющаяся дисконтинуальной и разнотипной.

***Ученому, использующему визуальные допущения относительно феноменов, природа представляется в виде коллекции фигур, чьи многообразие и дисконтинуальность могут быть элиминированы средствами абстрагирования.***

...Связное, рациональное пространство предоставляет ученому возможность логически соединять фигуры в рамках связанной структуры, при этом абстрагируясь от какого бы то ни было естественного фона. Рациональное пространство порождается

процедурой вкладывания одного пространства внутрь другого, посредством которой учреждается стазис. Римляне первыми начали играть с вложенными друг в друга архитектурными пространствами — они поместили арку внутрь прямоугольника. Во втором веке нашей эры Птоломей, в своей «Географике», ввел прямолинейную решетчатую систему — абстрактное, единообразное, линейное, гомогенное, геометрическое пространство — в своих картах, тем самым полностью отказавшись от репрезентации традиционной гетерогенности земной поверхности.

По большей части замешательство, связанное с эйнштейновским четырех-дименсональным пространственно-временным континуумом проистекает от того обстоятельства, что здесь абстрактная фигура визуального пространства неожиданно обретает фон «относительности». Визуальная фигура становится тут соотносимой со скоростью света как с ее фоном подобно тому, как соотносится со своим фоном, безмолвием, акустическая фигура (как на то указывает Макс Пикар в «Silence»). Трех-дименсиональная евклидова логика всего лишь визуального многообразия становится устаревшей благодаря возврату к одновременному и резонантному.

С приходом в мир гуттенберговой технологии компоненты и контуры визуального пространства приобрели невероятную контрастность и отчетливость. Интенсификация визуального пространства в опыте читателя печатного слова самым непосредственным образом проявляется в трудах Декарта и Галилея, Гоббса и Локка.

*Во времена Локка и Ньютона общепринятым стало эксплицитное осознание концепта визуального пространства.*

*...Воображаемые стазис и континуальность абстрактного пространства допускают его бесконечно малую делимость.*

*...Подобно пространству, время для Локка оказывается абстрактным, гомогенным, единообразным вместилищем.*

*...Декартом физический мир, в качестве абстрактной машины, был приведен в соответствие с геометрическим пространством...*

## Протей освобожденный

### *Доэвклидово акустическое пространство*

Визуальное пространство — евклидово пространство — было введено в употребление в античной Греции вопреки значительной оппозиции. Устойчивые, доэвклидовские по характеру

представления здравого смысла должны были быть преодолены и трансформированы в представления, ориентированные на визуальное пространство атомистов и геометров.

...Изменениями в перцептивном аппарате, вызванными распространением алфавита, была порождена визуальная предрасположенность, которая была необходима для поддержки атомистской революции и которой была полностью вытеснена включающая в себя всю сенсорику аудио-тактильная оркестровка чувств.

***Тактильность является пространством интервала, пространство акустическое является сферичным и резонантным.***

Пространство акустическое являло собой полную противоположность пространству визуальному, чем и объясняется столь широко распространенное сопротивление введению этой новой формации. Визуальное пространство, порождаемое интенсификацией и отделением зрения от взаимодействия со всеми прочими чувствами, представляет собой бесконечное вместилище, линейное и континуальное, гомогенное и равномерное. Акустическое пространство, всегда пронизанное тактильностью и остальными чувствами, является сферичным, дисконтинуальным, негомогенным, резонантным и динамичным. Визуальное пространство структурировано как статичная, абстрактная фигура минус фон; акустическое пространство представляет собой поток, в котором фигура и фон беспрепятственно соприкасаются друг с другом и друг друга трансформируют.

В работах ранних комментаторов и, позднее, ученых прослеживается большая путаница в трактовке как различных форм пространства, так и таких материй, как природа мимезиса и логоса. Аристотель и иже с ним творили, находясь одновременно в обоих мирах, используя новые формы чувственности, но и пытаясь в то же время сохранить или модернизировать идеи древней оральной культуры. Атомистами была выдвинута идея бесконечной пустоты, являвшейся попросту эвклидовым пространством, наделенным физическим существованием, но носящим прежнее имя. ...На ее месте для доэвклидова, относящегося к шестому веку нашей эры орального воображения существовал «сферический универсум, именуемый «небесами», живое существо, которое дышало, вбирая в себя безграничную атмосферу, облекающую его снаружи. Важным является то обстоятельство, что «пустота» — это всего лишь другое имя этой атмосферы или дыхания» (The Invention of Space, p. 223).

Равным образом в наших умах, приученных к бесконечности, путаница возникает и относительно понятия «беспредельного». Под беспредельностью тут подразумевалась не бесконечность, но скорее отсутствие оград или границ. О «беспредельном» речь шла не в смысле бесконечной и бесформенной протяженности ментального евклидова пространства или лукрецевой пустоты. ...Оно, напротив, очень часто и специально использовалось для характеристики круглых или сферических форм в силу того, что на окружности круга или сферы не существует ни начала, ни конца, никакой границы, отделяющей одну их часть от другой (The Invention of Space, p. 226). ...Корнфорд далее замечает, что «Анаксимандр описывал свое объемлющее мир «беспредельное» в качестве «божественного»; а Эмпедокл называл свой универсум «совершенно беспредельной округлой сферой» (Ibid. p. 227).

*Пре-атомистская мультисенсорная пустота представляла собой одушевленный, пульсирующий и находящийся в движении вибрирующий интервал, не являющийся ни вместительцем, ни вмещенным куда бы то ни было — акустическое пространство, пронизанное тактильностью.*

По поводу отличительных особенностей пифагорейской космологии Аристотель писал: «Пифагорейцы также утверждали, что пустота существует и входит из бесконечной пневмы в само Небо, как бы вдыхающее [в себя] пустоту, которая разграничивает природные [вещи], как если бы пустота служила для отделения и различения смежных [предметов]» (Физика, IV, 6, 213b, 23).

...Внутри небесной сферы «функцией воздуха или пустоты было обособлять видимые нами твердые тела друг от друга и предоставлять им место для движения» (The Invention of Space, p. 223). Здесь пространство конституируется резонантными интервалами, динамическими соотношениями и кинетическим давлением. Мы слышим со всех сторон одновременно; акустическое пространство имеет структуру сферы, в которой вещами создается их собственное пространство, в которой они друг друга модифицируют и оказывают друг на друга давление. Вне визуального стресса, с необходимостью оттесняющего все прочие чувства в «подполье», в подсознание, их взаимосоотнесенность является константной. Модусом когниции в акустическом или мультисенсорном пространстве является мимезис. «Когнитивный агент есть и становится вещью знаемой» тогда, когда зрение находится в состоянии паритетного взаимодействия со всеми прочими чувствами. Здесь не может быть никакой бесконечности: для способности слуха

подобного рода вопрос является бессмысленным. По самой своей сути структура античной пустоты является кинетической и тактильной, делом давления и интервала.

Парменид представлял себе целостность бытия в качестве «завершенной со всех сторон, подобно массе округлой сферы, равноудаленной от центра в каждом из направлений». Корнфорд добавляет: «Мы, естественно, спросили бы: что же находится вне этой конечной сферы бытия? Парменид не поднимает этого вопроса; по-видимому ему даже не могло прийти в голову, что такой вопрос может быть задан» (227–8). Судя по всему «во времена Парменида ни у кого не было никаких оснований считать бесконечное незанятое пространство существующим. Совершенно ясно, что этими ранними космологиями универсум бытия представлялся в качестве конечного и сферического, без какого бы то ни было пространства пустоты вне его пределов» (228).

***Пространство раннегреческой космологии было структурировано логосом — резонантным речением или словом.***

У древних греков существовало два слова для «речи» или «изречения»: логос и миф, из которых первое, логос, являлось несравненно более древним и более комплексным. Как показывает Хэвлок, в «Preface to Plato», устное слово, логос, в оральном сообществе функционировало в качестве главной технологии как коммуникации, так и формирования и транслирования культуры.

...Логос, в его двояком смысле слова и разума (римляне вынуждены были переводить его как «ratio et oratio»), греками прелитературной эпохи рассматривался в качестве «высочайшего и самого специфического» дара природы. Активно используя свой дар слова, логос (речь), люди могли не только выражать то, чем сами по себе являются вещи, но и осуществлять свою риторическую власть над другими людьми. «Прекрасные слова и величественные дела» являются признаками социального превосходства у Гомера. До появления письменности логос был скорее активным и метаморфным, чем нейтральным: слова и дела соотносились между собой так же, как слова и вещи. Логос творения — того же порядка: «Да будет свет» есть акт изречения или овнешления света.

Среди других также и Гераклит трактовал логос в качестве формообразующего принципа космологии, космоса. Для Гераклита главное имя бога — это Высший Разум, Логос; и в ином аспекте — «Мудрое Бытие» или даже «Единственно Мудрое Бытие» (Фр. 32). Окружающее мир божественное тело, поясняет Ф.М.Клив, представляет собой ту часть резонантного логоса, ко-

торая не подвержена никаким «изменениям». Эта часть помещается не в мире, но находится вне его в качестве инвайронмента, среды: «Логос пребывает не внутри мира, пронизывая его, но вокруг мира. По ту сторону суши, океана, воздушного покрова и огня звезд существует еще и руг aeizoon, длежащее тело логоса» (Cleve. *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy*, p. 78).

Стоики возродили многое из теодицеи Гераклита, но доктрина логоса была ими переформулирована в соответствии с запросами их собственного времени. В их эпоху алфавит уже получил широкое распространение. Природа космоса была тут также трансформирована, так что гераклитовский бог преобразился из «запредельной сферы вокруг мира» в нечто находящееся внутри него, «мир в целом пронизывающее». Прежний фон все более и более становился фигурой по мере того, как интенсифицировалось визуальное пространство.

В 30-м фрагменте космос отождествлялся с находящимся в беспрестанном движении «огнем» (то есть энергией), в чем усматривалось само существо соотношения между логосом и космосом: «не было бы, поэтому, преувеличением сказать, что в той мере, в какой Логос, непосредственно связанный с космосом, мыслился в качестве материального компонента вещей, им «общего», он мыслился в форме огня; к чему следовало бы добавить, что, судя по всему, насколько это было возможно Гераклит старался избегать мыслить о Логосе подобного рода аналитическим способом. Логос является формулой, структурой, планом всякой вещи и всех вещей в целом: вот о чем, самое главное, идет тут речь» (G.S.Kirk. *Heraclitus, the Cosmic Fragments*, p. 70).

***Логос является формальной причиной космоса и всех вещей в целом, ответственной за их природу и конфигурацию.***

...Гераклитом гораздо более явственно, чем его непосредственными предшественниками, было продемонстрировано то, что «сам человек есть часть его окружения», а не всего только лишь от последнего отделяемая и в него помещаемая фигура: «в нем также действителен логос, и его эффективное функционирование непосредственным образом зависит от того, действует ли он в соответствии с последним» — таким образом, от его понимания последнего (C.H.Kuhn. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, p. 224–5).

До тех пор, пока здравым смыслом господствующим считалось акустическое пространство, космос воспринимался в виде резонантной и матаморфной структуры, формируемой и информируемой логосом. «Структура человеческой речи была вопло-

шением структуры мира» (Harold Innis. «Empire and Communication», 76). Беспредельный, сферичный, резонантный космос образовывал собой инвайронментальный фон энергий, потенциалов и форм, по отношению к которому люди, вещи и события являлись почти случайными фигурами, способным без труда вновь слиться с ним. Фигура еще не была абстрактной и была неотделима от своего метаморфного соотношения с фоном. Универсум был универсумом вербальным — воззрение, неожиданно вновь возрождающееся в двадцатом столетии благодаря новому фону мгновенной электрической информации, во многих отношениях схожей с гераклитовским «огнем» или энергией.

### **Протей освобожденный**

#### *Постэвклидово акустическое пространство — двадцатое столетие*

К двадцатому веку визуальное пространство становится устаревшим во всех областях и вновь обретает свою значимость пространство акустическое. На смену механистической парадигме, возведенной на престол в семнадцатом и восемнадцатом столетиях, с течением времени приходит полевой и мозаичный подход. В области физики потребовалась согласованная, едва ли не милитарная оппозиция для того, чтобы преодолеть формировавшиеся в течение веков предрассудки «здорового смысла» относительно визуального пространства. Именно эта революция побудила Ф.М.Корнфорда к написанию столь плодотворного эссе «Изобретение пространства».

...Континуальность присуща лишь визуальному пространству и потому выражение «пространственно-временной континуум» представляет собой явное противоречие и является вводящим в заблуждение. В акустическом пространстве, будь то доэвклидовом или постэвклидовом, не существует никакого «континуума»: оно строится как дисконтинуальная и резонантная мозаика динамического соотношения фигуры и фона. Несмотря на то, что используемый при обсуждении новых постэвклидовых пространств язык отражает подспудную приверженность модели визуального или абсолютного пространства, в действительности представления ученых основываются на двойственном сценарии пространства и времени, меж собой не связанных. Они утверждают, что «не существует чего-либо подобного фиксированному временному интервалу, независимому от той

системы, к которой он относится». Пространство и время служат фоном друг для друга. Неотъемлемо присущую их языку путаницу Вернер Гейзенберг иллюстрирует следующим образом: «[в современной физике] мир разделен не на различные группы объектов, но на различные группы связей... Что удается при этом охарактеризовать — так это тот тип связи, который является первично значимым в некоем феномене... Мир, таким образом, предстает в виде сложнейшей ткани событий, в которой связи различного рода либо чередуются друг с другом, либо накладываются друг на друга, либо друг с другом комбинируются, тем самым определяя текстуру целого» (*Physics and Philosophy*, p. 96).

Визуальное пространство — это единственная форма пространства, являющаяся чисто ментальной: оно не имеет никакого основания в опыте потому, что образовано из абстрактных фигур минус какой бы то ни было фон, и потому, что всецело является побочным продуктом технологии.

***Сказать, что телом или его гравитационным полем «искривляется пространство» в его окрестностях, означает начать обсуждать визуальное пространство в акустических терминах.***

Рассуждения об «искривлении» пространства являются не чем иным, как «перекраиванием старого на новый лад»: «искривленное пространство», о котором идет речь, представляет собой деформацию визуального (эвклидова) пространства, которому остаются приверженными как в языке, так и в мысли. В акустическом пространстве, предполагающем интеракцию фона и фигуры как его части, всякой вещью порождается ее собственное пространство; иными словами, ею столь же трансформируется фон, сколь сама она формируется фоном.

Или, говоря словами Милича Чапека (в «*The Philosophical Impact of Contemporary Physics*»): «В общей теории относительности *всякое* движение, ускоренное либо нет, вполне естественно проистекает от локальной структуры пространства-времени» (p. 178). При таком подходе объектами создается их собственное пространство, они не являются *помещенными* в какое бы то ни было пространство. Само сознание становится тут отношением между объектами или элементами опыта. Корнфорд вполне отдавал себе отчет в том, что «новое пространство науки» по сути дела является возвратом к доэвклидовому мироощущению:

Постэвклидово конечное, но беспредельное пространство возвращает нас назад, к доэвклидовой конечной, но беспредельной сфере Анаксимандра, Парменида и Эмпедокла. Эти философы не

были столь сведущи в математике как Эйнштейн; но они имели то преимущество перед Ньютоном, что были гораздо менее сведущи в математике, чем Эвклид. Они не были введены в заблуждение геометрией настолько, чтобы проецировать ее бесконечное пространство, под именем Пустоты, на внешний мир. Эра Эвклида предстает, таким образом, в виде периода aberrации, в течение которого здравый смысл был с большим трудом отвращен от той точки зрения, на которую он сегодня, с не меньшим трудом, пытается вновь встать (The Invention of Space, p. 234–5).

В своем предисловии к книге Макса Яммера «Concepts of Space» Альберт Эйнштейн повествует о том, как произошло преодоление абсолютных форм посредством понятия динамического, негомогенного поля или фона:

Победа над концепцией абсолютного пространства или над таковой инерциальной системы стала возможной лишь благодаря тому, что концепция материального объекта в качестве фундаментальной концепции физики постепенно была заменена концепцией поля. Под влиянием идей Фарадея и Максвелла получило развитие представление, в соответствии с которым физическая реальность в целом может быть представлена скорее в виде поля, чьи компоненты находятся в зависимости от четырех пространственно-временных параметров. Если законы этого поля являются универсально ковариантными, то есть независимыми от частного выбора системы координат, то в таком случае введение независимого (абсолютного) пространства более не является неизбежным. Пространственный характер реальности оказывается конституируемым тогда просто четырех-мерностью поля. Никакого «пустого» пространства не существует, ибо никакое пространство не существует вне поля (p. XV).

*...«Победа» над эвклидовым пространством была одержана не отдельными индивидуумами, но целым слоем молодых бунтарей, восставших против всяческих абсолютов.*

Фоном, ин-формативно трансформировавшим перцептивность этих революционеров, явился таковой экспериментаций в области электричества и технологии — вполне аналогично тому, как в свое время алфавит ин-формативным образом повлиял на формирование перцептивности атомистов и первых геометров. В те времена точно так же, как и сегодня здравый смысл оказывал упорное сопротивление новому мироощущению. Касаясь этого сопротивления, Макс Планк, один из основоположников квантовой теории, замечал: «Новая научная истина побеждает

не в силу того, что ей удастся убедить своих оппонентов и заставить их прозреть, но скорее потому, что ее оппоненты вымирают и вырастает новое поколение, для которого она является привычной и хорошо знакомой».

Льюис Фойер, в работе «Einstein and the Generations of Science», отмечал, что «когда цюрихско-бернский круг студентов увлекся маховской критикой абсолютного пространства и времени, они решительно отмежевались от приемов научной аргументации, руководствуясь при этом социологическими, эмоциональными, внелогическими факторами. Ибо самыми сильными логиками того времени аргументы Маха рассматривались в качестве в высшей степени неубедительных». ...С устранением абсолютов способ восприятия в целом возвращается вспять от абстрактного визуального миропорядка, институированного нашим фонетическим алфавитом, к текучему и динамичному аудиотактильному гештальту; от изолированных, жестко фиксированных фигур к мозаике взаимодействия фигуры и фона. В качестве упражнения в восприятии Эрнст Мах имел обыкновение забавляться с взаимопревращаемостью фигуры и фона: «Стоя на мосту, пристально рассматривал [он] протекающую под ним воду и вода казалась находящейся в движении; но при «продолжительном вглядывании» она начинала казаться неподвижной, в то время как «мост, вместе с наблюдателем и со всем его окружающим» начинал двигаться в противоположном направлении: «относительное движение объектов в обоих случаях является тем же самым» (*Feuer. Einstein and the Generations of Science*, p. 34).

***Теорией относительности был форсирован отказ, в принципе, от абсолютного пространства и абсолютного времени.***

В своей книге «Tao of Physics» Фритйоф Капра отмечает сходство между формами мироощущения, внутренне присущими современной физике и традиционной восточной философии, неалфавитным культурам. Востоку свойственно пренебрежение технологическим «железом» (hardware) и абсолютными концептами в пользу перцептов, то есть «непосредственного, неинтеллектуального опыта реальности». Целый ряд фундаментальных характеристик является независимым от географического, исторического или культурного фона мистики: «Наиболее важной характерной особенностью восточного мировоззрения — можно даже сказать его сущностью — является ощущение единства и взаимосвязанности всех вещей и событий, переживание всех феноменов в мире как манифестаций их базисного един-

ства. Все вещи рассматриваются в качестве взаимозависимых и друг от друга неотторжимых частей космического целого, в качестве различных манифестаций одной и той же ультимативной реальности» (The Tao of Physics, p. 174). На Востоке, никогда не знавшем фонетического алфавита, не было возможным ни появление Эвклида, ни развитие концепций абсолютных пространства и времени.

**...Было достаточным однажды ввести дисконтинуальность, однажды бросить вызов хотя бы одному из свойств визуального пространства, друг от друга проистекающих, чтобы вызвать коллапс концептуального конструкта в целом.**

Фойер указывает на то, что «не говоря уже о дисконтинуальном переходе электронов с одной орбиты на другую, для метафорики, используемой в боровской теории атома в целом характерен отказ от прежней модели ньютоновского континуального мира. ...Кьеркегоровская модель столь основательно повлияла на мышление Бора, что атом, в состоянии перехода из одного стационарного положения в другое, описывался им как обладающий «свободой выбора», подобной той, которой обладает человеческий субъект, совершающий акт выбора в ходе качественного скачка с одного уровня на другой» (Feuer. Einstein and the Generations of Science, p. 136–7).

Кьеркегоровское «Понятие страха» было опубликовано в 1844 году, в эпоху телеграфа, о котором он упоминает в этой книге как о зловещей технологии. Телеграф был первой технологией мгновенной коммуникации. Кьеркегором было сделано то открытие, что равным образом и креативный дух и человеческая воля реализуют себя посредством неожиданных и дисконтинуальных переходов или скачков. Та же самая амбивалентность фигуры и фона оказывается присущей как боровскому принципу комплементарности, так и кьеркегоровскому понятию страха. «Для Кьеркегора страх был точкой пересечения мира природно детерминированного и мира духовной свободы индивидуума; человек выбирает между ними» (Feuer. Einstein and the Generations of Science, p. 144). Комплементарность служила средством избавления от сингулярных, частных или абстрактных точек зрения, фокусируя внимание на неотъемлемо присущей интеракции между физическими феноменами и человеческим наблюдателем множественности «перспектив». Геральдикой Бора репрезентировалась древнекитайская инь-янь символика космической комплементарности.

Максом Планком, Вернером Гейзенбергом и Луи де Бройлем в физику были введены дальнейшие компоненты акустического пространства при помощи концепций кванта, индетерминированности, резонанса и волновой механики. Гейзенберг упростил общее представление о квантовой механике, отказавшись от «принципа континуальности римановой и евклидовой геометрии и введя допущение «бесконечно малой длины», дабы справиться с некоторыми затруднениями в квантовой электродинамике» (*Jammer. Concepts of Space*, p. 186).

***Интердетерминированность представляла собой проблему соотношения фигуры и фона, порождаемую инконгруэнтностью между визуальной предрасположенностью классической науки и новой акустической чувственностью.***

В своей знаменитой работе 1927 года индетерминированность «местоположения электрона» Гейзенберг обосновывал симпатическим взаимодействием наблюдаемых феноменов с инструментами наблюдения и человеческим наблюдателем (эффект Комптона). Устарев в качестве способа, каким делаются вещи и каким видят мир, старое визуальное пространство тем не менее было сохранено в качестве фикции («как если бы...»). (С консерватизмом того же рода столкнулось новое визуальное пространство в античной Греции). Как заметил Макс Яммер: «Однако ввиду значительных затруднений математического характера, сопряженных с конструированием геометрии дисконтинуального пространства, физика все еще вынуждена прибегать к традиционной геометрии континуального пространства для статистической проработки концепции длины. Таким образом континуальное пространство вновь становится функционально используемым, даже в ядерной физике, но уже в качестве удобной фикции для статистической математизации физической реальности» (*Concepts of Space*, p. 188).

Континуальность подверглась атаке и со стороны логики: Лукашевичем была построена модель трехзначной логики, в которой вещи могут быть истинными, ложными или неопределенными. Этой его атакой на детерминизм и секвенциальность была подорвана равным образом автономия как действующей причинности, так и истории: «Мы не должны трактовать прошлое обособленно от будущего. ...События, последствия которых являются на сегодняшний день уже полностью исчезнувшими и которые даже всеведущим умом не могли бы быть выведены из тех, которые происходят сегодня, относятся к области возможно-

го. Про них нельзя сказать, что они имели место, но только — что они были *возможны*. И хорошо, что это так. Ибо в жизни каждого бывают тягостные моменты страдания и еще более тягостные моменты вины. И мы должны были бы радоваться тому, что способны стирать их не только из памяти, но и из разряда существующих» (О детерминизме — Polish Logic, p. 38–9).

Гейзенберг одобрял трехзначную логику Лукашевича и рассматривал принцип индетерминированности как обладающий схожими импликациями. «Это знание прошлого имеет чисто спекулятивный характер, поскольку оно (из-за неизвестного изменения инерции движущегося тела, вызванного позиционностью измерения) никогда не может быть использовано в качестве начального условия исчисления дальнейшего продвижения электрона и, следовательно, быть подвергнутым процедуре экспериментальной верификации. Может ли такого рода исчисление, относящееся к прошлой истории электрона быть приписано какой бы то ни было физической реальности или нет — это вопрос личной веры каждого» (The Physical Principles of the Quantum Theory, p. 20). По мере того, как чувство зрения возвращается вспять, ко взаимодействию со всеми прочими чувствами, вполне естественным является то, что твердый порядок хронологии становится смутным и неопределенным. В то время как события подобного рода происходили в науке, нашими художниками дисконтинуальность и одновременность артикулировались для их собственной аудитории.

Еще далее отходя от визуального абсолютизма Луи де Бройль выдвинул постулат, в соответствии с которым даже сама материя оказывается конституируемой акустическими волнами — «волнами материи». «Эта гипотеза сразу же обнаружила свою эвристическую ценность, поскольку благодаря ей удалось установить происхождение предпочтительных, стационарных, дисконтинуальных орбит, которые приписывались Нильсом Бором его электронам в соответствии с экспериментальными данными спектрального анализа» (Feuer. Einstein, p. 216). Резонантный интервал акустического пространства является интервалом вибрационным и дисконтинуальным. Как замечал Эйнштейн, «победа над концепцией абсолютного пространства ...стала возможной лишь благодаря тому, что концепция материального объекта в качестве фундаментальной концепции физики постепенно была заменена таковой поля» (Jammer. Concepts of Space, p. XV).

Фигура уступила место мозаике фона, частица — полю или резонантной волне. Де Бройль писал: Мы руководствовались той идеей, что корпускула и ее фазовая волна физически являются не различными реальностями. По некотором размышлении любому станет ясно, что отсюда вытекает следующее заключение: наша динамика (подразумевается ее эйнштейновская форма) отстала от оптики, она все еще находится на стадии геометрической оптики. Сегодня нам кажется достаточно очевидным, что любая волна представляет собой сосредоточение энергии, по сравнению с чем динамика материальной точки таит в себе распространение волн, и подлинным смыслом источника даже самого малейшего действия является выражение фазового соответствия (*Recherches sur la Theorie de Quanta*, p. 33).

Философ Харальд Хофдинг, датский Уильям Джеймс, находился под влиянием Кьеркегора и, в свою очередь, оказал огромное влияние на своего студента Нильса Бора. В «Философии религии» он указывал, что «глубинным основанием принципа естественной причинности является потребность в континуальности, коренящаяся в природе нашего бессознательного». Как показал Фойер (*Einstein*, 112ff.), его уникальным вкладом в научную мысль было исследование дисконтинуальности. Именно дисконтинуальность, писал он, «гораздо более, чем что бы то ни было иное привносит новое содержание, освобождает скованные силы и открывает великие задачи в сфере жизни ничуть не менее, чем в области науки» (*Hoffding. The Problems of Philosophy*, p. 8).

В своем комментарии по поводу обманчивости специализации Милич Чапек указывает, что хронологическая симультантность была открыта в качестве имплицитной дисконтинуальному интерфейсу пространства и времени, что впервые было сформулировано Германом Минковским в 1908 году:

Как только это слияние пространства и времени было предложено, сразу же вступил в действие ряд известных психологических факторов, специфическим образом искаживших его подлинное значение. Сам выбор слова, которое использовалось Минковским для обозначения этого слияния, является весьма характерным: четырехмерный континуум точек-событий он именует «миром» (*die Welt*). Это, в свою очередь, указывает на то, что данное слияние понималось им в качестве операции, в ходе которой темпоральный компонент абсорбировался компонентом пространственным. В этом Минковский не был одинок. Эмиль Мейерсон в своем философском комментарии к теории относи-

тельности приводит длинный список мыслителей, равным образом как философов, так и физиков, рассматривавших предложенное слияние в качестве процесса *опространствливания времени*; по их мнению, время само становится дополнительным четвертым измерением пространства, в котором все события, «прошлые», «настоящие» и «будущие» накладываются друг на друга» (The Philosophical Impact of Contemporary Physics, p. 154).

***Художники нашей культуры, эти «антенны расы», настроились на новый фон и приступили к исследованию дисконтинуальности и симультантности.***

Служебная среда электрической информации развивалась на протяжении всего девятнадцатого столетия, первоначально при помощи телеграфа (и телеграфной прессы), затем — телефона. Эксперименты в области электричества проводились (напр. Фарадеем) в течение ряда лет еще до появления телеграфа, пролагая путь новой технологии и способствуя становлению фона или служебной среды последней.

Новая электрическая чувствительность, в особенности перцепт симультантности, равным образом является основополагающей и для развития современной поэзии. Т.С.Элиот начинает свои «Четыре квартета» следующим образом:

В своем эссе 1917 года «Традиция и индивидуальный талант» Элиот отмечал, что по своей функции индивидуальность является фигурой, противостоящей «традиции», симультантному фону. «Конформность» одного другому является кон-формирующей, процессом взаимного формирования друг друга фигурой и фоном или метаморфозом, в ходе которого прошлое и настоящее взаимно модифицируют друг друга:

Восприимчивость к этому резонантному взаимодействию он называл «чувством истории», ощущением того, что «начиная с Гомера европейская литература в целом, в том числе и вся литература собственной страны существует одновременно, образуя собой некий симультантный порядок» (p. 14).

Французские поэты-символисты отреагировали немедленно и интуитивно верно на новый фон, введенный в употребление телеграфом, возродив до-алфавитные формы дисконтинуального резонанса и мимезиса. Повторное открытие читательской аудитории расценивалось Бодлером как открытие миметического фона поэтического произведения: его читатель облачается в искусство и носит его для того, чтобы с его помощью корректировать не

столько свои концепции, сколько свою перцептивность. Читатель становится носителем маски («лицемером»), поэма — маской. «Читатель-лицемер, — подобный мне, — мой брат!»

Эдгар По говорил о «суггестивной неопределенности» как о более предпочтительной, чем те ясность и отчетливость, которых требует визуальная предвзятость. Эта точка зрения была подхвачена символистом Малларме и переформулирована им. «Дать имя объекту», утверждает он, «означает на три четверти покончить с тем удовольствием от поэмы, которое состоит в распутывании ее шаг за шагом. Оно должно быть суггестивно внушено» («Oeuvres Completes de Stephane Mallarme», 869; перевод наш). Фон (аудитория) и фигура (поэма) взаимодействуют друг с другом во все более возрастающей степени. В «Философии композиции» По наносит удар по романтическим представлениям об артистическом «вдохновении», настаивая на риторическом принципе начала с желаемым *эффектом*.

***Аудиторией, в качестве фона, формируется и контролируется произведение искусства.***

Теофиль Готье в своем предисловии к бодлеровским «Цветам зла» развил принципы, изложенные в «Философии композиции» Э.По, присовокупив к ним настойчивое утверждение музыкальной ценности поэзии, ее чисто скульптурной формы и введя понятие согласованности чувств, развиваемое им на основе бодлеровского «ароматы, цвета и звуки смешиваются друг с другом». Чувства, интеллект и эмоции находятся в состоянии абразивного взаимодействия друг с другом, образуя мозаику автора, читателя и поэмы.

Сославшись на всего лишь один из множества экспериментов подобного рода, можно было бы указать на то, что английская школа «имажинистов» подходила к этому вопросу лишь слегка иным образом: «Имажинизм не является не требующей усилий презентацией имиджей или картин; он представляет собой дающуюся с трудом, отчетливую, ясную констатацию, независимо от того, употребляется им при этом метафора или нет. Это совершается при помощи избранного «точного слова». Под «точным словом», указывает м-р Олдингтон, «подразумевается не слово, точно описывающее объект сам по себе, под ним подразумевается точное слово, порождающее эффект присутствия этого объекта в уме читателя точно таким же образом, каким он предстал перед мысленным взором поэта в момент написания поэмы» (*J. Issacs. The Background of Modern Poetry*, p. 45). Как и в

физике, «объект» заменяется тут фоном-мозаикой. Имажинистов также приводила в восхищение форма японских хайку («внезапные остановок»), предполагающая тщательное накладывание друг на друга двух ситуаций, никак не связанных между собой: слова останавливаются, а смысл продолжает свое движение.

...Выдающийся ирландский поэт В.Б.Йитс обратился к оральной традиции кельтских бардов как к средству, возвращающему жизнь поэзии его времени, способному придать ей акустическое звучание в собственном смысле слова. Всю свою жизнь он посвятил изучению восточной, греческой и средневековой мифологии. В 1937 году, оглядываясь назад, он писал: «Всю свою жизнь я посвятил тому, чтобы стараться очистить поэзию ото всех фраз, написанных для глаза и вернуть все к синтаксису, внятному одному лишь уху. ...«Писать для слуха», думалось мне, таким образом, чтобы быть мгновенно понятым подобно тому, как это происходит с актером или бардом, выступающим перед аудиторией. Я охотно заставил бы поэзию повернуться спиной ко всем этим модным диковинкам, психологии» (Предисловие к моим пьесам, *Essays and Introductions*, p. 529–30).

По писал о «суггестивной неопределенности» как о необходимейшем ингредиенте подлинно музыкальной поэзии, ссылаясь при этом на энергию резонанса и взаимодействия в акустическом пространстве как на нечто противостоящее ригидной структуре пространства визуального. В обзоре, посвященном поэзии Томаса Мура, По изложил свою точку зрения на (дисконтинуальный) двойной сюжет как на еще один плодотворный интервал: «Термин мистика ...употребляется тут в том же значении, в каком он употреблялся Шлегелем и большинством остальных немецких критиков. Ими он применялся к классу тех композиций, в которых под прозрачным поверхностным уровнем смысла располагается уровень подспудный или *суггестивный*. То, что мы весьма расплывчато именуем *моралью* того или иного впечатления, на деле является его мистикой или вторичной экспрессией. Оно обладает громадной силой музыкального аккомпанемента» (*Issacs. The Background of Modern Poetry*, p. 23).

Когда Исаак Ньютон, занимаясь разработкой предпосылок визуального пространства, рассуждал о всеобщих законах природы, он рассматривал их в качестве явных качеств: «их истина явлена нам феноменами, хотя их причины еще не открыты. Ибо они суть качества явные, а их причины — всего лишь качества скрытые». Ньютон считал акустические интервалы и фон вмещи-

вающимися, служащими помехой прогрессу науки: «такого рода скрытые качества препятствовали усовершенствованию физики и потому были отвергнуты в последние годы» (Opticks, p. 401).

***Ньютоном и «подлинно научным методом» после него внимание было привлечено к «континуальному описанию» экспериментальных данных взамен причин.***

В средние века обычной практикой, продолжавшей традицию античности, было использование многоуровневой причинности при интерпретации «книги природы» и многоуровневой экзегезы при интерпретации «книги священного писания». В обоих случаях все уровни являлись резонантными и симультанными, а «обе книги» образовывали собой акустически структурированный двойной план; подобно волнам и частицам каждая служила фоном для другой. С окончательным воцарением печати и визуального пространства этот резонанс был заглушен. Структура двойного плана всегда рассматривалась в качестве равным образом и метаморфной и этиологической, форму (и формальную причинность) раскрывающей, как, например, это имело место в «Космографии» Бернарда Сильвестра. Парадоксальным образом причинность была обречена на изгнание эпохой Ренессанса, оставлена была, как сообщает Марио Бунге, одна только «действующая причина»:

Аристотелевское учение о причинах просуществовало в официальной западной культуре лишь до эпохи Ренессанса. С рождением современной науки формальная и конечная причины были отброшены как находящиеся вне пределов досягаемости эксперимента, а материальные причины стали считаться само собой разумеющимся образом связанными со всеми природными явлениями — хотя и явно в не-аристотелевском смысле, поскольку для современного мировоззрения материя есть нечто по самой своей сути подверженное изменениям, а не то, «от чего происходит вещь в своем бытии и что вечно пребывает». Таким образом, из четырех аристотелевских типов причин одна только действующая причина стала рассматриваться в качестве заслуживающей научного исследования (Casuality, p. 32).

В случае действующей причины изучение последствий (т.е. фона), в чем некогда заключался весь смысл причинности, совершенно не принимается во внимание. В случае этой новой «длинной цепи причин» результатом любой действующей причины становится другая действующая причина и так до бесконечности. Исследование последствий, вследствие его дискон-

тинуальности, представляется тогда оккультизмом, как заметил Ньютон. Но вместе с интервалами и такими структурами двойного плана как комплементарность волны и частицы этиология вернулась в современную науку. В литературе величайшей реабилитацией и исследованием двойного плана акустической структуры явился «Улисс» Джеймса Джойса. Его современник Т.С.Элиот писал:

Именно здесь параллельное использование м-ром Джойсом «Одиссеи» имело величайшее значение. Оно имело значение научного открытия. Никто прежде еще не строил романа на таком основании: никогда прежде это не было необходимо... Используя миф, постоянно манипулируя параллелями между современностью и античностью, м-р Джойс следовал методу, которому с необходимостью будут следовать после него и другие. Они будут не имитаторами, будут таковыми не более, чем ученый, использующий открытия Эйнштейна проводя свое собственное, независимое, дальнейшее исследование. Это — просто способ контролирования, упорядочивания, придания формы и смысла той необъятной панораме тщетной суеты и анархии, которую являет нам современная история (Улисс, Order and Myth, James Joyce: Two Decades of Criticism, p. 201).

***В то время как По и символистами исследовалось иррациональное в литературе, Фрейд приступил к исследованию резонантного двойного плана фигуры и фона: сознательного и бессознательного.***

Арнольд Шенберг отказался от визуальных уз тональности в музыкальной композиции ради «мульти-локационизма» атональности: в те годы, когда Фрейд углублялся в изучение — и снимал покровы с — бессознательного, то же самое делал и Шенберг; потому что совершенно реальным образом, отказавшись от тональности и вместе с ней от «функционаризовавшего на уровне подсознания *чувства формы*, которое реально давало композитору ощущение почти что сомнабулической уверенности в творчестве, позволяя с величайшей точностью различать самые тонкие нюансы элементов формы», Шенбергу только и оставалось, что рассматривать свое бессознательное в качестве потенциального источника тех средств и принципов объединения и организации, которые должны были заменить собой утерянный рай тональности (*D.Mitchell. The Language of Modern Music, p. 39*).

Как отмечал Дональд Митчелл, «К концу девятнадцатого столетия господствующий принцип тональности, создавший и служивший языком музыке удивительной красоты, был истощен

настолько, что оказался уже более не способным предоставить вокабулярий, соответствующий новым имиджам композиторов, таких, например, как Шенберг и Стравинский» (р. 58–9).

Атональность в музыке репрезентирует собой отказ от «центрального ключа», то есть от одной-единственной перспективы или организующей структуры, с которой соотносятся все элементы композиции. Иначе говоря, тональность служила фигурой, соотносящей с собой все иные фигуры абстрактным образом: в мозаике акустического пространства каждым элементом создается свое собственное пространство, а центр сферы находится повсюду. При использовании атональности как она есть (как в акустическом пространстве), «где бы вы ни были в определенный момент», там же будет и тот ключ, в котором вы находитесь, тональный центр, а главенствующим соображением является природа общей конфигурации и воздействие на нее. Такое пространство является не униформным, а скорее представляет собой мультименсиональную динамику фигуры и фона. Шенберг писал: «ДВУХ- ИЛИ БОЛЕЕ МЕРНОЕ ПРОСТРАНСТВО, В КОТОРОМ ХРАНЯТСЯ МУЗЫКАЛЬНЫЕ ИДЕИ, ПРЕДСТАВЛЯЕТ СОБОЙ ЕДИНОЕ ЦЕЛОЕ. Хотя элементы этих идей и кажутся изолированными и независимыми друг от друга зрению и слуху, их подлинное значение раскрывается лишь в процессе их взаимодействия, точно так же, как ни одним отдельно взятым словом самим по себе не может быть выражена мысль без соотнесения его со всеми иными словами. Все, что происходит в любой из точек музыкального пространства, имеет более чем локальное значение. Оно функционирует не только на своем собственном плане, но равным образом и на всех иных направлениях и планах» (Style and Idea, p. 109).

Джереми Рифкин показывает, что благодаря компьютеру визуальное, централизованное время становится таким же устаревшим, как визуальное пространство. Блоком центрального процессора оркестрируется целый балет операций, развертывающихся в симультанных временах, хронология в контрапункте.

Второй характерной особенностью компьютера является его темпоральная креативность. Дэвид Болтер, автор «Человека Тюринга», указывает на то, что в то время как все часы установлены на одну и ту же строгую последовательность, продолжительность и ритм, компьютер обладает способностью манипулировать всеми тремя временными измерениями путем простой смены программы.

Компьютер закрепляет уникальную темпоральность за каждой программой. Всякий компьютер имеет электронный таймер в своем центральном процессоре. Таймер испускает электрические импульсы через определенные интервалы, позволяя центральному процессору одну за другой выполнять инструкции, содержащиеся в его программе.

...Болтер считает, что время для компьютера является таким же ресурсом, каким уголь является для парового двигателя. Время используется для трансформации «бесчисленных миллиардов импульсов электрической энергии в пригодные для манипуляции данными инструкции». В таком случае разница между часами и компьютером будет состоять в том, что «обыкновенные часы продуцируют лишь серии идентичных секунд, минут и часов; компьютер трансформирует секунды или микросекунды или наносекунды в информацию». В случае этого нового часового устройства время уже более не является единой фиксированной точкой отсчета, внешней по отношению к событиям. Время теперь становится «информацией», хореографически вводимой в программы центральным процессором. С компьютером мы вступаем в эру «множественных времен». Каждая программа имеет свою собственную последовательность, продолжительность, ритм, обладает своим собственным уникальным временем.

Несмотря на то, что часами утверждается идея искусственной сегментации времени — подразделения его на часы, минуты и секунды — они все же остаются связанными с суточным ритмом. Циферблат часов является аналогом солнечного дня, признанием того, что мы воспринимаем время вращающимся по кругу, соответствующим вращению земли. В противоположность этому, компьютерное время является независимым от природы: им создается его собственный контекст (Time Wars, p. 101–2).

В акустическом пространстве всякой вещью или событием создается свое собственное пространство и время. ...Георгом фон Бекези в работе «Experiments in Hearing» предложена стратегия, позволяющая избегать трудности, возникающие у визуально ориентированных людей (у тех, кто считает визуальное пространство пространством «здорового смысла») при восприятии ими пространства акустического. Будучи знатоком слуховых пространств, он в полной мере отдает себе отчет в тех трудностях, которые влечет за собой обсуждение пространства слышимого, ибо акустический мир неизбежно является миром «глубинно-

го». Чрезвычайно интересно то обстоятельство, что стремясь пролить свет на природу слуха и акустического пространства, фон Бекези намеренно избегает точки зрения и перспективы ради мозаики и поля. И с этой целью он обращается к двумерной живописи как к средству раскрытия резонантных глубин акустического пространства.

Можно выделить две формы подхода к проблеме. Первая, которую можно было бы назвать теоретическим подходом, состоит в том, чтобы сформулировать проблему соотносясь с тем, что является уже известным, осуществить соответствующие дополнения и расширения, исходя из принятых принципов, и затем перейти к экспериментальному тестированию этих гипотез. Другая, которую можно было бы назвать мозаичным подходом, рассматривает каждую проблему саму по себе, мало соотносясь с той областью, к которой она относится, и стремится раскрыть те связи и принципы, которые содержатся внутри очерченного пространства.

Близкая аналогия этих двух подходов может быть обнаружена в сфере искусства. В период между одиннадцатым и семнадцатым столетиями арабы и персы достигли высочайшего мастерства в искусстве изображения. ...Позднее, в эпоху Ренессанса, получила распространение новая форма репрезентации, представлявшая собой попытку придать единство и перспективу картине и передать атмосферу...

Когда в области науки был достигнут значительный прогресс и соответствующие переменные в большинстве своем стали известны, стало наиболее удобным обращаться со всякой новой проблемой так, чтобы стараться подогнать ее к уже существующему корпусу знания. Тем не менее в том случае, когда корпус знания является не устоявшимся, а число переменных большим, мозаичный подход является много более удобным (Experiments in Hearing, p. 4).

Мозаичный подход является не просто «много более удобным» при изучении поля симультанности, которое есть поле слышимого; он является единственно уместным подходом. Для иконической и мозаичной форм не характерна попытка редуцировать пространство к одному-единственному, униформному и связному качеству, как это было проделано в случае перспективы: здесь оно является симультанным полем соотношений. Мозаичная, иконическая форма является дисконтинуальной, обрывистой и многоуровневой, как в искусстве иконы. «Двухмер-

ная» мозаика или живопись является манерой, в которой присутствует немота визуального как такового с тем, чтобы могло стать максимальным взаимодействие всех чувств. Такой была стратегия живописи «начиная с Сезанна», писать так, как если бы вы скорее держали, чем видели объект.

**Кубизм («мультилокационизм») является одной из изобразительных форм акустического пространства.**

Параллельно Шенбергу живопись кубизма отказывается от одной-единственной, фиксированной точки зрения вкупе с евклидовой геометрией и перспективой. В ней предмет представлен не просто в качестве видимого, но в качестве *известного* со многих сторон одновременно. Зигфрид Гидион разъясняет, каким образом, используя симультанность и прозрачность, художникам удалось избавиться от того статичного вместилища, каким является визуальное пространство. «Около 1910 года Пикассо и Браком были выставлены интерьеры и экстерьеры объектов одновременно, что явилось следствием новой концепции пространства. В архитектуре Ле Корбюзье, исходя из того же принципа, была разработана интерпретация внутреннего и внешнего пространства. ...Но эта интерпретация пространства в целом и пространств-корпускул смогла получить дальнейшее развитие лишь в эпоху, наукой и искусством которой пространство воспринималось как по самой своей сути многостороннее и динамическое» (*Giedion. Space, Time and Architecture*, p. 521).

Новая философия, логика и лингвистика равным образом порождены переходом от визуального к акустическому пространству, подвижной модусов восприятия, равным образом находясь под давлением со стороны электрических технологий как фона. Де Бройль усматривал сходство между волновой механикой и философией Бергсона.

...Рассуждая об «обманчивости специализации» Чапек отмечал: Невозможность отделения пространства от времени впервые была отчетливо сформулирована Г.Минковским в 1908 году. Именно тогда концепция релятивистского пространственно-временного континуума получила свою эксплицитную формулировку несмотря на то, что математически она была имплицирована уже в преобразованиях Лоренца.

...По словам самого Эйнштейна, «становление» в трехмерном пространстве было преобразовано в «бытие» в мире четырех измерений; согласно Герману Вейлу, «объективный мир *есть*, он не становится»; он представляется становящимся только на-

шему «ослепленному сознанию» (abgeblendete Bewusstsein), ползком пробирающемуся по «линии мира» в будущее (The Philosophical Impact of Contemporary Physics, p. 158–9).

***Светотень «становления» как последовательного процесса была отброшена и заменена иконическим абсолютизмом «бытия».***

Бытие является мультидименсиональным и инвайронментальным и не допускает никакой точки зрения. Как и всякий другой фон, бытие не может быть воспринято непосредственно; оно обнаруживается через побочные явления. Традиционно западным человеком акцент делался на целях и становлении, что дало повод китайцам заметить, что он «все время готовится начать жить».

Когда все концептуальные абсолюты были упразднены новым электрическим фоном и заменены перцептами, первой реакцией, как в философии так и повсеместно, было рассматривать этот результат просто как солипсизм. Солипсизм движется прежними ходами, как если бы концепты все еще продолжали господствовать, минус фон-континуум визуального пространства: он является прелюдией к трансцендентализму и оккультизму, обходящим стороной индивидуализм («человек полностью завернутый в самого себя представляет собой очень маленький сверток»).

Не что иное как визуальное пространство в виде вместилыща нашло свое отражение в размышлениях по поводу «внутреннего» или «внешнего» мира. До алфавита не существовало никакого «внешнего мира», никакого наглядного различия внутреннего и внешнего, только — метаморфный поток видов бытия. Солипсизмом личная идентичность доводится до крайности, до точки распада, и вполне может стать, что в корпоративной системе отсчета солипсизм является тем, что мы называем трайбализмом. С возвращением акустического пространства благодаря фону электрических технологий все визуальные формы разделения на внутреннее и внешнее упраздняются. Солипсизм является первым откликом: нет никакого (абстрактного) «внешнего мира» — любая «реальность» является фантазией — а «ДРУГОЕ» представляет собой вызов.

Солипсизм использует перцепты, поступая так, как если бы им использовались концепты, именно этим объясняется его распространенность в современной лингвистике и философии. Реакцией на это в искусстве и физике было исследование потока взаимодействия между наблюдателем и наблюдаемым, как это, например, имело место у символистов, модернистов и кубистов. Капра отмечал, что самым фактом признания наукой взаимо-

действия между наблюдателем и наблюдаемыми феноменами имплицитно, в конечном счете, признание того, «что структуры и феномены, наблюдаемые нами в природе, являются не чем иным, как порождениями нашего осуществляющего измерение и категоризацию ума». Он продолжает, формулируя решающее соответствие:

Что это так, является одним из фундаментальных догматов восточной философии. Восточная мистика снова и снова повторяет нам, что все вещи и события, воспринимаемые нами, являются порождениями ума, возникающими при определенном состоянии сознания и исчезающими вновь, если это состояние трансцендируется. Индуизм полагает, что все формы и структуры вокруг нас порождаются умом под чарами «мая», и рассматривает нашу склонность придавать им серьезное значение в качестве фундаментальной человеческой иллюзии. Буддисты называют эту иллюзию «авидья» или неведением и считают ее «грязным» состоянием ума. По словам Ашвагоши (*The Awakening of Faith*, p. 79, 86), «Когда не осознается единство всех без исключения вещей, возникает невежество равно как и партикуляризация и все фазы суженного сознания получают тогда свое развитие. ...ВСЕ феномены в мире являются не чем иным, как манифестацией сознания и не обладают никакой реальностью сами по себе» (*The Tao of Physics*, p. 292–3).

***В восточной или оральные культуры не существует индивидуализма.***

Те же самые принципы содержит, имплицитным образом, и гейзенберговский принцип неопределенности. Сам Гейзенберг стремился выйти за пределы мира конкретных вещей и заменить его трансцендентными «формами». При отсутствии визуального пространства единственно доступным техническим средством избежать солипсизма является доведение солипсизма до крайности — до нигилизма. Капра показывает, что эта подвижка уже содержится имплицитно в физике: аналогичная трансформация имела место в философии и метафизике. Эдмондом Гуссерлем была предложена новая философская стратегия, феноменологическая философия, основывающаяся на новой технике — технике заключения в скобки. «Абсолютное бытие» и «абсолютный опыт» являются тут целью: в то время как учеными рефлексия осуществляется в соответствии с «логикой опыта». Ответом Гуссерля на внезапное исчезновение визуального пространства явилось принятие им восточного метода рассмотрения «реального мира» как манифестации «особого состояния сознания».

**Феноменология представляет собой диалектику в модальности слуха — массиванный и децентрализованный поиск корней, фона.**

Гуссерль включает оккультный или психический опыт в состав трансцендентного сознания в качестве индикативного. Здесь становится наиболее очевидной его близость восточной мистике, то есть догмату, в соответствии с которым «все вещи и события, воспринимаемые нами, являются порождениями ума, возникающими при определенном состоянии сознания и исчезающими, если это состояние преодолевается».

Мартин Хайдеггером была найдена вариация этой темы. Также и для него актуальное не является первенствующим предметом рассмотрения: актуальность возникает из «состоящих в наличии» нереализованных возможностей, затмеваемых и отмечаемых реализуемым актом. «Существо современной техники таится в поставе. Последний повинует миссии раскрытия потаенности» («Вопрос о технике» — *Мартин Хайдеггер*. Время и бытие, с. 232). «Постав», поясняет он, есть собирающее начало того устанавливания, которое ставит человека на раскрытие действительности способом поставления его в качестве состоящего-в-наличии. Захваченный поставляющим производством, человек стоит внутри сущностной сферы поставы. ...Существо современной техники ставит человека на путь такого раскрытия потаенности, благодаря которому действительность повсюду, более или менее явно, делается состоящей-в-наличии (Там же, с. 231).

Хайдеггером совершенно точно отмечается тот факт, что современные технологии, электрические медиа несут ответственность за возвращение акустической и восточной форм мироощущения, благодаря чему, как мы увидим в следующей главе, опыт становится развоплощенным.

Хайдеггеровский язык доводится до степени невразумительности вымученным его переводом. Его немецкий, однако, в высшей степени остроумен и выразителен, а его рассуждениями уделяется пристальное внимание игре этимологий в его собственных терминах, что с несомненностью свидетельствует о попытке возродить грамматическое напряжение, равно как и создать новую форму диалектики. «Постав» представляет собой не группу концептов, но специальную технику восприятия, которой выявляется фон. Поскольку «действительное» возникает как фигура из фона «состоящего в наличии», именно область последнего становится для него предметом исследования феноменолога. Хайдеггером используется гуссерлевский тезис «возможное предше-

ствует действительному», чем в абстрактной форме отмечается то обстоятельство, что фон предшествует фигуре. Им был оставлен без внимания тот факт, что фон формируется в виде мозаики, структурирован акустически, равным образом как и то, что своей структурой последний обязан своей интерфейсу с фигурами.

*Подобно физикам, Хайдеггер пытается осуществить новое старым способом: им были реабилитированы перцепты в качестве инструмента исследования сферы оккультного (скрытого), но его метод оставался по-прежнему абстрактным (визуальным).*

У Хайдеггера все еще отсутствует какое бы то ни было ощущение взаимодействия между фигурой и фоном; внимание тут попросту перемещается с одного на другое без какой бы то ни было попытки схватить новый предмет в его собственных терминах. То есть, с *фоном* нельзя иметь дело концептуальным или абстрактным образом: он находится в состоянии беспрестанного изменения, динамичен, дисконтинуален и гетерогенен, является собой мозаику интервалов и контуров. Как обнаружил фон Бекези, соответствующей тут формой восприятия является акустическо-тактильно-кинетическая и восприимчивая к тому давлению и принуждению, которое одно тут оказывает на другое. Необходимый для этого тренинг нельзя приобрести в области философии и диалектики. И тем не менее он существует равным образом и в искусстве, как тренинг перцепции, и в традиции наших западных учений как грамматический тренинг критического мироощущения, применяемого равным образом и к писаной книге и к книге природы.

В пассаже, процитированном выше, Хайдеггер, судя по всему, настаивает на том, что реальность будет обнаружена лишь в том случае, если все акты, посредством фона электрических технологий, будут стерты либо же соотнесены со сферой потенциалов: все, что инициирует этот процесс, конституирует собой «область свободы». Иными словами, свобода от материальных пут достижения только тогда, когда мы, посредством мимезиса, подчиним себя электрическим технологиям. «...По-настоящему открыв себя существу техники, мы неожиданно обнаруживаем, что захвачены освободительной ответственностью» (Там же, с. 232).

Покорная интериоризация современной технологии с неизбежностью влечет за собой тотальный отказ от личной идентичности или попросту гуманистических ценностей: роботизацию. Акустическая власть, доступная поэтическим силам, против которых вел войну Платон, смехотворна по сравнению с тем сен-

сорным стрессом, который продуцируется любой из наших технологий и их фоном. Платон вполне отдавал себе отчет в том, что у цивилизации нет ни малейшего шанса до тех пор, пока миметические чары бардов не будут рассеяны. Вернуться вновь в этот мир означало бы отречься от мира цивилизованного — чего, по-видимому, удалось избежать Хайдеггеру, поскольку им слияние с электрическими технологиями отождествляется с путем к спасению. «Человек сбывается только в со-бытии истины как требующейся для него. Осуществляющее, тем или иным образом посылающее на путь раскрытия потаенности есть как таковое спасительное. Ибо оно дает человеку увидеть высшее достоинство своего существа и вернуться к нему» (Там же, с. 236). Любопытно, что это означало бы возвращение философии к средневековой форме «книги природы». То есть, посредством чтения и экзегезиса этой книги человеком обнаруживался бы ее автор, «бытие», Бог.

*Не иронично ли, что тяготеющая к пиетизму феноменология, гностическая либо агностическая, вынуждена прибегать к возрождению средневековых форм этимологизирования и экзегезиса?*

«Раскрытие потаенности» есть осознание потенциалов, увиденных *сквозь* затмевающую их завесу (актуальных) вещей — благодаря восприимчивости, предоставленной нам электрическим фоном или акустическим пространством. Это затмение бытия, потенциальности, реального Хайдеггер именует «нигилизмом».

Иными словами, нигилистическими являлись визуальное пространство и визуальная предрасположенность с абстрактной метафизикой в качестве их следствия, отсекавшие нас от восприимчивости к фону, к бытию как первооснове всего сущего. Однако, как заметил Эрик Фромм в «The Anatomy of Human Destructiveness», интериоризация всякой технологии или техники сама по себе является формой нигилизма. Упраздняя разделение на внутренний и внешний мир, обращая нас вовнутрь, новый фон акустического мировосприятия превращает «внешний мир» (более не являющийся тем, что «там вовне») в вышедший из употребления фрагмент воображения. Было бы неплохо постоянно помнить изречение Виндама Льюиса о человеке, находящемся в гармонии с его технологиями — «хорошо приспособленный человек есть робот» — его человечность отключена и собой он представляет не что иное, как всего-навсего сервомеханизм. Обращая внимание на всепроникающую и конфигурирующую власть нового фона гутенберговой технологии Александр

Поп предостерегал своих читателей от «самодовольной» одержимости и увлечения практическими выгодами прикладного знания. В примечании к «Dunciad», Book III: 1.337, он говорит: «Не мни себя в безопасности, благосклонный читатель, в твоём пренебрежении к инструментам подобного рода революции в учености, или же презирая тех слабосильных агентов, что описаны в нашей поэме, но помни, что «Голландские» предания в одном месте сообщают о том, как была затоплена подавляющая часть их провинций из-за одной маленькой дырки, проделанной в одной из плотин одной-единственной «Водяной крысой».

Эта глава была посвящена рассмотрению алфавита и его роли в создании визуального нажима, трансформировавшего общество и интеллект древних греков, в создании Запада как характеризующегося индивидуализмом и абстрактно-концептуальным схематизмом. В настоящем разделе нами были затронуты некоторые аспекты из областей науки, литературы и философии для того, чтобы показать, в какой степени одними и теми же формальными структурами мировосприятия являются сегодня проникнутыми буквально все аспекты существования в двадцатом веке на Западе, возвращая нас вспять в акустической и мультисенсорной матрице чувственного восприятия, общей как Востоку, так и прелитературной Греции. На сегодняшний день распространёнными и общепринятыми в западной науке — старой науке — теориями коммуникации не может быть предоставлено вразумительное понимание электрических технологий. Это непосредственно приводит нас к рассмотрению недавних открытий в неврологии, формальных структур восточной и оральных культур, соотносимых с таковыми нашей собственной, и традиционных «законов медиа» как предоставляющих теорию коммуникации, служащую мостом между античной и современной фазами западной культуры.

## РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ

*Н. В. Медведев*

### Рецензия

**Витгенштейн и философия культуры: Труды 18 Международного витгенштейновского симпозиума, Вена, 1996. (Wittgenstein and the Philosophy of Culture: proceedings of the 18<sup>th</sup> International Wittgenstein Symposium, 13<sup>th</sup> to 20<sup>th</sup> August 1995, Kirchberg am Wechsel (Austria) / ed. Kjell S. Johannessen / Tore Nordenstam. — Vienna: Holder-Pitcher-Tempsky, 1996).**

Итогом 18-го Международного витгенштейновского симпозиума, проходившего в Австрии в августе 1995 года, стал выход в свет сборника научных трудов под общим названием «Витгенштейн и философия культуры», включающий исследования более двадцати авторов. Появление данного тома, по замыслу его составителей, должно стимулировать дальнейшее развитие двух довольно «запущенных» областей философии: философии культуры, в целом, и философии гуманитарных наук, в частности.

Открывает том доклад **Стефана Тулмина (Stephen Toulmin. «Wittgenstein and the Revival of Practical Philosophy»)**, посвященный оценке реальных перспектив возрождения практической философии в современной культуре и роли Витгенштейна в этом процессе. Отправным пунктом к постановке данной проблемы стал ретроспективный анализ исторических истоков негативно — критической позиции Л. Витгенштейна в отношении теоретической философии, которую, по мнению автора, разделяли в прошлом такие классические скептики, как Пиррон, Секст Эмпирик, Мишель Монтень. Тулмин убежден, что витгенштейновская критика эффективна только против теоретической, спекулятивной философии. Влияние этой критики не распространяется

дальше, не угрожает до-картезианской практической философии, связанной с насущными проблемами жизни. Витгенштейн рассматривал рефлексивный анализ языкового употребления в качестве единственно «законного наследника» философской деятельности, не укорененной в грамматической путанице. «Открыв дверь, ведущую в практическую философию, он так и не вошел в нее» (р. 14). Автор призывает пристальнее всматриваться в современные проблемы «практической философии», с которыми сталкивается каждый из нас в различных сферах человеческой деятельности. Зачастую эти проблемы носят концептуальный, лингвистический характер. Так врач-новичок способен запутаться в грамматике термина «лечение», ошибочно принимая отдельный аспект употребления данного слова за целое, соответствующее всему набору медицинских практик. Схожие проблемы языкового употребления, будучи предметом практической философии, возникают в психологии, психиатрии, биоэтике, политике, экономике и т.д.

В следующей статье **К.-О.Апеля «Может ли существовать нормативное обоснование герменевтической реконструкции истории?»** (Karl-Otto Apel «Kann es eine normative Begründung einer hermeneutischen Rekonstruktion der Geschichte geben?») предпринята попытка получить четкие ответы на два важнейших вопроса: 1) Что следует понимать под герменевтической реконструкцией истории? и 2) Почему такая реконструкция нуждается в нормативном обосновании?

На примере истории естествознания Апель показывает, что, во-первых, существуют, так называемые, «почему» — вопросы (например, «Почему Галилей отвергал теорию приливов и отливов И.Кеплера?»), которые не имеют обычного номологического обоснования. Если допустить такую возможность, то исторические и социальные науки смогли бы прогнозировать творческую познавательную деятельность, что само по себе абсурдно. Подобные вопросы должны быть осмыслены только герменевтически. Герменевтическое понимание причин выполняет, по словам автора, функцию квази-номологического объяснения.

Во-вторых, при герменевтическом ответе на «почему» — вопросы «понимание» с необходимостью связано с оценкой. «Понимание причин и желание их оценить как хорошие или плохие неразделимы» (р. 20). Поэтому история естествознания в качестве примера для герменевтической науки требует, по мнению Апеля, нормативного обоснования. Он утверждает на-

личие возможности экстраполярного обобщения структуры истории науки и герменевтической реконструкции человеческой истории или культурной эволюции.

**С.Бэррет (Cyril Barret)** в статье «**Витгенштейн о свободе воли**» («**Wittgenstein on Freedom of the Will**») обосновывает единство философского мировоззрения австрийского мыслителя через анализ его взгляда на проблему свободы воли. Принято считать, что «поздний» Витгенштейн принял понятие свободы воли, в то время как в ранний период занимал противоположную позицию. По мнению ряда специалистов, данный факт служит веским аргументом в пользу тезиса о радикальном перевороте в философском мировоззрении Л.Витгенштейна. Автор всесторонне изучает поставленную проблему. Он детально разбирает и оригинально интерпретирует высказывания Витгенштейна о свободе воли применительно в трех аспектам его утверждений: 1) о причинном действии в целом; 2) об актах воли; 3) об «этической воли». Опровергая расхожие толкования и оценки воззрений «раннего» Витгенштейна как фаталиста, логического скептика, последователя Д.Юма и У.Оккама, автор доказывает, что Витгенштейна уже в ранний период позитивно относился к понятию свободы воли, подразумевая под ним способность действовать спонтанно, независимо от какого-либо вмешательства извне и без всякого принуждения.

Следующее исследование **Ричарда Бердсмора «Если лев умел бы говорить...» (Richard W. Beardsmore. «If a Lion Could Talk...»)** посвящено проблеме взаимоотношений людей и животных. В заметках Витгенштейна содержится критика широко распространенного представления об условиях общения и понимания людей и животных, согласно которому для этого достаточно отыскать способ трансляции на язык людей всевозможных мычаний, ревов, щebetанья или, наоборот, научить животных соответственно реагировать на человеческий язык (английский, немецкий, русский и т.п.). Методологические установки Витгенштейна, используемые им в поздний период творчества, опровергают этот поверхностный вывод. Для достижения понимания конкретного животного необходимо, по меньшей мере, уяснить способ, каким оно видит мир. Трудности понимания можно разрешить только через постижение «форм жизни» животных.

Польза заметок Витгенштейна, по мнению Бердсмора, заключается в том, что с незначительными оговорками их можно приложить к сфере человеческих отношений при обсуждении

проблемы межкультурного, межличностного понимания. Люди, живущие в разных странах, говорящие на разных языках, принадлежащие к разным культурам, по сути сталкиваются с аналогичными трудностями понимания. Автор, несомненно, прав, акцентируя наше внимание на сходстве коммуникаций представителей различных этнических групп с гипотетической коммуникацией людей и животных.

Ричард Бердсмор, по его собственному признанию, был поражен тем обстоятельством, что из дискуссий по философии Витгенштейна совершенно был упущен очень важный предмет — рассуждения австрийского мыслителя о существовании способа, каким мы можем говорить о животных, применив некоторые универсальные дистинкции, влияющие на любой аспект жизни людей и животных. Незначительное воздействие взглядов Витгенштейна на современную философию в данном аспекте связано, по убеждению автора, с тем, что исследователи или плохо знакомы с подходом австрийского мыслителя или мало симпатизируют этому подходу.

В статье Дэвида Блур **«Что Витгенштейн подразумевал под термином «институт»?»** (*David Bloor. «What Did Wittgenstein Mean by «Institution?»*) проводится анализ функционально значимого для философии и социологии понятия «институт». Идея института, по убеждению автора, имплицитно присутствует во всех поздних работах Витгенштейна. Однако сам он нигде не дает четкого определения этого термина, что, безусловно, усложняет работу специалистов. Блур предлагает собственную версию трактовки понятия институт, прибегая к помощи «перформативной модели». Основа перформативной модели очень проста: институты подобны коллективным перформативным высказываниям. Перформативная модель, по словам автора статьи, может быть использована для адекватного понимания сложных текстов австрийского философа. Эти трудности касаются, в частности, его рассуждений о ментальных состояниях и интенциональных актах.

Автор характеризует витгенштейновский подход к проблеме сознания как «социологический», «коллективистский», поскольку он обращен к понятию институт. Витгенштейну, по мнению Блур, удалось избежать крайностей «картезианства» и «бихевиоризма» в трактовке сознания, он предложил третий путь, определяемый исследователем как институциональный. Сами ощущения и разговоры о них обладают, по Витгенштейну, природой социального института. В данном прочтении Витгенш-

тейна, по словам автора, нет ничего необычного, поскольку дискурс на любую тему есть социальный институт. Язык также является социальным институтом. Более привычно эту мысль можно выразить так: все понятия нуждаются в *правилах*, все понятия обладают значением в зависимости от их места в *языковой игре*. Правила и игры являются институтами. Блур рассматривает их как эквивалентные понятия. Он утверждает, что если его точка зрения на «институт», основанная на прочтении работ Витгенштейна, правильна, то это решительно меняет отношения между социальными и философскими науками. В результате именно философский анализ оказывается зависимым от социологического анализа, а не наоборот. Д. Блур приходит к заключению, что витгенштейновская теория знания предстает как социология знания.

Далее следует доклад **И. Дилмана «Вригт о Витгенштейне: философия и культура»** (*Ilham Dilman von. «Wright on Wittgenstein: Philosophy and Culture»*). Автор соглашается с утверждением фон Вригта, что понимание витгенштейновского отношения к эпохе релевантно пониманию его философии. Природа этого соответствия порождает ряд проблем, которые и необходимо прояснить. В целом подход Витгенштейна к цивилизации и культуре своей эпохе определяется как критический. Эxpлицитируя оценку Вригтом культурологических воззрений Витгенштейна, автор статьи затем опровергает его утверждение об укорененности философских проблем в повседневный язык, поскольку на практике это может означать необходимость изменения языка и связанного с ним образа жизни людей.

И. Дилман не согласен с тем, что философские проблемы являются «болезнью» времени. Существуют философские проблемы, утверждает он, которые связаны с языком и мышлением, с пониманием и способом существования. Эти проблемы не должны рассматриваться, как «болезнь». Само по себе появление и постановка этих проблем характеризуют скорее расцвет, нежели упадок культуры. Они растворены в более глубоких проблемах философии, которые доминируют в Западной мысли со времен античности. Эти ключевые проблемы существуют независимо от особенностей Западной рационалистической индустриальной культуры, которую критикует Витгенштейн.

Критика Витгенштейном сциентистской культуры является, по мнению Дилмана, *философской* по характеру; она направлена на изменение понятий в пределах данного сообщества (эт-

носа), на устранение искажений в возможностях понимания, связанных с трансформацией языка. Языковые изменения являются частью более широких социокультурных изменений. Интерес Витгенштейна располагается именно в этом мыслительном поле. Его отчужденность духу своего времени является лишь одной стороной медали, другая — демонстрирует связь философского наследия Витгенштейна с его эпохой. Будучи революционером в философии, Витгенштейн был глубоко связан с традицией, служившей основой для его критики современной культуры. По убеждению автора статьи, Витгенштейн обладал более глубоким историческим сознанием, чем это принято сегодня думать. Его собственный подход к философии не означал попытку окончательно и однозначно определить, что она есть такое. Скорее он стремился ответить, чем является философия для него самого, и чем она должна стать в будущем.

**Ричард Элдридж (Richard Eldridge)** в статье «**Витгенштейн, Августин, дух и мораль**» («**Wittgenstein, Augustine, Mind, and Morality**») размышляет над причинами интереса Витгенштейна к духовному наследию Августина, о чем свидетельствуют отдельные заметки «Философских исследований». По мнению исследователя, этот интерес вызван не только его стремлением освободиться от августиновской картины языка, ведущей к неверному пониманию природы значения. Подобный способ прочтения, считает автор, упускает из виду моральную подоплеку философского текста Витгенштейна. Фрагмент из «Исповеди», описывающий процесс обучения языку, вызвал интерес у Витгенштейна именно потому, что в нем выражен слабый намек на возможность внутреннего преображения (*conversion*), просветления. Внутри человека располагаются архетипы, сила воли, служащие формированию предложений и регистрации фактов. Эти архетипы и воля являются даром Бога, а не производятся чувственными процессами. Мышление дает ясное воспоминание архетипов и опыт этих сил. Именно мысль делает возможным языковое обучение. Следовательно, чтобы быть способным к языковому обучению, в том виде, как это описывает Августин, необходимо иметь силу воли или возможность преображения. Мощь мышления, которая испытывается в языковом обучении, обнаруживает в душе «божественную искру». Идея Августина, о присутствии в рамках языкового обучения деятельной силы мышления, которая латентно выступает как активная сила преображения, вызвала неподдельный интерес у Витгенштейна.

Работа Х.Гримена «**Каким образом условия адекватности интерпретаций текста зависят от практики объяснения действий**» (*Harald Grimen. «How Conditions of Adequacy for Text-Interpretations Depend on Practices for Explaining Actions»*) затрагивает проблему «анахронистического» прочтения текста. Историки и социальные ученые обычно стремятся избежать анахронизмов, то есть интерпретаций, которые учитывают ценностные установки автора текста, его убеждения, знания и понятия, будучи включенными в социально-исторический контекст. Гримен защищает такой способ прочтения текста, в котором учитываются намерения его автора. Игнорирование этого условия приводит к вульгаризации истории и социологии. При этом не следует думать, что имеется один единственный (адекватный) способ прочтения, включающий бесспорный вывод о намерениях автора. Автор убежден, что невозможно охватить все поле интерпретации текста.

Все существующие модели, направленные на выявление связи интерпретации текста с интерпретацией действий, упускают из виду один очень важный аспект — связь текстовой интерпретации с *пониманием* действий. Чтобы докопаться до истины, Гримен предлагает изменить фокус. Мы должны, во-первых, перейти от интерпретации к *объяснению* действий, от «что» к «почему» вопросам. Понять действие — значит обнаружить, **что** делает личность, и **почему** она это делает. Эти вопросы необходимо разграничивать. Во-вторых, мы должны перейти от сходства в методах к тому, как мы можем сформулировать и оправдать адекватность условий, которые ограничивают сферу приемлемых интерпретаций и определить причины для критики.

Затем мы сможем увидеть, каким образом интерпретация текста зависит от нашей практики для объяснения действий. Чтобы установить и оправдать адекватность условий для определенного вида интерпретаций текста, мы должны сослаться на критерий, присутствующий в таких практиках, которые указывают, что можно, а что нельзя обосновать, почему субъекты в конкретных контекстах действуют так, а не иначе. Наши практики содержат набор таких имплицитных критериев, по которым оценивается основательность объясняемых действий. В качестве последующих шагов автор статьи предлагает разграничивать причины неправильного прочтения. Нам предлагается рассматривать повествование как действие, определяемое выбором автора, после чего следовать предложенной стратегии.

Статья **Вольфганга Кульмана «К логической структуре герменевтического понимания»** (*Wolfgang Kuhlmann. «Zur logischen Struktur des hermeneutischen Verstehens»*) содержит две части. В первой — автор показывает, что опыт познания в субъектно-объектных отношениях, характерный для естествознания, совершенно отличен от опыта познания в субъектно-субъектных отношениях, характерный для герменевтических гуманитарных наук. Это отличие касается прежде всего структуры цели познания. Во второй части автор набрасывает краткую схему того, что собой представляет логическая структура герменевтического понимания. В представленной Кульманом концепции речь идет о двух различных типах познания, располагающихся в одной плоскости. Задача эпистемологии, утверждает автор, заключается в разворачивании и экспликации, связанных между собой когнитивных структур («хотеть знать что-либо о чем-либо» и «делать для себя понятным что-либо»). Эти два переплетающихся между собой вида умственной деятельности относятся ко всем случаям когнитивных усилий, прилагаемых познающим субъектом.

Исследование **Питера Льюиса «Витгенштейн и «потрясающие вещи в искусства»** (*Peter Lewis. «Wittgenstein and 'the Tremendous Things of Art'»*) определяет место заметок о «потрясающем» в «Лекциях об эстетике» австрийского мыслителя. Идея «потрясающего» является, по мнению автора, крайне значимой для эстетики. Он связывает заметки Витгенштейна с некоторыми рассуждениями из эстетики Канта и Шопенгауэра, создавших теоретические предпосылки для размышлений на эту тему.

Льюис делает следующее предположение: если подлинными объектами нашего удивления и изумлен являются *потрясающие* произведения искусства, то можно доказать наличие внутренней связи между понятием искусства и понятием «потрясающего». Это не означает невозможность существования искусства без «потрясающего», скорее наоборот, именно через согласие в наших реакциях на «потрясающее» обнаруживается и принимается разделяемое всеми понятие искусство.

Потрясающие вещи в искусстве являются, по словам автора, краеугольным камнем художественной интимности. В одинаковой мере можно утверждать обратное: художественная интимность есть условие возможности потрясающего в искусстве. Только когда существует восхитительная всеобщая культура, в которой имеются осознанные правила, конвенции и стандарты, устанавливающие созидание и оценку искусства, возможно об-

наружение потрясающего. «В нашей постмодернитской культуре с распространением плюральности художественных практик и ослаблением значения и роли наследуемой традиции, это может означать, что «потрясающее» есть вещь, относящаяся к прошлому» (р. 160).

Работа Элизабет Лист «Три способа говорить о теле. Философия тела Витгенштейна в культурно-исторической перспективе» (*Elisabeth List. «Drei Weisen, vom Körper zu sprechen. Wittgensteins Philosophie der Leiblichkeit in kulturtheoretischer Perspektive»*) посвящена малоизученному аспекту психофизической проблемы — понятию тела. Тема тела, по справедливому замечанию автора, до последнего времени не вызывала никакого интереса в философских кругах. Учитывая впечатляющие результаты современной нейробиологии многие ученые и теоретики посчитали нужным и возможным размышлять о философии тела. Эта проблема изучается в философии сознания, в теории субъективности, где значительная роль отводится анализу высказываний от первого лица.

Тезис автора сводится к заявлению о наличии имплицитной философии тела в поздних сочинениях Витгенштейна. Правда, термин «Leib» («тело», «плоть»), по ее словам, не находит в работах Витгенштейна систематического применения. Этот факт свидетельствует о том, что австрийскому философу в действительности не удалось создать язык дуализма «тело — дух». По утверждению Лист, витгенштейновские мысли о «формах жизни» стимулировали исследование в области языка, субъективности, восприятия, мышления с точки зрения тела, телесности.

Автор выявляет в работах позднего Витгенштейна три различных способа рассуждать о теле: во-первых, субъективная речь с перспективой 1-го лица; во-вторых, объективная речь о теле как объекте и, наконец, социально установленная речь о поведении и практике тела. Все эти три способа говорить о теле связаны друг с другом как звенья одной логической цепи. Сначала тело как объект, потом опыт ощущения тела и, в конце концов, регулируемое поведение тела. Существующие различия этих трех способов вербализации о теле имеет огромное значение в культурном и идейно-теоретическом плане. Обращая взгляд на культуру западной цивилизации, можно заметить, что исследование тела в различные периоды играло неодинаковую роль. В настоящее время средства массовой информации пичкают нас разнообразными разговорами о совершенном, превосходном, не

имеющем никаких изъянов, теле, которому помогают стать таковым современные технологии тела. Говоря философским языком, утверждает автор, мы способны противостоять этим технологичным образцам только в том случае, если сумеем осознать, кто мы такие как субъекты этой цивилизации. Поэтому проблема субъекта есть вопрос об отношениях тела и «Я», который и «решается в философских исследованиях Витгенштейна» (р. 181).

**Колин Лаэс (Colin Lyas)** в статье «**О невмешательстве слов, при помощи которых мы говорим о персональном тождестве (или чем-то еще)**» («**On Not Interfering With The Words With Which We Talk of Personal Identity (Or of Anything Else)**») анализирует особенности философского стиля Витгенштейна, размышляет о причинах непонимания и неприятия его философии. В значительной мере враждебное отношение к Витгенштейну обусловлено, считает автор, искаженной интерпретацией двух параграфов его «Философских исследований» — параграфов 109 и 124.

Первый источник неприятия витгенштейновской философии исходит от тех, кто считает, что сведение философской деятельности к описанию действительного употребления языка, как об этом говорится в указанных параграфах, означает занятие эмпирической (дескриптивной) лингвистикой. Многие профессиональные философы опасаются, что философия в этом случае редуцируется в эмпирическую науку. Кроме того, утверждение Витгенштейна, что «нашим изысканиям не обязательно быть научными», в этом случае выглядит как логическое противоречие.

Второй, более сильный, источник враждебности идет от тех, кто приписывает параграфу 109, в котором Витгенштейн рекомендует оставить все как есть и не вмешиваться в действительное употребление языка, слепой консерватизм. Разве не ясно, утверждают критики, что вещи не в порядке, и наш долг изменить их, разве не ясно, что язык воплощает дефективные концептуальные схемы.

Автор статьи обращается к анализу аргументов этих двух враждебных сторон. Самое удивительное, отмечает он, что никто из философов, ссылающихся на методы эмпирического исследования языка, не продемонстрировал их использование при разрешении философских проблем. Автор, конечно, не склонен отрицать, что язык, его употребление можно исследовать эмпирически. Однако у Витгенштейна, доказывает он, нет прямых указаний на то, как образом могут быть использованы эмпирические методы применительно к ключевым проблемам философии.

фии. Необходимо помнить, что центральным пунктом философии Витгенштейна остается положение, что люди могут совершенно правильно пользоваться словами в потоке жизни и могут ошибаться, задавая вопрос об их употреблении в то время, когда язык «отдыхает». Лаэс подчеркивает, что диалектический метод доказательства и опровержения, которым пользовался Витгенштейн при разрешении сложных концептуальных проблем, является логическим, а не эмпирическим.

Обращаясь к анализу оснований второго критического аргумента, автор статьи говорит, что витгенштейновский подход к философии характеризуется стремлением пролить свет на то, что мы имплицитно знаем. Философская задача оказывается завершенной, когда достигается полная ясность. Заявляя, что философия оставляет все как есть, Витгенштейн имел в виду не *действительность*, а *язык*. Именно *язык*, как он есть, находится в полном порядке. В данном случае речь не идет о консерватизме существующих социальных порядков, как думают некоторые интерпретаторы. Язык, по оценке Витгенштейна, — это не статичный и законченный набор возможностей того, что может быть сказано. Язык так же развивается и изменяется, как наша жизнь.

Опираясь на данную интуицию Витгенштейна, Лаэс подходит к проблеме персонального тождества (*personal identity*), заявляя, что философы ничего не могут твердо сказать по этому вопросу. «У нас имеются сложные способы артикуляции персонального тождества, но, как философы, мы не должны вмешиваться в язык, предлагая авторитетные тезисы относительно того, как он изменится или должен измениться, чтобы аккумулировать новые возможности» (р. 197).

**Д.Филиппс (D.Z.Phillips)** в докладе «**Витгенштейн, религия и англо-американская философская культура**» («**Wittgenstein, Religion and Anglo-American Philosophical Culture**») размышляет над вопросом о смысле и степени участия австрийского философа в дискуссии о вере и неверии. Витгенштейновские инсайты о религии требуют, по словам Д.Филлипса, революции в современной философии религии. Отмечая сложный характер витгенштейнских текстов, посвященных религии, автор стремится объяснить причины, препятствующие восприятию его идей в англо-американской философской культуре. Таковыми являются, во-первых, философская критика Юма и Канта и редукционистские объяснения социальных наук, на языке которых так часто обсуждаются религиозные верования. Во-вторых, нали-

чии реальной дискуссии о вере и неверии, в которой конкурирующие стороны вступают в столкновение друг с другом. В-третьих, отождествление дистанции между верой и неверием с рациональностью и иррациональностью, интеллигибельностью и неинтеллигибельностью. В-четвертых, пропасть между рассудком и чувственностью; принятие и отрицание религии посредством проведения аналогии мышления как чистой доски (blackboard thinking). В-пятых, предположение о существовании различия между моралью и религией, аргументированное философской рефлексией.

Именно против этих препятствий, считает автор исследования, была направлена запись Витгенштейна в «Культуре и ценности»: «Религия как безумие есть безумие, возникающее из нерелигиозности». Эта заметка демонстрирует, что Витгенштейн был вовлечен в определенном смысле в диспут о вере и неверии. Философская критика религии может рассматриваться как экспозиция того, что происходит, когда религиозные верования превращаются в философские теории. Дистанция между верой и неверием в этом случае выступает как дистанция между радикально различными способами видения мира. Философия, утверждает Филипс, не должна больше утверждать свое право на безраздельное обладание критерием, посредством которого та или другая перспектива может характеризоваться как иррациональная. Вместо этого наше внимание должно быть переключено на способ, каким жизненный опыт приводит к возникновению религиозных понятий. Необходимая для этого способность чувствительности (sensibility) располагается за пределами различия между верой и неверием. Вывод, который следует из философских инсайтов Витгенштейна, заключается в том, указывает Филипс, что философская традиция, доказывающая бессмысленность религиозной веры, не может быть поддержана.

**Эйк фон Савигни (Eike von Savigny)** в исследовании «**Психологические факты: социальные факты об индивидуумах**» («**Psychological Facts: Social Facts About Individuals**») анализирует витгенштейновскую теорию психологических фактов. Он осуществляет свою критику полнокровным метафизическим способом реализуя три момента. Во-первых, посредством примеров дает неформальное пояснение того, что следует подразумевать под «социальным фактом». Во-вторых, освещает витгенштейновскую трактовку приводимых примеров психологических фактов, которые, как считает автор, эксплицитно или имплицитно

являются социальными фактами. В-третьих, выдвигает гипотезу о том, что витгенштейновская когерентная трактовка психологических фактов, как социальных фактов об индивидуумах, связана с его предпочтением подхода от третьего лица (third-person approach) к проблеме человеческого сознания.

Авторское понимание социального факта не является оригинальным. Его идея заключается в том, что факт оказывается социальным в той мере, в какой он конституируется принятыми диспозициями поведения людей. Автор приходит к признанию социальной детерминации значения выразительного лингвистического поведения, всех вербально выраженных психологических фактов. Подход от третьего лица к психологическим объектам включает в себе максимум возможности установления психологических фактов, относящихся к конкретной личности, только через всем доступные источники. В этом случае они выступают и как социальные факты.

Статья Роберта А. Шарпа «Характер, конвенция и идентичность» (*Robert A. Sharpe «Character, Convention and Identity»*) посвящена проблеме человеческой идентичности. Сегодня в мире довольно широко распространены две концепции человеческой идентичности: аналитическая, в которой индивид рассматривается как существо, обладающее набором случайных социальных качеств, при этом сама идентичность характеризуется как сумма составляющих ее элементов и «коммунитарная» (the communitarian), акцентирующая роль социального окружения (религии, идеологии, политико-экономических факторов, нации, семьи), определяющего формирование человеческой личности, нашего «Я». Автор утверждает наличие более фундаментального основания (чем сообщество), оказывающего значительное влияние на формирование человеческой идентичности. Таким основанием, по мнению Р. Шарпа, является «характер». Одно из главных предположений автора заключается в том, что изменение или сохранение того, что он называет «глубокими убеждениями» есть проявление силы и влияния характера. Понятие характера частично связано с традиционными концепциями добродетели. Без концепции характера, утверждает автор статьи, наше понимание человеческой идентичности является ограниченным. Характер помогает осветить один из наиболее интересных аспектов человеческой жизни — обретение и приверженность людей тем глубоким убеждениям, ценностям, которые делают их тем, чем они являются.

**Т.Шацки (*Theodore R. Schatzki*)** в исследовании **«Витгенштейновские импульсы в концептуализации социального порядка»** (**«Wittgensteinian Impulses in Conceptualizing Social Order»**) делает набросок заслуг Людвиг Витгенштейна в понимании феномена социального порядка. Эти заслуги представляют собой не набор идей, а импульсы, которые может различить лишь специалист, занимающийся изучением социального порядка. Витгенштейн ориентировал философское мышление в сторону установления социальности таких понятий, как «действие», «значение», «смысл».

Первый импульс Витгенштейна, отмечает Шацки, касается определения понятия «социальный порядок». Другим наиболее значимым достижением Витгенштейна, по мнению автора статьи, является разрушение ортодоксальной идеи социологии XX века, согласно которой правила детерминируют социальный порядок. Австрийский мыслитель сумел показать, что сами по себе правила, формулировки, не способны указать, что именно люди делают, или как они должны поступать. Роль формулировок, правил в человеческой жизни основана на способах реагирования в определенных контекстах. Витгенштейновские заметки о следовании правилу предполагают, что установление порядка основано на обычаях. Обычаи образует практику, набор возможностей связанного поведения. Автор выделяет два типа практики. Первый тип назван им «дисперсивной» практикой, он схож с обычаями, привычками (привычками следовать определенному правилу). Витгенштейновские заметки трактуют этот вид практики как бесконечно открытый набор определенных действий и речей, осуществляемых в определенном контексте.

Вторым типом практики, концептуализирующей порядок, является «интегративная» практика. Примерами «интегративной» практики (которые отсутствуют у Витгенштейна) являются практика приготовления пищи, практика бизнеса, религиозная практика, практика ведения переговоров и т.д. Подобно дисперсивной практике, интегративная практика охватывает связанные действия и рассуждения. Практики обнаруживают себя как контексты социального порядка.

Заключительный импульс Витгенштейна, указывает автор, касается знания конститутивного значения обыденных понятий и дискурса о связи сознания и действий. Возвращение философии к обыденному словоупотреблению, осуществленное Витгенштейном, есть возвращение теории к обыденному дискурсу как конститутивной основе интеллигибельности и существования.

Ричард Шустерман (*Richard Shusterman*) в статье «Философская жизнь: Витгенштейн между Дьюи и Фуко» («*The Philosophical Life: Wittgenstein Between Dewey and Foucault*») выявляет общие черты в биографии выдающихся современных мыслителей Джона Дьюи, Людвига Вигенштейна и Мишеля Фуко с целью установления парадигмальных характеристик их поучительной философской жизни. Обращение Шустермана к этим трем наиболее репрезентативным фигурам философии XX столетия, чей жизненный путь вызывает живой интерес у интеллектуальной общественности, указывает на два обещающих феномена: Во-первых, что философия, несмотря на частичный упадок ее престижа и авторитета в современном мире, продолжает очаровывать и вдохновлять многие умы, так что философы все еще могут выступать как «герои», чьи судьбы изучаются в назидание остальным. Во-вторых, великий успех этих философов означает рост недовольственности институционализированным отделением философской мысли от конкретной личной судьбы ее носителя.

Автор отталкивается от посылки, если философия является скорее жизненной практикой, а не только формой теоретического знания, тогда отделение философской мысли от жизненного контекста мыслителя способно сформировать искаженный образ ее действительного назначения и культурной ценности. Шустерман указывает, что Витгенштейн разделял вместе с Дьюи и Фуко взгляд, что экзистенциальное предназначение философия состоит оказании помощи людям достигать лучшей жизни через совершенствование самих себя, через самопознание, самокритику и самообладание.

В статье Губерта Швайцера «Индивидуализм как культурный феномен. Декарт, Кант и Витгенштейн» (*Hubert Schwyzer. «Individualism as Cultural Phenomenon. Decartes, Kant, and Wittgenstein»*) сделана попытка дать философскую артикуляцию индивидуализма, охватив лишь часть его основания. Известно, что под влиянием культуры индивидуализма в разные исторические эпохи находились различные интеллектуальные позиции и движения. Представителем архетипического онтологического индивидуализма Швайцер называет Декарта, который рассматривал «Я» (самость) как не конституированную, не обусловленную ничем извне сущность.

Картезианская концепция «Я» по-прежнему влиятельна как внутри, так и за пределами философии. Автор статьи пытается найти ответ, почему так происходит, почему, несмотря на вес-

кость и глубину критики декартовского субъективизма, он остается не вытесненным из современной культуры. В данной ситуации, по мнению автора, мы имеем дело с парадигмальным случаем, о котором писал Витгенштейн: «Картина захватывает нас. И мы не способны избавиться от нее» (ФИ, 115). Но это, тем не менее, есть ложная картина; картина, которая, на самом деле, покоится в нашем языке.

Впервые основательная критика декартовского индивидуализма была предпринята Кантом, а позднее усилена Витгенштейном. Кант и Витгенштейн обосновали, что картезианская картина «Я» решительно невозможна, поскольку «Я» не выступает в качестве свободного, неструктурированного, безусловно, «непосредственного» сознания. Смыслосозидающее орудие, «грамматика» нашего мышления, не может проистекать от объектов нашего сознания, оно должно идти от чего-то другого. Кант локализовал это орудие структурой нашего понимания. Витгенштейн доказал, что «грамматика» нашего сознания порождается тем, что он называет «языковой игрой», обычаем, правилоустановленным употреблением языка в ходе выполнения нами определенных социальных ролей.

Картезианская картина «Я» близка, проста, ясна и понятна нам. «Новая» картина, предложенная Кантом и Витгенштейном, напротив, выглядит странной и туманной. Мы совершенно не понимаем, что означает «Я», конституированное обществом. Отрицание декартовской картины самосознания не означает отрицание того, что люди являются аутентичными индивидуальными существами, которые могут и должны иметь свои собственные мысли, осуществлять свой собственный выбор и вести свой образ жизни. Урок состоит в том, полагает автор, что «мы не должны превращаться в «маленьких божков», чтобы иметь подлинное «Я»; не должны обожествлять интуицию нашего внутреннего существования, чтобы быть реальными личностями» (р. 295).

Дэвид Стерн (*David Stern*) в своем докладе «К критическому изданию «Философских исследований»» («*Toward a Critical Edition of the Philosophical Investigations*») стремится пролить свет на связь двух копий — рукописи Части I «Философских исследований», получившей наименование «рукопись 227», и опубликованного текста «Философских исследований» с тем, чтобы понять, какую роль сыграл Витгенштейн в подготовке своей книги, а также рассмотреть перспективы критического издания и нового перевода «Философских исследований» на английский язык.

**Эврум Стролл** (*Avrum Stroll*) в статье «**Этика без принципов**» («**Ethics Without Principles**») обращается к «новому методу» Витгенштейна с целью установления возможностей применения этого метода к определенной модели морального разума. Традиционная модель выступает в форме классического фундаментализма. Она предполагает, что всякий моральный разум основан на определенном принципе, являющимся базисом всех моральных высказываний или предписаний. Витгенштейновский подход в предпологает, что моральный разум, в конечном счете, основан на принципе, располагающемся за пределами рациональной аргументации и универсализации.

Используя многочисленные примеры, автор показывает, что традиционная модель морального разума ущербна. Моральному философу, желающему понять, точно описать или сформулировать суждения по фактам моральной жизни, рекомендуется принять подход, ориентированный на конкретный случай (*case-oriented approach*), подход, развиваемый Витгенштейн.

**Бенджамин Тилгман** (*Benjamin R. Tilghman*) в своем исследовании «**Перспектива, картина и видение мира**» («**Perspective, Painting and the Look of the World**») стремится возродить чувство загадочности в вопросах философии искусства и истории искусства. Историки искусства долгое время ломали голову над вопросом, позволяет ли художнику техника рисования в геометрической перспективе, получившей развитие в период Возрождения, отобразить мир на холсте таким, каким он нам является. И психологи, и философы в одинаковой мере испытывали в этом вопросе затруднение. Источником затянувшегося спора послужила статья Эрвина Панофского «Перспектива как символическая форма», опубликованная в 1924 году. В ней Панофский доказывает, что геометрическая перспектива не воспроизводит вещи такими, какими они открываются нам, скорее она есть «символическая форма», посредством которой эпоха Ренессанс открыла для себя способ репрезентации мира. Автор привлекает потенциал философии для разрешения предмета спора, заданного Панофским: репрезентирует ли геометрическая перспектива мир таким, каким он действительно существует?

Основная установка традиционной эпистемологии в целом отвергает представление, что объектом перцепции является мир, как таковой. Вместо этого утверждается, что истинный объект перцепции есть «идея в сознании», «чувственное данное», «явление» и т.п. Охарактеризовав вторжение философской теории

в дискуссию о перспективе художника, автор статьи оставляет открытым вопрос, является ли целью художника изображение мира таким, какой он есть на самом деле.

В заключительной статье **Томаса Юбеля** «**Эпистемология и социальная история познания: просpekt конструктивного натурализма**» (*Thomas E. Uebel. «Epistemology and Social History of Knowledge: The Prospect of Constructivist Naturalism»*) рассматриваются отношения между философскими теориями познания — эпистемологией и социологией знания. Отношения между этими двумя дисциплинами никогда не были гладкими. Каждая сторона обвиняла другую в незаконном вторжении в ее область исследования. Автор задается вопросом, совпадает ли эпистемология с социологией знания, можно ли уподобить эти две области знания кораблям, проходящим мимо друг друга в темной ночи? Для ответа на поставленный вопрос он берется обсудить самый последний круг проблем, приведших к столкновению эпистемологию с социологией знания, в частности, ответ натуралистической эпистемологии на Сильную Программу и на недавние дискуссии об объективности. Предложенная автором тема исследования — осмысление социального как детерминанты познавательных утверждений — вполне релевантна витгенштейновским текстам.

В заключение хотел бы сказать, что материалы опубликованного тома демонстрируют далеко не исчерпанный философский потенциал идейного наследия Л.Витгенштейна, в особенности применительно к гуманитарной культуре.

*В.В.Старовойтов*

## **Рецензия**

«Антология российского психоанализа»: В 2 т. (Авторы-составители В.И.Овчаренко, В.М.Лейбин). М.: Флинта, 1999.

Издательство «Флинта» выпустило в 1999 году «Антологию российского психоанализа» в двух томах, авторы-составители которой, профессора В.И.Овчаренко и В.М.Лейбин, сумели удачно выявить основные философские, прикладные, клинические и исторические измерения российской психоаналитической традиции, которые предстают на страницах данного двухтомника как неотъемлемые и важные, хотя доселе во многом практически неизвестные, мощные пласты отечественной духовной культуры и гуманитарной деятельности. Данный двухтомник включает в себя многочисленные тексты (в хронологическом порядке), написанные в русле российской психоаналитической традиции, с 1908 по 1997 годы; персоналии тех лиц, которые внесли значительный вклад в развитие российского психоанализа; психоаналитические структуры (в хронологическом порядке), как в дореволюционной России (1909–1912) и в первое десятилетие советской власти (1922–1925), так и, после 60-летнего перерыва, вызванного трагической историей психоанализа, репрессированного в СССР в конце двадцатых годов, в связи с возрождением психоанализа в России (1988–1997); в нем также представлена подробная подборка документов и материалов (в хронологическом порядке), связанных с психоаналитической деятельностью и созданием психоаналитических структур в ходе столетнего развития российского психоанализа (1912–1997); и завершает книгу избранная структурированная библиография, в

которой представлена зарубежная психоаналитическая литература, переведенная на русский язык (в 1904–1939), и затем (в 50–90-е годы); литература о психоанализе в дореволюционный (1908–1917) и послереволюционный периоды (20–30-е годы), а также в период его запрещения, идеологической критики и возрождения (40–90-е годы); в данном разделе представлен также список кандидатских и докторских диссертаций по проблемам психоанализа.

Обилие, а также тщательный отбор и структурирование материала (общий объем двух томов составляет более 1700 страниц печатного текста), делает данный двухтомник незаменимым учебным пособием при изучении истории развития российского психоанализа. Не случайно он рекомендован Министерством общего и профессионального образования РФ к использованию в вузах и школах РФ в качестве необходимой учебно-методической литературы.

## Конкурс на лучшую книгу ИФ РАН 1999 г.

В феврале 2001 г. в Институте философии РАН проходил конкурс на лучшие публикации 1999 года, подготовленные сотрудниками института. Конкурс был объявлен по трем номинациям: 1. Индивидуальные монографии. 2. Коллективные монографии. 3. Лучшее издание классических текстов. Были представлены следующие работы:

### ИНДИВИДУАЛЬНЫЕ МОНОГРАФИИ

1. *Васюков Л.В.* Формальная феноменология. М.: «Наука» — 14 а.л.
2. *Касавин И.Т.* Миграция. Креативность. Текст (проблемы неклассической теории познания) СПб.: Изд-во Русск. Гуманит. ин-та. — 25,5 а.л.
3. *Катасонов В.Н.* Боровшийся с бесконечным: философско-религиозные аспекты генезиса теории множеств Г.Кантора. М.: «Мартис», — 11,5 а.л.
4. *Меркулов И.П.* Когнитивная эволюция. М.: «РОССПЭН» — 19,4 а.л.
5. *Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы. СПб.: «Русск. христ. гуманит. ин-т». — 894 с.
6. *Мочкин А.Н.* Парадоксы неоконсерватизма. М.: Изд-во ИФ РАН.
7. *Неретина С.С.* Тропы и концепты. М.: Изд-во ИФ РАН.
8. *Ойзерман Т.И.* Философия как история философии. СПб., Алетейя.

9. *Осинова Е.В.* Социология Вильфреда Парето: политический аспект. М.: Изд-во ИФ РАН.

10. *Панарин А.С.* Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности. М.: Изд-во ИФ РАН.

11. *Сачков Ю.В.* Вероятностная революция в физике (Вероятность, Случайность, независимость, иерархия) М.: «Научный мир».

12. *Юлина Н.С.* Очерки по философии США XX века. М.: «УРСС».

#### КОЛЛЕКТИВНЫЕ МОНОГРАФИИ

1. Идея смерти в российском менталитете (отв. ред. Ю.Хен). СПб.: «Изд-во русск. христ. гум. ин-та».

2. Э.В.Ильенков: Личность и творчество (отв. ред. В.А.Лекторский). М.: «Языки русской культуры».

3. Разум и экзистенция (отв. ред. И.Т.Касавин и В.Н.Порус) СПб.

4. Рациональность на перепутье (отв. ред. В.А. Лекторский), кн. 1. М.: РОССПЭН.

5. Событие и смысл (синергетический опыт языка). Отв. ред. Л.П.Киященко, П.Д.Тищенко. М.: «Изд-во ИФ РАН».

6. Философия природы в античности и в средние века. Ч. 2. М.: Изд-во ИФРАН.

7. Фридрих Ницше и философия в России СПб.: Изд-во Русск. гуманит. ин-та (отв. ред. Н.В.Мотрошилова, Ю.В.Синеокая).

#### ЛУЧШЕЕ ИЗДАНИЕ КЛАССИКИ:

1. Герметизм. Магия (Натурфилософия в европейской культуре XII–XIX вв). Отв. ред. И.Т.Касавин. М.: Канон Пресс / ОИ Реабилитация.

2. Цикл переводов Л.Б.Макеевой по аналитической философии (Дж.Боррадори, Дж.Пассмор, Дж.Остин; Х.Патнэм; Сто лет философии) – 50 а.л.

3. Русские о большевизме. Опыт аналитической антологии (отв. ред. —составители А.А.Кара-Мурза и Л.В.Поляков).

4. Философия и логика Львовско-варшавской школы (отв. ред. Е.Н.Шульга). М.: РОССПЭН.

**Итоги конкурса на лучшую книгу 1999 года  
были объявлены 27 января 2001 г.**

ЛУЧШАЯ ИНДИВИДУАЛЬНАЯ МОНОГРАФИЯ

1 место — *Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы. СПб.: «Русск. Христ. Гуманит. Ин-т». — 894 с.

2 место — *Юлина Н.С.* Очерки по философии США XX века. М.: «УРСС».

КОЛЛЕКТИВНЫЕ МОНОГРАФИИ

1 место — Фридрих Ницше и философия в России СПб.: Изд-во Русск. гуманит. ин-та (отв. ред. Н.В.Мотрошилова, Ю.В.Синеокая).

2 место — Разум и экзистенция (отв. ред. И.Т.Касавин и В.Н.Порус). СПб.

ЛУЧШЕЕ ИЗДАНИЕ КЛАССИКИ

Цикл переводов Л.Б.Макеевой по аналитической философии (Дж.Боррадори, Дж.Пассмор, Дж.Остин; Х.Патнэм; Сто лет философии) — 50 а.л.

## Содержание

### ИССЛЕДОВАНИЯ

*А.М.Руткевич*

Немецкая философии во Франции: Койре о Гегеле ..... 3

*В.В.Старовойтов*

Современный психоанализ — смена парадигмы мышления ..... 29

*Е.А.Чичнёва*

Философско-правовые идеи в творчестве Ф.Ницше ..... 38

*Т.П.Лифинцева*

Образ Диониса в философии Ницше: трагедия мыслителя ..... 47

*Н.С.Юлина*

Д.Деннет о проблеме ответственности в свете  
механицистского объяснения человека ..... 58

### ПУБЛИКАЦИИ

*Чарльз Тейлор*

Философия и ее история (Пер. с англ. *М.Н.Архиповой*) ..... 78

*Лев Шестов*

Что такое русский большевизм ..... 97

*О.И.Мачульская*

Является ли революция актом творчества? ..... 122

(Послесловие к публикации статьи Л.Шестова

«Что такое русский большевизм») ..... 122

*М.Маклюэн*

Законы медиа (Пер. с англ. и предисл. к публ. *М.М.Кузнецова*) ..... 124

### РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ

*Н.В.Медведев*

Рецензия на кн.: «Витгенштейн и философия культуры». Вена, 1996 ..... 163

*В.В.Старовойтов*

Рецензия на кн.: «Антология российского  
психоанализа» в 2 т. М., 1999 ..... 181

Конкурс на лучшую книгу ИФ РАН 1999 г. .... 183

Итоги конкурса ..... 185

Научное издание

## **ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ**

**№ 8**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

В авторской редакции  
Оформление обложки: *Ю.А.Аношина, Д.А.Ларионов*  
Технический редактор *А.В.Сафонова*  
Корректурa авторов

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.  
Подписано в печать с оригинал-макета 18.10.01.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.  
Усл. печ. л. 11,68. Уч.-изд. л. 9,90. Тираж 500 экз. Заказ № 030.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерный набор: *Е.Н.Платковская*  
Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*  
Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
119992, Москва, Волхонка, 14