

№ 1(4)/2010

Российская Академия Наук  
Институт Философии

# ФИЛОСОФСКИЙ журнал



Москва  
2010

Научно-теоретический журнал

Основан в 2008 г.  
Выходит 2 раза в год  
ISSN 2072–0726

**Редакционная коллегия:**

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

Зав. редакцией – *Ю.Г. Россиус*

## В НОМЕРЕ

### ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

#### Доклады на заседаниях Ученого совета ИФ РАН

*В.Г. Лысенко.* Как я понимаю индийскую философию? ..... 5

### ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

*Е.В. Петровская.* Ностальгия по авангарду ..... 18

*Ф. Серс.* Проблема композиции в искусстве авангарда ..... 23

*Ж.-П. Кометти.* Как понимать «смерть авангарда»? ..... 34

### ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

*Т.Б. Длугач.* Философская рефлексия XVIII–XIX вв. о науке ..... 46

*А.А. Ивин.* Современная аксиология: некоторые актуальные проблемы ..... 66

### ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

*В.В. Мильков.* Концепция малых дел в Древней Руси  
(об одной из особенностей морально-этического сознания  
отечественного средневековья) ..... 79

*Л.А. Маркова.* Наука и теология: от междисциплинарных  
отношений к диалогическим ..... 93

### ВОПРОСЫ МОРАЛИ И ПОЛИТИКИ

*В.С. Малахов.* Культурные различия и политические границы:  
национальный, локальный и глобальный контекст ..... 107

*И.И. Мюрберг.* В поисках политического: набросок феноменологии власти ..... 119

### СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ

Первый директор Института научной философии Г.Г. Шпет.  
Воспоминания дочери философа Т.Г. Максимовой (беседовал *А.В. Черняев*) ..... 137

### О НОВЫХ ИЗДАНИЯХ

*Ю.В. Подорога.* «Проблема» против «метода», или Как писать историю  
современной философии ..... 148

*Д.А. Скопин.* Симфонический концерт как «техническая среда» ..... 158

Summary ..... 167

Об авторах ..... 170

## TABLE OF CONTENTS

### PHILOSOPHY IN THE MODERN WORLD

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

*V.G. Lysenko.* How I Understand Indian Philosophy? ..... 7

### IN SEARCH OF A NEW LANGUAGE FOR PHILOSOPHY

*Helen Petrovsky.* Nostalgia for the Avant-garde ..... 18

*Philippe Sers.* The Problem of Composition in Avant-garde Art ..... 23

*Jean-Pierre Cometti.* What Does the “End of Avante-gardes” Mean? ..... 34

### PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

*T.B. Dlugach.* The Philosophical Reflection of 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> c. on Science ..... 46

*A.A. Ivin.* Modern Axiology: Some Urgent Problems ..... 66

### PROBLEMS IN THEORY AND HISTORY OF CULTURE

*V.V. Mil'kov.* The Conception of “Small Deeds” in Early Russia  
(On One of the Peculiar Features of Moral Consciousness  
of the Russian Middle Age) ..... 79

*L.A. Markova.* From Interdisciplinary towards Dialogic Relations ..... 93

### PROBLEMS IN ETHICS AND POLITICS

*V.S. Malakhov.* Will National Culture Survive Globalization? ..... 107

*I.I. Muerberg.* In Search of the Political: an Essay  
of the Phenomenology of Power ..... 119

### THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY: PAGES OF HISTORY

The First Director of the Institute of Scientific Philosophy  
G.G. Shpet. Recollections of the Philosopher's Daughter T.G. Maximova  
(Interviewed by *A.V. Chernyaev*) ..... 137

### RECENT BOOKS ON PHILOSOPHY

*Yu.V. Podoroga.* “Problem” against “Method”, or how to Write a History  
of Modern Philosophy ..... 148

*D.A. Skopin.* Symphonic Concert as a “Technical Milieu” ..... 158

Summary ..... 167

# ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

## Доклады на заседаниях Ученого совета

### Института философии РАН

*В.Г. Лысенко*

#### КАК Я ПОНИМАЮ ИНДИЙСКУЮ ФИЛОСОФИЮ?

*Гусейнов А.А.* – Мы приступаем к нашему первому вопросу – к научному докладу, с которым сегодня выступает Виктория Георгиевна Лысенко. Разрешите мне по традиции сказать буквально несколько слов. Виктория Георгиевна Лысенко нам всем хорошо известна, это главный научный сотрудник нашего института, без всякого преувеличения, самый известный, имеющий всемирное признание, исследователь индийской, прежде всего, буддистской философии. Назову некоторые важнейшие публикации Виктории Георгиевны за последние несколько лет. Это «Универсум Вайшешики», монография, 31 печатный лист, «Ранний буддизм. Религия и философия», учебное пособие, 13 печатных листов; «Прашастапада» – собрание логических текстов, которые мы хорошо знаем, и на нашем нелегком институтском конкурсе эта работа была по достоинству высоко оценена за перевод, вступительный раздел и научный комментарий и получила первую премию. Это большой капитальный труд в 50 печатных листов. Одновременно на английском языке вышла книга в соавторстве с Мишелем Юленом, если я правильно понимаю, это новая интерпретация классической индийской философии. Это тоже солидная работа, составляющая 15–20 печатных листов. Одновременно Виктория Георгиевна перевела три книги с французского – Франсуа Жюльен «В обход и напрямик: стратегия смысла в Древней Греции и Китае», его же «О времени или философия жить» (2005) и Шарль Маламуд «Испечь мир» (издательство «Восточная литература», 23 печатных листа). Ею написано много статей, и особо надо отметить статьи для нашей «Новой философской энциклопедии», их около 80, а также 260 статей – для готовящейся энциклопедии по индийской философии, которая должна скоро выйти. Также надо отметить, что Виктория Георгиевна с 1993 г. является членом ассоциации востоковедов Франции, а также членом совета международной ассоциации санскритологов, и представляет в этой ассоциации Россию. Ну и конечно, ведет преподавательскую работу. И я вас уверяю, это только некоторые показатели её научной и общественной активности за последние годы. Так что, Виктория Георгиевна, мы выражаем Вам уважение и большую признательность за научную работу и, пожалуйста, Вам предоставляется слово.

*Лысенко В.Г.* – Выступать перед вами для меня и большая честь, и серьезный вызов. Одно дело предлагать интерпретацию определенной проблемы европейской философии. Можно сосредоточиться на своей концепции, полагая, что основные общие параметры европейской философской традиции аудитории Института философии известны. Но как рассказать о своем понимании предмета, не известного или мало известного слушателям не только как философская традиция, но более глобально – как элемент определенной культуры и цивилизации? Рассказать об индийской философии, не вводя ее в ее собственный культурный и цивилизационный контекст, невозможно. Вот вам и вызов – за полчаса представить и предмет – индийскую философию как таковую и как элемент индийской цивилизации – и его интерпретацию. Учитывая, что

индийская философская традиция предельно сложна и разнообразна (одних названий философских текстов насчитывается больше восьми тысяч), я успею коснуться только очень общих вещей, не вдаваясь в детали. Словом, это будет нечто, подобное изображению Земли, сделанному из космоса.

Цель моего сегодняшнего доклада – разрушение некоторых западных стереотипов и мифов относительно того, какой должна быть *истинная* философия – тех стереотипов, которые, будучи спроецированы на индийскую мысль, могут привести людей западной культуры к убеждению, что в Индии не только не было, но и не могло быть философии. Кроме того, я кратко обозначу те направления, в которых индийская философская традиция могла бы послужить противовесом западной и внести вклад в развитие сегодняшней, более глобальной, учитывая единое информационное пространство, ситуации философствования.

Начну с тезиса об ином типе рациональности, который мы якобы находим в Индии. По моему мнению, сравнивая индийскую традицию мышления с западной, мы сравниваем разные культурные и цивилизационные рамки, разные типы проблем и их решений, но не разные «рациональности», не радикально разные дискурсы.

Сначала о рамках. Я бы определила их различие как различие прежде всего магистральных антропологических перспектив. В случае западной цивилизации – это центрирование на человеке, или антропоцентризм (человек – центр вселенной, существо высшего порядка наиболее приближенное к Богу, ему служит и животный мир и природа, отсюда роль личности, права человека и т. п.).

Говоря об Индии, необходимо сделать некоторые предварительные пояснения. Здесь господствует идея ретрибутивной силы действия (карма) – действие не исчерпывается при своем совершении, а оставляет в душе совершившего его существа энергетический заряд разной силы, который способствует перерождению этого существа (идея сансары), в той или иной телесной оболочке, одной из которых является человек. Между человеком и другими существами, обладающими душой (атманом), нет непроходимых онтологических границ. Нет глубинных различий не только между человеком и животным миром, но и между человеком и природой, обществом и природой. Статус живого существа в сансаре есть результат действия кармы (его действия), мир же – это, прежде всего, место морального воздаяния по делам, где все подчинено морально-космическому закону – Дхарме, главный смысл которого состоит в разделении обязанностей и функций между разными участниками процесса перерождения. Дхарма есть суммарный эффект обязанностей, они же – добродетели (дхармы) живых существ. Но поскольку перерождение как таковое считается большинством индийских религий источником духкхи – страдания или фрустрации, то высшая цель этих религий заключается в преодолении сансары и достижении мокши (освобождения от сансары).

Почему это считается возможным? Потому, что душа, которая облачается в разные телесные формы, не сводится к индивидуальному принципу, носителю эго, а считается Абсолютом – единым и высшим началом, неподверженным перерождению, началом, которое есть во всех живых существах (в этом смысле все они равны) и может быть ими обнаружено и выявлено.

Таким образом, в индийской цивилизации различаются две антропологические перспективы: человек в обществе – это человек иерархический (выражение Луи Дюмона), исполняющий свою функцию в зависимости от касты, и отшельник, ориентированный на освобождение (мокшу) и рассматривающий свою человеческую оболочку и человеческие способности как средство

преодоления человеческого состояния как такового. Таково – в предельно кратком изложении – основное различие перспектив, в которые встроены наша и индийская философские традиции.

Несмотря на столь фундаментальное различие, когда мы берем индийские философские тексты, мы читаем их как философские тексты. Почему это происходит и что дает нам основание считать, что речь не идет об ином типе рациональности? Тот факт, что индийская мысль, как и европейская, развивалась на основе индоевропейской языковой матрицы. Санскрит ничуть не менее философичен или онтологичен, чем древнегреческий или латынь. В нем различаются бытие как присутствие и бытие как становление (глаголы *as* и *bhu*), субстрат и атрибут, локализованный в этом субстрате (дхармин и дхарма), и более конкретно – субстанция (дравья) и качество (гуна), субстанция и движение (дравья и карман), время и место (кала и диш), субъект познания и объект (вишаин и вишая), субъект и агент (джнятри и картри). В санскрите можно образовывать абстрактные существительные и на основе глаголов, и на основе прилагательных, и даже на основе местоимений, что позволяет оперировать абстракциями и общими терминами, а санскритская эпистемологическая и психологическая терминология даже богаче западной, что вызывает серьезные проблемы при переводе на европейские языки. Это семейное языковое родство выражается не только в сходных категориях, но и в ряде сходных проблематизаций и концептуализаций, например, отношение субстанции и качеств, сущности и явления, части и целого, концепции универсалий, причины и следствия и т. п.

Но я не приверженец лингвистического детерминизма и поэтому не считаю, что философское мышление автоматически продуцируется языком. Для развития философии на санскрите огромную роль сыграло то, что этот язык с очень раннего времени стал объектом лингвистической рефлексии. Великий лингвист Панини (V–IV вв. до н.э.) был не родоначальником, а систематизатором традиции, которая существовала до него (в своем трактате он упоминает 8 имен известных в его время грамматистов). Поскольку система Панини входила в обязательную программу «высшего» брахманского образования, она, естественно, определенным образом формировала мышление брахманских философов. Известный индолог Д.Инголлс сравнивает роль грамматики Панини с ролью геометрии для древнегреческой философии.

Мощное развитие лингвистики способствовало и раннему появлению семантики. Уже во II в. до н.э. великий индийский грамматист Патанджали ставит вопрос об отличии слова от звуков речи, в него входящих, поднимает проблему значения слова (является ли им индивидуальная вещь или родовое свойство). Кроме того, внимание к языку как особой реальности сказалось и на ранней постановке вопроса о соотношении реальности языка и реальности вещей. Школы реалистического направления утверждали параллелизм слов и вещей (принцип корреспонденции). Речь есть своеобразная номенклатура реальных сущностей. Раз существует референт, *артха*, значит, должно быть и слово, а раз есть слово (*шабда*), значит, должна быть и *артха*. Принцип корреспонденции привел к созданию философской концепции универсалий (в школах вайшешика, ньяя и миманса). Предлагается и иной подход к языку, противоположный реалистическому: язык отождествляется с реальностью как ее матрица (концепция лингвистического монизма Бхартрихари, отождествляющая слово и Брахман, высшее сознание). И наконец, третий подход (его развивали буддисты) состоит в том, что язык – это мысленно сконструированная и поэтому условная знаковая система, которую мы чисто

произвольно связываем с реальностью. Буддисты отрицают универсалии и конструируют процедуру смыслополагания таким образом, чтобы избежать постулирования общих сущностей (знаменитая концепция апоха, согласно которой значением слова «корова» является не «коровность», как утверждают реалисты, а то, что корова есть не-лошадь).

Индийская лингвофилософия – и это доказывает большое количество публикаций западных авторов – представляет множество интересных перспектив, которые могут обогатить сегодняшние исследования проблем семантики, языка и мышления, языка и реальности.

Следующий стереотип «истинной философии» связан с нашим убеждением в том, что возникновение философии связано с переходом от мифа к логосу. В Индии ничего подобного не произошло, но это не значит, что там не возникла философия. В ведийской Индии не было связной мифологии, подобной греческой, биографии богов и их функции зависели лишь от ритуального контекста и могли радикально меняться (более или менее связная мифология формировалась практически параллельно философии в эпосе и пуранах). В древности же (примерно X–VIII вв. до н.э.) место мифа занимала ритуалистика, которая, в отличие от греческого мифа, была рационально устроенной системой, основанной на строгой причинно-следственной связи между ритуальным действием (кармой), его прототипом и его результатом (позднее эта причинная связь легла в основу закона кармы, где карма толкуется гораздо шире – как действие вообще, не только физическое, но и вербальное и ментальное). Жертвоприношению приписываются не только космостроительные и социоконструирующие функции, но еще и создание совершенной личности жертвующего. Крайняя формализация ритуальных процедур со стороны жрецов-брахманов вызвала своеобразный «протест» в форме акцента на мистическом откровении как наиболее действенном способе самосовершенствования. Самый радикальный протест был антибрахманским. Буддисты, джайны, адживики и другие аскеты оспаривали не столько ритуал как таковой, сколько его действенность как средства духовной практики. С другой стороны, и внутри брахманизма происходило преодоление ритуалистической парадигмы – либо через мистическое знание-откровение, либо через интериоризацию ритуала, который стал трактоваться как «жертвоприношение мыслью» (так сказано в упанишадах).

Иными словами, мы не находим в Индии такой традиции, от которой логос отмежевывается, раз и навсегда обозначив границы собственной территории. Между традицией и философией сохраняется определенная преемственность (индийские философские школы всегда содержат некий мифологический материал, черпаемый из общеиндийского наследия). Однако почитание традиции в качестве высшего авторитета, или традиционализм, не обязательно влечет за собой догматизм, авторитаризм, отсутствие критики и свободной философской мысли. Конечно, мы можем назвать индийскую мысль традиционалистской, поскольку, во-первых, она ссылается на авторитеты и поэтому философская литература часто носит характер комментария к авторитетным текстам, во-вторых, авторитет в ней выше авторства (порой бывает трудно отделить реальное авторство от мифического), в-третьих, новизна мысли, идей не является ценностью, напротив, ценность определяется приверженностью к древнему источнику.

Однако этот традиционализм не слишком мешает развитию философской мысли. Почему? По той простой причине, что в Индии было огромное множество традиций с их авторитетами, последователи которых соперни-

чали друг с другом в борьбе за умы потенциальных сторонников и покровительство со стороны богатых правителей, и именно эта конкуренция служила наилучшим противоядием догматизму. В Индии получила распространение практика философских диспутов при дворах правителей. Представители различных школ вызывали друг друга на словесную дуэль, которая считалась испытанием не только для словесного мастерства конкретных участников, но и для учений их школ. Победитель получал от правителя различные материальные блага, а побежденный мог потерять не только свою репутацию, но и свободу (стать слугой победителя). В тех условиях, когда твой оппонент, представитель соперничающей школы, не признает авторитетов твоей школы, тебе не оставалось ничего иного, как доказывать свою мысль чисто логическим путем, без ссылок на авторитеты. Так, философ ортодоксальной индуистской школы ведийской экзегезы – миманса – Кумарила Бхатта утверждает, что он – «оплот неверия» (ашрад-дадхам) и говорит о первостепенной важности аргументации (юкти) (соч. «Бхаттика», цит. в «Таттвасанграхе» Шантаракшиты). Именно благодаря диспутам индийские мыслители вынуждены были серьезно заботиться о когерентности своих систем и постоянно совершенствовали логическую аргументацию. Дискуссии переходили и на страницы философских текстов. Когда не было реальных оппонентов, авторы текстов конструировали возможные возражения сами. Вся эта полемика настоятельно требовала развития прежде всего рационалистического знания.

Между тем индийскую мысль чаще всего упрекают в мистицизме. Конечно, для этого есть определенные основания. Например, общеиндийская концепция знания. Знание считается извечным космическим явлением, которое открывается человеку через откровенные тексты, такие как Веды, агамы, слова Будды и других великих учителей. Это высшее Знание представляет эмпирический мир и нашу собственную человеческую личность как иллюзию, обман зрения, следствие неведения (авидья). В откровении основа мира предстает как абсолютное единство бытия и сознания, в котором снимаются ограничения нашего узкого индивидуального я (эго) и мы осознаем себя слитыми с духовной основой мира – высшим Я (Атманом) или Брахманом. Это знание невозможно обрести, получить, достичь, оно всегда в нас, имманентно нашей природе, мы и есть оно. Это и может послужить ответом на основной вопрос индийской философии, который я бы сформулировала так: «Кто Я?» – «я» не в качестве конкретной личности (этим занимается западная мысль), а Я в качестве надперсональной духовной самости. Почему же мы ничего не ведаем об этой сущности в себе? По одной единственной причине – она скрыто от нас покровом авидьи.

Однако не следует думать, что авидья – это простое отсутствие знания. Авидья – это знание, адекватное лишь своему предмету – эмпирическому миру, но неадекватное иной, высшей реальности. Индийская теория достоверного познания основана на идее соразмерности познавательных инструментов (праман) – их предмету (прамея). Чувственные способности (индри) устроены так, чтобы «схватывать» (грихати) предметы зрения, осязания, обоняния и т. п., образуя инструмент, который называется пратьякша (восприятие). Познание того, что в принципе познаваемо, но в данный момент недоступно пратьякше, осуществляется с помощью инструмента логического вывода (анумана), для области же трансцендентного, непознаваемого чувственно и рационально, существует прамана словесного свидетельства

(шабда). Фактически обычному рациональному познанию, а значит, философскому осмыслению, и высшему интуитивному прозрению (озарению, откровению) соответствуют разные реальности: первому – эмпирический мир, второму – трансцендентная реальность, не поддающаяся ни вербализации, ни концептуализации (Атман, Брахман, буддийская Шуньята и т. п.).

Эмпирический мир есть результат праведных, соответствующих дхарме, и неправедных (не соответствующих дхарме) поступков (мыслью, словом и действием) населяющих его живых существ. Разница потенциалов дхармы и адхармы, добра и зла, запускает в действие и поддерживает постоянное перерождение живых существ в разных телесных формах и в разных статусах. Для человека есть две возможности: либо следовать своей дхарме (т. е. долгу своей касты) и обеспечить себе лучшее перерождение, но это не прекратит перерождение, либо стремиться к прекращению перерождений как таковых, а это связано с выходом за пределы социального пространства, то есть с отказом от своей социальной роли и обретением состояния отшельника. Эти две фундаментально противоположные ориентации – социальная и транссоциальная, были связаны, соответственно: первая – с феноменом каст, строгим распределением функций (обязанностей, целей) между разными категориями людей (касты приравнивались к биологическому виду), вторая – с внесоциальным феноменом аскетизма и отшельничества.

В философии первая тенденция выражается в профессиональном умении мыслить и аргументировать определенную точку зрения, т. е. позицию той или иной философской школы, вторая же – в акценте на Откровении, Высшем прозрении, интуитивном открытии истины и преображении всей природы человека с помощью измененных состояний сознания.

Однако надо проводить различие между Откровением и отношением к Откровению. Роль Откровения – это тоже философский вопрос. В отношении к Откровению индийские философы занимали самые разные позиции. Некоторые школы, признавая авторитет Вед (например, вайшешика), тем не менее не считали их свидетельством праманой (инструментом достоверного познания). Те же школы, которые были непосредственно связаны с экзегезой Вед, например, веданта и миманса, тоже обосновывали свою приверженность их авторитету вполне рациональными аргументами. Когда авторитет откровения становится объектом рационального дискурса, то мы уже имеем дело с экзегезой, которую вполне можно считать философской дисциплиной, а не с мистикой. Именно с философской, а не теологической, поскольку ведийское Откровение, о котором размышляет, например, ведантист Шанкара, не связано с Богом и с теизмом.

Можно ли говорить о фундаментальном разрыве между тем, что постигается в Откровении – единая реальность, – и тем, что мы воспринимаем в обычной жизни, – изменчивый и множественный мир, живущий по своим законам и отраженный в структуре нашего языка и мышления? Мой тезис состоит в том, что индийской философии удалось избежать такого разрыва: она соединила высшее Откровение и рациональное знание, как индуизм соединил предельную замкнутость кастовой системы и прорыв в бесконечность санньясы – отрешенности от мира.

На Западе истины философии и истины религии считались соответственно сферами разума и веры. Зазор между религиозными и философскими представлениями тех или иных мыслителей, как правило, заполнялся верой, идея Бога часто служила для затычки дыр в логике философских рассуждений. Вспомним, что для Беркли достоверность ощущений обеспечивается отнюдь не эпистемологическими средствами, а самим Богом, Беркли при-

бегают к идее Бога и для того, чтобы решить проблему непрерывности существования вещей, которые не воспринимаются (почему, когда мы закрываем глаза, мир не исчезает), поэтому в конечном итоге в своей эпистемологии он больше теист, чем философ.

Подавляющее большинство индийских философских школ (даршан) провозглашало своей основной целью освобождение от сансарного существования (мокшу). Хотя эти школы считали высшую реальность недоступной рациональному постижению, это не значило, что она была для них предметом веры. Будучи недоступной вербализированному и концептуализирующему познанию, она оставалась доступной опыту – опыту медитации и интуитивного постижения. И в этом принципиальное своеобразие индийской философии, которое служит серьезным препятствием для ее понимания с позиции философии европейской.

Мы привыкли думать, что философия – это чистое знание, теория – знание ради знания, хотя даже в греческой мысли после Платона и Аристотеля наступила эпоха практической философии киников и стоиков, когда философские взгляды стали неотделимы от бытия философов. В Индии эта связь философии и бытия философов была еще более тесной и существенной, поскольку индийские искатели истины, а это прежде всего истина собственного Я, очень рано поняли, что сознание определяет бытие в том смысле, что это единственное, что нам дано, чтобы изменить наше бытие, что сознание может быть расширено, углублено, натренировано и тем самым целенаправленно подготовлено и подведено к Откровению. Таким образом, Откровение не приходит извне, не ниспосылается Богом, а является – более или менее – управляемым и сознательно вызываемым событием. В разных школах это событие представляется по-разному, но все же в большинстве из них оно так или иначе связано с медитацией.

По словам Андрея Парибка, «ранее западные исследователи и интерпретаторы индийской философии оставляли медитацию, как правило, без внимания в силу убеждения, что философская работа сводится к теоретизированию о предельно значительных предметах. Поэтому им не приходило на ум опробовать медитацию самим, настоятельные же советы индийских мыслителей (*Будды Шакьямуни, Асанги, Шанкары* и пр.) заниматься медитацией игнорировались или вызывали неловкость как посягательство на суверенность мысли. Однако индийская традиция дает основания утверждать, что философию не удаётся безнаказанно редуцировать к одному из видов интеллектуальной деятельности без утраты её специфики, т. е. не превратив её в естествознание, лингвистику и т. п., поскольку философия непременно изменяет сознание и жизнь философа».

Подозрительное отношение к медитации в западной философии объясняется еще и влиянием на философию научных идеалов объективности и соответственно недоверия субъекту как источнику неизбежного искажения картины реальности. Западная наука была направлена на внешние объекты и предпочитала «объективные» методы, поэтому еще в начале XX века в психологии господствовал бихевиоризм, а интроспекция считалась слишком «субъективным» и поэтому ненаучным методом. И до сих пор сознание пытаются изучить опять-таки по его «объективным» носителям – нейронам мозга. Между тем единственным инструментом познания ума является сам ум. Но как сознанию изучать самое себя, ведь в этом случае никакая объективность невозможна? Действительно, обычная интроспекция, которая была известна на Западе, в этом случае малоэффективна, поскольку субъек-

ект оказывается вовлеченным в поток сознания. Чтобы извлечь его из этого потока и сделать инструментом наблюдения и анализа, необходима специальная тренировка.

Мне представляется, что именно благодаря медитации индийским философам удалось сделать в философском плане то, что оказалось недоступным западным – отделить сознание от психики и от мышления, отделить высшее «Я» от эмпирического, психологического эго. Это прежде всего адвайтистская концепция Атмана, концепции Пуруши как сознания-свидетеля (сакшин) и пракрити (материально-психической деятельности) санкхьи, буддийская идея виджняпти, а также концепция Кашмирского шиваизма, которая имеет то преимущество перед своими индийскими собратьями, что рассматривает сознание не как статический Абсолют, а как динамический процесс, игру сознания и самосознания (света и его отражения – пракаша и вимарша). Фактически, главное отличие общих перспектив (не конкретных личностей) Запада и Индии – это разница между философией от третьего лица (идеал объективности) и философией от первого лица, где на первый план выступает собственный духовный эксперимент.

Говоря о мистическом опыте как об источнике или как о цели философских спекуляций, мы говорим еще не о философии, а только о ее возможности. Зачем мистика, достигшему самодостаточности, нужна философия? Сколько их, безвестных, растворилось, не оставив никакого следа в философской мысли. Ведь одно дело заниматься практикой и передавать ее паре-тройке последователей, другое дело – создавать философские концепции. Йогический опыт всегда истинен, но ведь, когда мы о нем слышим или о нем читаем, мы имеем дело с его интерпретациями, которые могут быть самыми разными. Многие философские школы претендовали на йогическое происхождение своих основных концепций. В «Брахмаджала-сутте» Будда анализирует 62 учения «о прошлом и будущем» души и мира, представляя их как ошибочные интерпретации ретрокогниции (воспоминания о своих прошлых существованиях, являющееся результатом определенной психотехники). Вместе с тем тех, кто не имел такого опыта, он сравнивает с влюбленным, который говорит, что его возлюбленная – самая прекрасная женщина страны, но при этом никогда ее не видел.

Особенность индийской мысли еще и в том, что реальность, открываемая интуитивно в Откровении, была стимулом для развития философских концепций. В экзистенциальном плане Шанкара рассматривает Шрути (откровение) как то, что пробуждает сознание, бросает ему вызов, помогает не погрузиться в авидью, а преодолеть ее на уровне мысли. Мишель Юлен сравнивает Откровение с результатом математической задачи, который учитель заранее дает своим ученикам, но при этом хочет, чтобы они сами нашли правильный алгоритм достижения этого результата, хочет стимулировать их к поиску. Откровение – это тоже своего рода вызов разуму построить такую концепцию реальности, в которую бы его можно было вписать. В индийской философии мы находим чрезвычайно разнообразие концепций реальности – монистических, дуалистических, плюралистических, метафизических (вайшешика), деонтологических (миманса). Это представление о единой и неизменной духовной основе всего сущего – Брахмане, Атмане, Пуруше или Пустоте как в буддизме, теория категорий, теория атомов.

Однако не следует думать, что единственной «верификацией» этих концепций был опыт медитации. Если бы это было так, зачем Шанкаре, Дхармакирти, Кумариле, Бхартрихари, Абхинавагупте и многим другим великим

философам понадобилось подвергать критическому анализу концепции своих оппонентов, ведь они могли бы просто сказать своим последователям: «медитируйте», и вы сами убедитесь в нашей правоте. Но вопрос не в самом опыте, а в его интерпретации. Индийским философам приходилось завоевывать своих последователей философскими аргументами и тут, как я уже говорила, в условиях конкуренции большую роль играла системность и логическая убедительность их рассуждений. В этом отношении индийские философские тексты существенно отличаются от текстов собственно Откровения. Они построены исключительно по законам мышления и логики: сначала, как правило, выдвигается тезис, потом точка зрения оппонента (пурвапакша), его опровергающая, затем идет обсуждение и аргументация пропонента и наконец вывод (сидханта), подтверждающий тезис.

Необходимо упомянуть еще один западный стереотип «истинной» философии – секулярность, отделенность от религии. Вопрос в том, что понимать под религией, а что под секулярностью. Если под секулярностью понимать, что религия отдельно, а философия отдельно, что религиозная принадлежность философа – это его личное дело, свои же идеи он должен аргументировать философски, то индийские философы были даже более «секулярны», чем европейские. Иногда мы можем только догадываться об их религиозной принадлежности. Более того, в своих полемических текстах они никогда не апеллируют к религиозным авторитетам, которые не разделяются их оппонентами. Иногда индийскую философию предлагают рассматривать как разновидность теологии, но в Индии теистические концепции были далеко не единственными, более того, самые известные и оригинальные индийские системы были либо супраатеистическими, как адвайта-веданта с ее бескачественным Абсолютом, или атеистическими, как буддизм, до определенной степени миманса и санкхья. Если понимать религию как то, во что верят, то мы найдем веру в народных религиях, малых традициях, но в философских системах (даршанах) значение веры весьма скромное.

Мы часто видим, как на Западе вера заполняла зазор между истинами Откровения, с одной стороны, и истинами эмпирического наблюдения и рационального мышления – с другой. Например, опыт показывает, что мертвое тело разлагается, религия же утверждает воскрешение человека во плоти. В Индии Откровение не касается каких-то фактов обычного опыта (как говорит Шанкара, Шрути не учит, что огонь холодный и влажный) и вообще никак не пересекается с обычным знанием об обычном мире, которое помогает нам правильно в нем функционировать. Но настроенных на мокшу индийских философов мир интересует не сам по себе, а как сфера кармической ретрибуции и перерождения (сансары). И именно Откровение открывает его таким, оно указывает нам на мир как зависящий от нашего взгляда на самих себя и нашего желания понять свою истинную природу (джиджняса), поэтому вера здесь ни при чем. В буддизме, йоге, санкхье, отчасти в адвайте ее место занимает личностный эксперимент – медитация. Если уж называть что-то «религиозным» в индийских философских системах, то это будет не связь с какой-либо религиозной догматикой, а именно их сотериологическая ориентация, которая, кстати, получала вполне рациональное оправдание.

В результате индийская философская система (даршана) выполняла две функции, соответствующие двум противоположным ориентациям индийской традиции: стремление к внеиерархической целостности через реализацию религиозного идеала мокши и стремление к правильному функционированию в иерархической системе. С первой соотносится сотериологическая функция (изменение бытия философа через медитацию и прозрение реаль-

ности), со второй – мировоззренческая функция, объяснение индивида и мира как локусов кармического воздаяния, обучение искусству мышления и дискурса (логике и риторике).

**Гусейнов А.А.** – У нас есть еще 15 минут для вопросов и реплик. Пожалуйста, какие есть вопросы?

**Мотрошилова Н.В.** – Я понимаю, что вопрос, который я задаю, вообще не поддается ответу, тем более в короткое время. Но, в принципе, это и вопрос, и реплика. Прежде всего, скажу, что я под большим впечатлением от доклада. Я этого и ожидала, но то, что я получила, превзошло ожидания. Трудность, однако, состоит вот в чем. В докладе делается обобщенное сопоставление с западной философией. Например, говорится, что западная философия считается антропоцентричной. Я против такого обобщения, потому что могу назвать по крайней мере три или четыре мощные традиции западной философии, которые таковыми не являются. Они являются теоцентричными, спиритоцентричными; таковы, например, различные концепции абсолютного духа. Короче говоря, такое обобщение не подходит для характеристики всей западной философии. И подходит только как *façon de parler*, когда нужно чему-то, охарактеризованному в кратком виде, противопоставить то, что уже характеризуется подробно. Как с этим быть? Как обойти эту трудность? Есть еще одно, на что я бы указала. Даже в произведениях тех философов, которые сами говорят, что у них все вокруг человека и вопроса о человеке (у Канта, например), можно обнаружить целые периоды, когда не человек оказывается в центре. Это я могу доказать, например, применительно к маленьким работам Канта, которые появились после «Критики чистого разума»; иными словами, тут немало трудностей, требующих более тщательного, обстоятельного, а не броского, но сомнительного противопоставления.

**Смирнов А.В.** – Большое спасибо за ваш очень интересный доклад. Вначале вы сказали, что тот тип рационализма, который мы встречаем в индийской философии, – это не какой-то особый рационализм, а точно такой же, как западный. Таким был первый тезис. В конце же доклада было сказано то, что, на мой взгляд, не слишком хорошо согласуется с этим тезисом: вы сказали, что для восприятия европейцев принципиальную трудность составляет тот факт, что индийский философ должен постичь высшие истины на личном опыте медитации. Нет ли тут противоречия? Нет ли тут все-таки какой-то нестыковки? Рационализм западного типа, принципиально непостижимый для европейцев?

**Шохин В.К.** – Хочется поблагодарить Викторину Георгиевну за доклад, хотя в нем, с моей точки зрения, также было озвучено немало того, что вполне можно назвать стереотипами в понимании индийской философии. У меня три вопроса в связи с тем, что говорил Андрей Вадимович. Мне как раз очень близка идея докладчицы на данной стадии понимания ею философии, что в Индии не было другого типа философской рациональности, чем на Западе, вопрос только в том, что она понимает под «типом философской рациональности»? Потому что то, что там были различные глаголы, означающие бытие и становление, это еще не признак философской рациональности. Для меня философская рациональность ассоциируется, прежде всего, с исследовательскими методами. Этого в докладе не прозвучало.

Второй вопрос – в связи с тем, что один из стереотипов заключается, по мнению докладчицы, в том, что индийская философия была мистической. Я не понял из доклада, какова претензия к этой точке зрения. То ли Викторина

Георгиевна считает, что индийская философия не была мистической, а была рациональной, то ли что мистицизм индийской философии значительно лучший, чем какой-либо другой?

И третье – это уже скорее реплика, чем вопрос, – что любовь к индийской философии, которую я тоже разделяю, по-моему, все-таки не должна сопровождаться некоторым оглушением западной философии. Равно как и двойными стандартами. Потому что, например, на то, будто для западных философов Бог выступает в качестве затычки при решении всех вопросов, можно возразить, что и в вайшешике, например, адришта (невидимое) является затычкой при решении всех вопросов физики, а для буддистов, например, закон кармы становится объяснением всего. И в этом плане опять-таки вопрос заключается в том, что если индийская философия не основывается на вере, а основывается на личном религиозном опыте, то не означает ли это, что вы считаете, будто основные религиозные постулаты не принимались на веру и все были результатом научных экспериментов, даже учение о ретрибуции и карме?

*Апресян Р.Г.* – У меня вопрос по первой части доклада, в которой шла речь о связи закона кармы с ретрибутивным характером индийского мышления. Насколько жестка эта связь? Можно ли предположить, что без кармы нет ретрибутивности? Этот вопрос обусловлен моим пониманием иудео-христианской и западно-европейской традиции мысли, которой ретрибутивность также глубоко свойственна, начиная с Моисея и Анаксимандра. Лишь в рафинированных выражениях религиозной и философской мысли этого ареала мы имеем отрицание и даже осуждение ретрибутивности, да и то, думается, лишь в рамках определенным образом понимаемой теодицеи. Если же отвлечься от единичных эпизодов отрицания, причем порой довольно условного, ретрибутивности Иисусом, св. Франциском или Л.Н.Толстым, принцип ретрибутивности укоренен в западном мышлении. Так что, может быть, надо говорить не о специфичности ретрибутивности для индийской мысли, а о каких-то специфических особенностях понимания ретрибутивности в индийской мысли?

*Юдин Б.Г.* – Мой вопрос в некотором смысле близок тому, о чем Нелли Васильевна спрашивала. Когда дается такая обобщенная характеристика и западной, и индийской философии, не очень ясно, что можно сказать про динамику проблем, про эволюцию проблем на протяжении истории индийской философии? И второй вопрос связан с тем, в какой мере современная философская проблематика, которую разрабатывают индийские философы, формируется в сопоставлении, может быть, даже в противопоставлении с западной философией? Насколько мне приходилось иметь дело с современными восточными философами, для них, по-моему, самое основное – это показать, либо что они работают в русле проблем, изучаемых в западной философии, либо, напротив, резко противопоставить себя ей. Спасибо.

*Лысенко В.Г.* – Большое спасибо за ваши вопросы. Для того, чтобы на них ответить так, как полагается, мне понадобилась бы еще пара часов. Но я, к сожалению, не располагаю этим временем, поэтому буду отвечать предельно кратко.

Нелли Васильевна, конечно же, можно найти исключения точно так же и в отношении индийской мысли. Все, что я говорила, все утверждения, которые я делала, – им можно найти противовес и множество противовесов. Поэтому у меня был единственный выход – оставаться на уровне самых грубых обобщений. Что касается антропоцентризма в западной цивилизации, то я исходила из того, что западная цивилизация все-таки в своих истоках, в общем-то,

греческо-христианская. В Греции внимание к человеку – это вообще известная вещь, человек – мера всех вещей. А в христианстве человек, соответственно, венец творения. И это не теоцентризм, а... «по образу и подобию». Я это имела в виду. И это несколько не отрицает того факта, что существуют философы, у которых совершенно другие ценности и которые строят совершенно иначе ориентированные системы.

Что касается медитации и рациональности. Когда я говорю о рациональности, я имею в виду тип дискурса. И этот тип дискурса я считаю таким же, в принципе, как и европейский. То, что индийцам помогает медитация или не помогает медитация, – это определяет содержание, собственно говоря, этой философской традиции, но никак не определяет ее методы. Отвечу на вопрос Владимира Кирилловича: для меня, как и для вас, методология, способ рассуждения, способ построения философской системы, вся логика, диалектика являются главным показателем рациональности. То, что соблюдаются законы логики, закон исключенного третьего, то, что, в общем, философы апеллируют, скажем, к каким-то вещам, которые исключаются по той причине, что они приводят к абсурду, и так далее, это является таким вот общим полем рациональности.

Что касается мистицизма – лучше или хуже индийский мистицизм, чем другие мистические традиции? Я не задаюсь задачей определить преимущество индийского мистицизма. Хочу сказать одно: мистицизм был одним из источников, на которых основывалась индийская рационалистическая традиция. В этом, собственно говоря, её отличие от европейской.

Что касается соотношения веры и опыта, то я могу сказать, что для индийцев вера в карму – это не вера, собственно, во что-то сверхъестественное, а это просто положение вещей, которые они застают, появляясь на свет, и принимают как нечто само собой разумеющееся. Здесь вера не нужна... Вера – это когда нет никаких других средств, когда разум упирается в противоречия, когда опыт доказывает обратное, как это сформулировал Тертуллиан: «Верую, ибо абсурдно». Абсурдно то, что тело может воскреснуть, – но я в это верю. В Индии подобных утверждений я, честно говоря, не припоминаю. Поэтому я и говорю, что там вера совершенно другого плана. Или же мы должны как-то иначе понимать веру.

Теперь вопрос Р.Г.Апресяна. Я не утверждаю, что концепция ретрибуции – это исключительно индийский феномен. Концепция перерождения существовала и в Древней Греции. Как мы знаем, её разделял Пифагор. Во многих теориях реинкарнации нет идеи морального воздаяния. Например, в наше время приверженцы реинкарнации молчаливо предполагают, что их будущая жизнь будет лучше, чем их настоящее существование. Они никак не представляют себе перспективы ухудшения своего статуса, что они могут переродиться в низшие существа – собак, мышей, крыс, тараканов и так далее. Поэтому нет обязательной связи между реинкарнацией и моральной ретрибуцией.

Вопрос Б.Г.Юдина. Что касается эволюции. Эволюция, конечно, была. Достаточно привести один выразительный факт. Мы знаем, насколько в Индии почитают Веды. Мы знаем, что это священная традиция, что это своего рода Библия для традиционных индусов. Но если вы обратитесь к самим этим текстам, вы не найдете там ни кармы, ни сансары, ни тем более мокши – освобождения от сансары, ни Дхармы – вы ничего не найдете из того, что составляет мировоззренческий каркас традиционного или современного индуизма. Там этого просто нет. Тем не менее Веды продолжают оставаться авторитетом. Это свидетельствует о том, что традиция развивалась и про-

должает развиваться. В современной Индии ситуация, в общем-то, достаточно сложная, потому что там произошло разделение между традиционными философами, которые продолжают заниматься традиционными сюжетами (например, представители разных даршан – философских школ – спорят о том, является ли звук субстанцией, качеством или движением), и философией, скорее, в западном смысле слова. И действительно, вы совершенно правы, что главное для многих современных индийских философов – это то, как бы самоутвердиться в качестве субъектов философствования, в том смысле, в каком принято понимать философствование на Западе, и доказать, что здесь, в Индии, было и то, и это, и всё, и вообще индийская философия это и есть истинная философия, тогда как философия на Западе – это лишь отклонение. Так что все эти тенденции присутствуют. Но вместе с тем есть очень, на мой взгляд, отрадное явление – это индийские специалисты, которые получили очень хорошее базовое образование на Западе и так же фундаментально знают собственную традицию. Такие, как покойный, к сожалению, Бимал Кришна Матилал, феноменолог Джитендра Натх Моханти, ученики Матилала Ариндам Чакрабарты, Джонардан Ганери и многие другие. Они-то как раз и реализуют идею диалога Запада и Востока, а точнее, диалога между западной и индийской философией.

## НОСТАЛЬГИЯ ПО АВАНГАРДУ

Предметный разговор об авангарде требует прояснения того, в каком смысле употребляется сам этот термин. Хотелось бы начать с простого: авангард – явление историческое, более того – явление социально-историческое. Нет сомнений в том, что мы имеем с ним дело как с конструктом, ведь другого способа зафиксировать «утрату оснований» (*crise du cadre*)<sup>1</sup> у нас, по-видимому, нет. Однако следует разобраться, что это за конструкт, что уже в самом авангарде выносится на передний край (если отдавать должное этимологии данного слова). В этой связи обозначим бегло два момента. Во-первых, художественный авангард в его исторически исходной форме тесно переплетен с практикой социальных преобразований. Этот довольно очевидный тезис можно выразить короткой формулой: авангард и революция. Во-вторых, с точки зрения их содержания авангардные практики являются, по существу, предельными. Вслед за Жоржем Батаем их можно определить как «опыт-предел»<sup>2</sup> или, если воспользоваться характеристикой Филиппа Серса, как «радикальный авангард»<sup>3</sup>. Тут же возьмем на заметку другую мини-формулу: авангард и опыт. Если в первой формуле историческая привязка очевидна, выступая в качестве детерминанты, то во второй, как нетрудно догадаться, она носит уже менее жесткий характер – авангардные практики продолжают на протяжении многих десятилетий XX в. Как бы то ни было, эти два момента позволяют поставить авангард в непосредственную связь с утопией, о чем нам предстоит еще сказать.

Однако начнем с другого – с прояснения создаваемой авангардом образности. Именно авангард позволяет установить базовую оппозицию «образ–изображение», которая будет играть существенную роль, практическую и теоретическую, во все последующие годы. На излете XX в. это повлияет на формулирование предмета нарождающейся дисциплины, а именно так называемых исследований визуального. По крайней мере, напряжение, заложенное в этой паре, не пройдет мимо тех адептов дисциплины, которые отказываются семиотизировать любое, в том числе и виртуальное, изображение. В самом деле, если внимательно присмотреться к художникам авангарда, мы увидим, что вместо изображения они конструируют *образ*. Авангардистский образ находится на стороне невидимого. Однако это невидимое лишено каких-либо мистических, а точнее – трансцендентных оснований<sup>4</sup>. Поста-

<sup>1</sup> Название российско-французской конференции, проходившей в Москве в Государственном центре современного искусства в октябре 2008 г.

<sup>2</sup> См.: *Блатио М.* Опыт-предел // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века / Сост., пер., коммент. С.Л.Фокина. СПб., 1994. С. 66–67.

<sup>3</sup> *Серс Ф.* Тоталитаризм и авангард. В преддверии запредельного / Пер. с франц. С.Б.Дубина. М., 2001. С. 9–18.

<sup>4</sup> Пожалуй, наиболее известный пример – это Василий Кандинский с его представлением об «идеальной плоскости» картины. Достаточно сказать, что такая плоскость никогда не совпадает с материальным полотном. Напротив, она как бы парит перед ним, являясь проекцией взгляда зрителя или его воображаемого. Здесь имеет место та полнота восприятия и та «непротиворечивость» изображения, которых зритель заведомо лишен при столкновении с самой живописной картиной.

раюсь пояснить, о чем идет речь, сославшись на труды двух современных французских исследователей, работающих в общем для них феноменологическом ключе. Такая общность означает только одно: оба озабочены проблемой видимости, а также тем, каким образом создается (конституируется) зрительский взгляд. Это Жан-Люк Марьон и Мари-Жозе Мондзен. Ограничусь фрагментами их рассуждений.

В одной из глав своей книги «*De surcroît*» («Об избытке») Марьон разбирает творчество известного абстракциониста Марка Ротко. Говоря о Ротко, будем держать в голове определение радикального авангарда из словаря Филиппа Серса – Ротко продолжает экспериментировать и тогда, когда решительно изменился исторический контекст. Иными словами, он сохраняет авангардный импульс несмотря на то, что сами интересующие нас беспредметные работы появляются не раньше второй половины 1940-х гг. То, к чему приходит Ротко – не сразу, после попыток выразить себя языком фигуративной живописи, в том числе и с помощью портрета, – это отказ от изображения человеческих фигур и лиц. Критики утверждают, что картины Ротко суть «фасады», и художник соглашается с таким определением. Однако надо понимать, что движение в сторону беспредметности оказывается вынужденным, что Ротко, по его собственным словам, не желает «калечить» человеческое тело. Вместо этого он сосредоточивается на «масштабе человеческих эмоций», подбирая для них иной – цветовой, абстрактный – «способ выражения»<sup>5</sup>.

Марьон комментирует это таким образом, что живопись не может показать человеческую фигуру и в еще меньшей степени – лицо. В самом деле, живопись осуществляет феноменологическую редукцию того, что себя (от)дает, к тому, что себя показывает, потенциального видимого к чистой видимости. В результате видимое сводится к плоскому характеру самой поверхности, и живопись с неотвратимостью превращается в фасад. (Здесь следует остановиться и сказать, что феноменологическая «данность» трактуется Марьоном как «отдавание, дар»; оба эти значения совмещены в употребляемом им французском слове «*donné*».) Превращение в фасад, уплощение есть насильственное искажение человеческих фигур и лиц, сведение их до уровня плоской видимости – единственной, какая только существует, тут же поясняет Марьон. Ротко не идет по пути, насильственно открытому «Герником» Пикассо, поскольку ущерб, наносимый человеческому (болезненное искажение фигур и лиц), не преодолевается его собственными средствами. Не желая действовать по этой схеме, Ротко совершает *этический* выбор.

Марьон приводит пример Ротко в подтверждение своих исходных аргументов: живопись, будучи реализованной редукцией, возвращает к плоской поверхности, иначе говоря – фасаду, фасад же упраздняет любую глубину. Подобная отмена глубины отнюдь не пагубна для вещей мира, или объектов: теряя перспективу, искажаясь, они, однако, открыты новым формам проявлений. Совсем не так обстоит дело с человеческой фигурой и лицом. Для того чтобы в этом убедиться, необходимо обратиться к идеям Эммануэля Левинаса, установившего абсолютную несопоставимость между фасадом и лицом. Интересно, что Левинас, как будто вдохновленный Ротко, тоже использует слово «фасад», понимая под этим вещь, которая хранит свой секрет, то есть, показывая себя как замкнутую сущность или миф, тем не менее себя не раскрывает. По Левинасу, расположенный в пределах видимого и от этого плоский, фасад закрывает доступ к сокровенному. Впрочем, в понятии со-

<sup>5</sup> Marion J.-L. De surcroît. Études sur les phénomènes saturés. P., 2001. P. 91.

кровенного нет ничего от спиритуализма или субъективизма. Вместо этого речь идет о двух способах явления, о двух разновидностях явленности, не подводимых под общую меру.

Выясняется, что у вещи (в живописи) есть фасад, но нет лица – ведь посмотреть может только лицо, и только оно раскрывается в модусе встречи. Человек является не так, как вещь, – недостаточно расплестать его на поверхности плоской картины. Более того, это означало бы объективировать другого человека. Надо понимать, что, являясь, он навязывает себя именно как другой человек (*autrui*), а отнюдь не другое (*l'autre*), это «нейтральное видимое, не умеющее отступать (*sans retrait*)»<sup>6</sup>. Как такое появление возможно? Я навязываю себя миру через мою интенциональность, но и другой представляет мне себя вовсе не в качестве еще одного видимого. Дабы он мог вообще себя явить, необходимо, чтобы другой показал меня, проявляя в отношении меня интенциональность столь же уникальную, неповторимую, как и моя собственная. (Замечу в скобках, что в такой формуле мы сталкиваемся со складкой, с перекрестной по сути структурой.) Так возникает лицо в качестве *контринтенциональности*, которая себя не показывает, делаясь видимой, но адресует мне свой взгляд. На языке Левинаса это передается понятием ответственности за другого, когда я показан другому, причем показан до принятия любого решения (относительно него), до любого акта волеизъявления. Отсюда ясно, почему лицо не должно становиться видимым – ни на самой картине, ни в пределах того, что мы видим. Оно проявляет себя только через эпифанию, несводимую к зримости, через молчаливый призыв «Не убивай (меня)!». Лицо не является – оно обнаруживает себя в той ответственности, какую мне внушает. Ротко, заключает Марьон, предвосхитил ход мысли Левинаса. Он был поставлен перед неизбежным выбором – или убить лицо, заключив его в плоскую рамку картины, или «изувечить» себя как художника, отказавшись от прямой передачи лица. Ротко выбрал второе.

Итак, лицо остается в своей основе невидимым, а доступ к нему, согласно Марьону, может открыть лишь икона (но не идол, каковым является картина). В этой связи я хочу упомянуть другого автора, показавшего связь иконописной традиции с абстрактной живописью начала XX в. Это Мари-Жозе Мондзен, чья книга «Образ, икона, экономия: византийские истоки современного воображаемого» выступает развернутым и убедительным доказательством приведенного тезиса<sup>7</sup>. Как показывает Мондзен, икона не имеет отношения ни к порядку референции, ни к порядку представления. Она передает не что иное, как благодать отсутствия, и делает это с помощью системы графической записи. Понимать это можно следующим образом: «Христа в иконе нет, икона направлена к Христу, не перестающему от нее удаляться»<sup>8</sup>. Идея направленности есть в своей основе идея *отношения*: иконический образ устремлен к первообразу, направлен к нему, притом что сам первообраз, Бог, по необходимости отсутствует. Говоря еще точнее, речь идет об отсутствующем присутствии, знаком которого – но в очень специфическом смысле – и становится икона. Пределом иконического видения, согласно Мондзен, выступает взгляд самой иконы, а поскольку «подражательная» функция иконы состоит в соединении человеческой формы с божественным Словом, речь идет не больше не меньше как о мимесисе воплощения. В самом деле, икона представляет собой часть всеобщей «экономии», понимаемой как «отноше-

<sup>6</sup> Marion J.-L. De surcroît. Études sur les phénomènes saturés. P. 94.

<sup>7</sup> Mondzain M.-J. Image, Icône, Économie: Les sources Byzantines de l'imaginaire contemporain. P., 1996.

<sup>8</sup> Ibid. P. 117.

ние». Икона не является пассивным предметом завороженного созерцания. Она преобразует смотрящего, действуя как «эффективный оператор». Тот, кто смотрит на икону, видим сам. Более того, плоть смотрящего преобразуется, попадая в «кругооборот информационных и трансформационных отношений»<sup>9</sup> – ведь крайний полюс иконы занимает естественный образ, или Бог.

Общим для всех иконопочитателей, по мысли Мондзен, является их отношение к отсутствию – оно превращается для них в специальный объект. Любой иконический символ, будь то икона или абстрактная картина, «производит его след, озаряет отпечаток и готовит его воскрешение»<sup>10</sup>, отчего поклонники образа объединены чем-то вроде ностальгии: утраченное должно быть обретоно заново, возвращено. Это путешествие в родную землю, воспоминание о том, что забыто. Древний и современный иконопочитатель движим поиском истины, в первую очередь истины образа. Он не устает вопрошать образ о его истоках и назначении. Вопрос о том, каким является изображение – предметным или абстрактным, – отступает на второй план по сравнению с категориями, которыми иконопочитатель оперирует и которые должны незамедлительно раскрыться, а это «жизнь», «истина» и «смысл». Отличительная особенность иконофилов всех времен – вера в образ и воображаемое, в видимое, рассказывающее о невидимом.

Возвращаясь к положению, прозвучавшему в самом начале, можно заметить, что иконический символ<sup>11</sup> (в нашей терминологии – образ) имеет две стороны – материальную и идеальную, которые напрямую связаны друг с другом. Но авангардный образ – еще и «исторический знак», если вспомнить Жан-Франсуа Лиотара<sup>12</sup>. Как таковой, он совмещает эмпирическую данность с отсылкой к исторической причинности. Любопытно, что если у Канта, у которого Лиотар и заимствует подобное определение, эмпирическое совпадало с бесформенным – таковы объекты природы, вызывающие чувство возвышенного, но таковы же и революции, являющие собой зрелище поистине хаотическое, – то в данном случае бесформенность, точнее – беспредметность, становится формальной характеристикой самого нового искусства. Говоря строго, исторический знак находится на стороне аудитории, наблюдающей за великими историческими преобразованиями (Кант строит свою модель, отталкиваясь от событий Великой французской революции). Именно зрители испытывают специфический энтузиазм, являющийся модальностью чувства возвышенного, и именно энтузиазм взывает к «общему чувству» как предощущению республики, а в более широких терминах – прогресса. Иными словами, бесформенное указывает на то, что находится по ту сторону опыта и для чего вызываемое им чувство – в пределах опыта – становится «как бы изображением». Что же выполняет роль этой «регулятивной идеи» в условиях совсем другой революции или, выражаясь конкретнее, на что указывает бесформенность интересующих нас авангардных творений?

Мне думается, что потусторонним опыта (по-прежнему в кантовском смысле) выступает в данном случае утопия. Иначе говоря, искусство занято тем, что размечает пространство для новых типов социальных связей. В самом деле, авангард ассоциируется с жизнестроительством, и революционное искусство в целом подчинено целям переустройства социальных отношений.

<sup>9</sup> *Mondzain M.-J. Image, Icône, Économie: Les sources Byzantines de l'imaginaire contemporain.* P. 119.

<sup>10</sup> *Ibid.* P. 230.

<sup>11</sup> Мондзен употребляет «символ» с оглядкой на патриарха Никифора и его интерпретацию иконы (*ibid.*).

<sup>12</sup> См.: *Lyotard J.-F. Le Différend.* P., 1983. Гл. «Исторический знак».

Оно создает для них пустую – «нулевую» – форму. Таким образом, если утопия и не входит в сам состав изображения (утопия, мы знаем, изображаться не может), то она пронизывает его своими токами, удерживает в поле своей беспрецедентной близости. Это может означать, что авангардное искусство картографирует новое сообщество, опережая в этом появление форм, призванных закрепить его на чисто институциональном уровне. Авангард – это живая плоть революции. (Замечу, что последующие изменения, в том числе и социального уклада, передаются в категориях затвердевания, если взять один, но наиболее показательный пример<sup>13</sup>.) То, что по остаточному принципу или в силу инерции воспринимается зрителями как предметность авангарда, есть лишь отпечаток невидимого, а им является утопия. По существу, авангард реализует предписание «Не сотвори себе кумира» и выступает «как бы изображением» в собственном смысле этого слова. (У Канта, согласно Лиотару, таким «как бы изображением» идеи гражданского общества служил как раз энтузиазм<sup>14</sup>.)

Скажем об этом еще раз, более простыми словами. Авангард – уникальный опыт отказа искусства от языка наглядных форм во имя сил, стоящих над искусством. Все используемые авангардом элементы – живописные, графические и даже архитектурные – это азбука иного языка, из которого состояются значимые в социальном отношении высказывания. Авангард являет зрителю другое самого искусства. В этом, перефразируя слова, приведенные чуть выше, заключены его исток и назначение. Вместе с тем утопию, повлиявшую на авангард, нельзя интерпретировать в смысле проективно-футурологическом. Совсем наоборот – она есть *условие возможности* авангардного искусства, а не продуцируемый им эффект. Пожалуй, именно благодаря тому, что исторический авангард теснейшим образом связан с осуществляемой утопией, в XX в. она мыслится неотъемлемой частью современных нам культурных артефактов, включая откровенно «низовые». Утопия отныне располагается в настоящем времени – это уже не смещенный в будущее и в принципе недостижимый горизонт.

<sup>13</sup> См.: Паперный В. Культура Два. М., 2006 (2-е изд., испр., доп.). Гл. I.

<sup>14</sup> Lyotard J.-F. Op. cit. P. 244.

## ПРОБЛЕМА КОМПОЗИЦИИ В ИСКУССТВЕ АВАНГАРДА

Существуют ли способы выражения очевидности<sup>1</sup>, присущие художественным произведениям модернизма и современного постфигуративного искусства<sup>2</sup>, которые позволили бы указать те произведения, которые созданы с простой, казалось бы, целью декоративного оформления и достижения стилистического единства? Если да, то возникает новый вопрос: можем ли мы достаточно полно охарактеризовать способы анализа и общие черты, по которым можно было бы выделить все типы подобных работ? Отвечая на поставленные вопросы, мы остановимся на таких видах композиции, как формальные вариации (Кандинский, Мондриан), или различные приемы метафорического переноса (трансфера): механоморфический (Дюшан), морфогенетический (Клее, Браунер), архитектурный (Швиттерс), витальный (Кантор, Бойс); или же разработки сетки для чтения (Бюрен, Ден Грахам), и т. д.

Мы также постараемся выяснить, какова эволюция способов выражения очевидности в искусстве авангарда с XIX по XX в., и какова логика этой эволюции.

Если мы сойдемся во мнении, что принцип различия (*distinction*) характеризует современное знание, то возникает вопрос: как сохранить присущий искусству смысл, состоящий в выражении органической целостности? Возможно ли и впредь следовать этой цели, отказавшись от системы сходств, на которой основаны действия подражающего реальности художника? Оставив заботу о сходстве, художник вряд ли обретет уверенность в поисках убедительной логики композиции. обстоятельное рассмотрение искусства современности<sup>3</sup> помогает нам сформулировать этот вопрос следующим образом: как, сохраняя четкость различий, осуществляется переход от теории элементов (в живописи, поэзии, музыке) к синтезу искусств (в сценографии, архитектуре)? По какому принципу происходит упорядочивание элементов в произведении искусства и какова при этом цель композиции?

<sup>1</sup> Филипп Серс использует термин «*évidence*», концептуально отсылающий к «Рассуждению о методе» Декарта: метод работы художника, его композиционный прием, становится его методом разьяснения – «*mathesis*». Поэтому термин «*évidence*» переводится, как и в тексте Декарта, как «очевидность». (Примеч. пер.)

<sup>2</sup> «Постфигуративное» искусство, в понимании Филиппа Серса, это искусство модернизма, одним из главных достижений которого стала абстракция. После возникновения абстракции изменились условия репрезентации в искусстве. Филипп Серс является одним из авторов сборника, посвященного абстракции (см.: *Vallier D., Sers P., Marcadé J.-Cl., Conio G., Soucy H.-Y. L'art abstrait. L'au-delà de la figuration. Bruxelles, 1991*). (Примеч. пер.)

<sup>3</sup> «Искусство современности» (дословно: «художественная современность») – *modernité artistique*. В отличие от «современного искусства», имеющего довольно определенные коннотации, последнее сочетание характеризует прежде всего искусство последних сорока лет, после констатации «смерти авангардов». Филипп Серс имеет в виду, прежде всего, искусство исторических авангардов и искусство ему предшествующее, например, Сезанна, от которого вели свою «генеалогию» многие художники авангарда (например, Казимир Малевич, Робер Делоне). (Примеч. пер.)

Различение (*distinction*) представляется как мысль о различии (*différence*). В применении к искусству она почти необходимо приводит к гипотезе последовательных соединений, обуславливающих композицию элементов<sup>4</sup>. Все происходит так, как если бы кто-то руководил ходом творчества (нечто вроде «изначального динамизма»<sup>5</sup>).

Художнику необходимо найти начало пути (его можно назвать «исходной точкой») и определиться с инструментами качественного различения («сориентироваться» в своем творческом поле). Сезанн задается вопросом «истины в искусстве», близким к рассуждениям Кандинского о «духовном» в искусстве, или о сферах Духа (истины). Что ищет Сезанн в нескончаемых встречах с горой Святая Виктория, если не *гео-логическую* истину, иначе говоря, логику, устанавливающую связь земли с создавшим ее *логосом*? Именно поэтому он берет за основу живописи с натуры цилиндр, конус или сферу. Похоже, этим Сезанн утверждает, что между смыслом существования вещей и логикой человеческого разума есть родственное сходство: «духовное в искусстве».

Таким образом, вначале художник внимательно выделяет элементы (*различение, distinction*) и сразу вслед за этим ищет логику их соединения (*порядок, ordre*). Следуя нашему рассуждению, еще предстоит найти два конца творческого поиска, подобных концам нити швеи: исходный и завершающий. Начало является очевидностью, как очевидно для швеи, где начало нити, которая нужна ей для шитья. Другой конец нити появится в тот момент, когда она решит взять в руки ножницы в момент окончания шитья. В искусстве окончание нити – завершение перечисления элементов, позволяющее осуществить замысел во всей полноте, и вероятное проявление смысла или реальности, скрытой под внешней видимой оболочкой.

Проблематика композиции может быть пересмотрена, исходя из опыта искусства современности. Многое меняется в живописи после абстрактной революции. Когда я имитирую реальность, моя композиция основана на внешней последовательности, следующей порядку видимой картины мира. В абстрактном искусстве реальность уже не ведет рукой творящего художника. Основоположники абстракции, такие как Кандинский, Мондриан и Малевич, в равной степени отказываются от академических условностей, диктующих им логику метафоры или аллегории. Отныне живопись не является иллюстрацией. Композиция становится независимой по отношению к дискурсу, особым инструментом подхода к выражению глубин реальности.

У художника может возникнуть желание избежать трудностей композиции, штурмующей репрезентацию ноумена и не опирающейся более на внешние приметы реальности. Некоторые художники, допуская случайности, создают последовательность элементов как некое «убежище». Примеры такого рода приемов, чьей моделью является аксиоматика, многочисленны. Для подтверждения теории, которая может быть полностью отвлечена от всякого реального опыта (по крайней мере, вначале), как это происходит в случае неэвклидовых геометрий, достаточно последовательно развивать исходный замысел, основываясь на внутреннем сцеплении элементов.

<sup>4</sup> Во франц. тексте: «*com-position*»: «ком-позиция», иначе говоря, совместное видение позиций, положений элементов. Филипп Серс акцентирует внимание, деля слово «композиция» – момент различения «позиций» элементов художественного произведения в условиях их совместного рассмотрения. (*Примеч. пер.*)

<sup>5</sup> «Изначальный динамизм» – Филипп Серс использует здесь понятие Марселя Блонделя. Серс и далее использует термины, связанные с католическим модернизмом, и обращается к теологической лексике. (*Примеч. пер.*)

Для определения композиции нужно отличать ее от конструкции. Конструкция предстает как архитектура произведения, «внутренняя основа», по словам Кандинского<sup>6</sup>. Композиция же – как динамика, пронизывающая произведение, Кандинский называет ее «внутренним порывом». Ее задачи, таким образом, охватывают больше, чем задачи конструкции. Композиция ведет за собой произведение, приводя все его элементы в необходимый порядок. Для достижения этой цели в композиции разыгрываются три регистра, три формы присутствия абсолюта в произведении. Названные регистры являются диапазонами распределения элементов и самого события, лежащего в основе каждого произведения. Всякое великое произведение – свидетельство встречи с абсолютом истины, красоты или справедливости.

Преодоление трудностей в наше время обусловлено тем, что, поддерживая необходимость свидетельства, рассматривающего каждое произведение в органической целостности, художественные элементы понимаются независимо. С самого начала современность характеризуется через разделение и различие. Рассуждая о методе, Декарт настаивает на подобном разделении. Та же задача стоит и перед художниками. Революции в живописи сопровождаются размышлениями об элементах мира или элементах искусства. Живописцы ищут выражения очевидности взгляда, определения каждого элемента мира в своей специфичности, а затем рассмотрения их взаимоотношений с другими элементами или в виде различия, или в виде сходства. Этот принцип действует для всех объектов мира, будь они природные или культурные.

Западные живописцы, от импрессионистов до абстракционистов, в согласии с теориями Шеврёля, претворяют в жизнь *разделительный* метод, дробя имитационную последовательность для того, чтобы обнажить все составляющие зрелища природы. В дивизионизме Сёра и нео-импрессионистов достигается кульминация, когда становится очевидной необходимость разделения природного света для выражения идеи языка цветов и чистых форм так, как это описано в знаменитом письме Жоржа Сёра Морису Бобуру.

Абстрактное искусство продолжает и систематизирует размышление об очевидности элементов искусства. Его усилия служат вначале поискам исходной точки для выведения внутренней логики элементов. Анализируя цвет, Кандинский приближается к формулировкам Сёра. Он исходит из понятий жары и холода и далее, переходя к понятиям света и тьмы, заключает, что элементы пронизаны силами, которые, сталкиваясь или сливаясь, изменяют цвет от одного к другому. Так, синий холодный цвет, наводящий на мысль о сверхчувственном (*übersinnlich*), насыщенном и далеком, может смешиваться с желтым цветом, со свойственной тому центробежной динамикой, приближающей к зрителю. Смешение дает зеленый цвет, в котором динамики двух составляющих его цветов аннулируются, что подтверждает пассивное звучание зеленого цвета. Контраст между зеленым и красным позволяет понять природу красного цвета – это его активность, сила, заключенная в нем самом, и т. д.

Вопрос формы также рассмотрен у Кандинского, для которого «начало нити» его теории форм – это точка, нанесенная на основу каким-либо инструментом (карандашом, резцом или кистью). Точка будет и нулевым уровнем материи, и исходным пунктом графического приключения с участием сил (энергий), принуждающих точку к выходу из самой себя (линии и поверхности).

Подобным образом Мондриан, сопоставляя в контрапункте динамическое движение вертикали и горизонтали, находит новые отношения, определяющие художественную форму, и называет их неопластицизмом, термином, более по-

<sup>6</sup> См.: Кандинский В. «О духовном в искусстве».

нятым на немецком языке (*Neue Gestaltung*)<sup>7</sup>. Мондриан полагает, что вертикальная линия имеет позитивное звучание, горячее и т. д. При этом он сводит все используемые цвета лишь к трем: синему, красному и желтому, противопоставляя их не-цветам: черному, серому и белому. С одной стороны, снова позитив, с другой – негатив. Положительное и отрицательное находятся в отношениях взаимодополнения, напоминая «инь» и «ян» восточной традиции.

Малевич также прибегал к модели разделения элементов, но с другим намерением, имея в виду способность элемента к созданию нового универсума. В этом регистре происходит настоящее деление элемента, например, раздробление квадрата на две половины, преобразующее его в крест, или его вращение, дающее в результате круг.

Различительный взгляд на элемент художественного выражения в современную эпоху, таким образом, тут же связывается с вопросом сцепления, иначе говоря, элементы не столько изолированы сами по себе, сколько художник задается вопросом, что же их связывает между собой. Это свойственно, например, Курту Швиттерсу в «Урсонате»: изолировав исходные элементы, т. е. буквы, выхваченные из контекста, он заставляет их звучать на разный лад, либо испытывая все возможные звучания в вариациях произношения, интенсивности или ритма, либо соединяя их между собой, не обращая при этом внимания на возможное означаемое.

Подобная интуиция очевидности (ясность, различие) художественных элементов приводит таких художников, как Малевич, к мысли о применении открытий искусства для организации мира. На самом деле, речь идет почти о процессе верификации. Идея об установлении соответствий обитаемого мира художественному распространяется довольно быстро. Она ясно сформулирована Мондрианом. В соответствии с этим художественная мастерская понимается как место порядка, откуда предстоит выйти для определения этих соответствий (с помощью архитектуры и урбанизма). Все должно происходить так, как если бы художественная деятельность стала примером точности для действий человека в окружающем его мире.

Искусство принимает на себя совершенно особую функцию в жизни общества. Оно играет роль «*mathesis*»<sup>8</sup>. Можно сравнить отношения, которые устанавливаются между математическими и естественными науками, и отношения между свободными искусствами (живопись, поэзия, музыка) и жизненным опытом. Искусство – место обретения очевидности, освещающей все то, что не ухватывается в потоке существования, а очевидность, с помощью композиции, открывает способ организации вещей. В самом деле, художественная деятельность просматривается через динамику открытия, осуществляемого одновременно и в синтетическом единстве различных искусств, среди которых сценография являет собой совершенный пример, и в практических применениях, в интересе к миру, в который она гибко встраивается (как это происходит в архитектуре).

Точность творчества проявляется вначале в сочетании элементов. Речь идет о том, чтобы воспринять элемент во всей силе и истине. На этом этапе художник обдумывает вещи, чтобы выразить их духовную глубину, их связь с началом. Таким образом, происходит настоящее созревание элемента, приводимого к окончательной истине преобразования. Искусство духовно

<sup>7</sup> «Новое формальное решение». В 1920 г. Мондриан выпустил брошюру «Неопластицизм», изданную в Париже галереей *Эффор модерн*. Некоторые письменные работы художника были собраны в книгу и опубликованы в 1925 г. издательством Баухауза под названием *Neue Gestaltung*. (Примеч. пер.)

<sup>8</sup> (Универсальная) наука (греч). (Примеч. пер.)

освещает материальность. Однако существует опасность, что репрезентация останется связанной лишь с удовольствием, тогда как для художников современности, находящихся в поисках смысла обозреваемой реальности, наслаждение не будет ведущей целью. Поэтому художник не останавливается на достигнутом, а приводит элементы в порядок с тем, чтобы придать им смысл, следуя цели композиции. Композиция – свидетельство о смысле, она стремится определить то, что его проявляет. На высшем уровне *предписания (ordonnancement)* композиция предлагает следовать маршрутом познания мира с помощью взаимодействия элементов. Произведение осуществляется в соответствии с композиционной точностью предписания: минимум формы при максимуме содержания, собранного в органическое единство. Так проявляется принцип полноты, или последовательности и связности композиции, который Ханс Рихтер называет «ритмом».

В этом переходе к композиции у художников модернизма нет разрыва с предыдущим этапом, называемым Тео ван Дусбургом «элементарным». На самом деле, и он сам это формулирует, элементы являются в то же время фундаментальными принципами творения. Элемент содержит в себе интуицию смысла, порядка вещей. Вот почему этот переход мог состояться только после споров, которые можно увидеть, например, в дискуссиях начала русского конструктивизма, противопоставляющих конструкцию и композицию. Действительно, мы можем сказать, что конструктивные принципы являются композиционными. Для прояснения вопроса мы рассмотрим различные способы, с помощью которых художники модернизма достигают цели композиции, выведенной из самого художественного творчества. Их можно сгруппировать соответственно шести типам отношения к композиции, которые современностью уже хорошо проиллюстрированы.

1. **Первое отношение основывает композицию на экономии материала.** Но не следует забывать, что термин *экономия*<sup>9</sup> даже у русских конструктивистов имеет теологические коннотации. В самой природе материала заложено присутствие смысла. Примером присутствия может стать татлинский «Монумент Третьему Интернационалу». Для архитектуры здания, выстроенного по спирали, как бы приводящей в движение три этажа гигантской конструкции, задуманной автором как памятник истории или пирамиды нашего времени, Татлин использует железо и стекло. Эти два материала выбраны не случайно. Железо и стекло – два материала, созданных при помощи огня. Железо, применяемое в промышленности, является *furtum manifestum*<sup>10</sup>, открытым покусением на божественную привилегию, осуществленным в пользу человека титаном Прометеем. Использование этих материалов – дань уважения современному человеку, завоевавшему автономию перед лицом древних мифических богов. Материал создания является, таким образом, инструментом композиции, проявителем смысла. В Мадридской лекции 1930 г. Тео ван Дусбург, определяя основные принципы художественного и архитектурного творчества, включил в список элементов смысл, выделив также ритм, время, пространство, свет; тогда же он заявил, что материалы можно понимать и в качестве основополагающих принципов.

<sup>9</sup> По поводу использования термина «экономия» русскими авангардами см. статью Т.Горячевой «Вопросы экономии творчества» (Вопр. искусствознания. XI, 1997). В статьях показано, что термин «энергия» у русских авангардов (Малевич, Пунин, Арватов и др.) был заимствован из «энергетических» теорий махизма Вильгельма Оствальда и Александра Богданова. (Примеч. пер.)

<sup>10</sup> Грабеж, то есть открытая кража, по римскому праву. (Примеч. пер.)

2. Другая важная линия композиции состоит в сопоставлении элементарных созвучий. Формы, цвета, звуки или мелодии выстраиваются друг относительно друга и создают резонанс. Логика композиции сочетает резонансы, которые обретают новый смысл. Так, композиция создается из объединенных звучаний, двойных или контрастных аккордов, позволяющих выразить лирический или драматический характер, в особенности при столкновении созвучий и придании характера временного развития живописи и пространственного – музыки. Это было ясно проиллюстрировано в теориях Василия Кандинского или Арнольда Шёнберга.

3. Конфронтация между элементами содержания также может стать основой композиции. В дадаистском кино, например, сюжеты основаны на поэтике объектов и их «встреч». Ханс Рихтер рассказывает, что Сергей Эйзенштейн не хотел верить, что фильм Рихтера *Vormittagsspuk*<sup>11</sup> был создан без предварительного сценария. Тогда Рихтер спросил у Эйзенштейна, а как он сам создавал «Броненосец “Потемкин”»? В конце концов, Эйзенштейн признался, что и он в работе над фильмом действовал так же: была лестница, поднимающаяся вверх, с одной стороны, и были море и корабли, Одесса и пушки на броненосце, с другой. Так элементы выстроились в контрапункте, и фильм Эйзенштейна – история выраженных таким образом потрясений. Другой пример – *Merzbau* Курта Швиттерса<sup>12</sup>. Огромная конструкция занимала всю мастерскую художника и уже выходила наружу. Она стала его инструментом борьбы с нацистским тоталитаризмом. Невзирая на то, что зло может принимать разные личины, Швиттерс считал возможным его распознать: «хотя искусство и зависит от всего плохого, творящегося в мире, оно все же может благоприятно воздействовать на культуру»<sup>13</sup>. Так в его мастерской возникает целая сеть гротов, соединявшихся между собой для того, чтобы проявлять (выводимый) смысл, исходя из противопоставления сил зла и добрых надежд человечества. Но логика противопоставления, так же как и логика взаимодействия, может преобразиться в логику взаимодополняемости, напоминающую диалектические оппозиции (внутреннее и внешнее, масса и пространство и т. д.). Таким образом, различение элементов служит для проявления созидательной динамики.

4. Другой часто встречающийся способ композиции основан на случайных изменениях в ходе творческого процесса. Все происходит так, как если бы случай, изменивший последовательность задуманного, стал бы гарантией против научно-технической серости, которая может быть свойственна художнику эпохи новых технологий. Особенно часто такого рода композиция встречается в дадаистской фотографии, например, у Ман Рэя. Это *lapsi*<sup>14</sup> или *технически случайные* ошибки, которые художник использует или берет

<sup>11</sup> «Утренние призраки» (примеч. пер.) Ханс Рихтер до 1925 г. снимал экспериментальные абстрактные фильмы, фильм *Vormittagsspuk* снят в 1928 г. и представляет череду забавных эпизодов, из которых самым известным стал танец четырех котелков в воздухе. (Примеч. пер.)

<sup>12</sup> Оригинальная конструкция Курта Швиттерса была начата в 1923 г., занимала шесть комнат его дома, но в 1933 г. он был вынужден покинуть Ганновер и Германию. О произведении напоминают несколько сохранившихся фотографий, в основном, первой комнаты. (Примеч. пер.)

<sup>13</sup> Schwitters K. Krieg ist die größte Schande («Война – вот самая постыдная вещь»), 1923 Das litterarische Werk. Vol. V. Du Mont, 1981. S. 146.

<sup>14</sup> Христиане, отступившие от веры в эпоху преследований. Ср.: *lapsus* (лат.) – падение, ошибка. Поэтому: наше употребление слова «ляпсус» имеет двойной смысл: случайного падения и вероотступничества, произошедшего не по своей воле. Ф.Серс для определения случайностей в фотографических приемах не случайно приводит исходный термин, отсылающий к христианской теме. (Примеч. пер.)

на вооружение для творчества, видя в них особый интерес по сравнению с обычными способами использования инструмента: например, двойная печать (двойное экспонирование, двойная экспозиция, совмещение), соляризация, рэйограмма<sup>15</sup> (или фотограмма у Ласло Мохой-Надя), инверсии позитив/негатив, или нечеткость. Так Ман Рэй, забыв о своей цели, делает в мастерской Матисса снимок художника и модели, используя стекла его очков. В результате на фотографии отобразилось слияние элементов, отображающих атмосферу, царящую между этими художниками. Последующая работа над архивами Ман Рэя показала, что случай был не единственной причиной этих нарушений. Так, рассмотрение негативов доказывает, что знаменитое переэкспонирование, ставшее причиной появления на портрете Маркизы Казати двух пар глаз, не досадное недоразумение, как о том рассказывал Ман Рэй своей заказчице, а результат сознательного действия.

5. Мы также можем рассмотреть способ, свойственный абстрактному кино в самом начале, когда Викинг Эггелинг и Ханс Рихтер переходят от абстрактных рисунков на свитках к фильму<sup>16</sup>, создавая «*Generalbass der Malerei*»<sup>17</sup>. Работа композиции в данном случае заключается в разработке формальных сцеплений (мы назовем ее морфогенетической логикой), когда манера, присущая процессу возникновения и изменения формы, сама становится специфическим инструментом композиции. Для того чтобы убедиться в существовании такого типа композиции, достаточно вновь посмотреть «ДиAGONальную Симфонию» Эггелинга или «Ритмус 21, 23» Ханса Рихтера<sup>18</sup>, среди прочих многочисленных примеров.

6. Еще один процесс композиции можно было бы назвать следованием *кайросу*<sup>19</sup> (*kairos*). Он основан на саморазвитии произведения. Речь идет о том, чтобы оставить произведению возможность начинаться со случая, с okazji, с какого-то события. Это логика жизненно важных встреч, как в случае с Марселем Дюшаном, для которого дорога к истине началась с эпизодов, в которых раскрывалась ложь социального консенсуса: как в случае с выставленным им в качестве произведения искусства писсуаром. Конечно, таким образом произведение не создается независимо от художника. Напротив, его роль очень значительна. Ему предстоит определить, что имеет смысл в том, что взято из *кайроса*. Случайность, говорил Кьеркегор, это все то «*ничто, из которого может получиться все, что угодно*»<sup>20</sup>. Но это

<sup>15</sup> Снимок, получившийся в результате непосредственного экспонирования предметов на светочувствительную бумагу. Метод придуман Манн Рэем. (Примеч. пер.)

<sup>16</sup> Ханс Рихтер увлекался китайской живописью тушью, в восточной традиции исполненной на длинных свитках рисовой бумаги. Викинг Эггелинг его поддерживал, однако более интересуясь преобразованием линий, чем передачей ритмов и чередованием плоскостей. Поэтому их переход к экспериментам с абстрактными фильмами не случаен. Первые абстрактные фильмы Рихтера и Эггелинга создавались как движущиеся изображения. Рихтер не только рисовал, но использовал и наложения форм. (Примеч. пер.)

<sup>17</sup> «Генерал-бас живописи» (нем.) Рисованный фильм 1918 г.

<sup>18</sup> Первые экспериментальные фильмы. «ДиAGONальная симфония» Виктора Эггелинга была создана в 1921 г., «Ритмус 21», «Ритмус 23» Ханса Рихтера, соответственно, в 1921 и 1923 гг. «ДиAGONальная симфония» создавалась как бы в обратном порядке: сначала были нарисованы бумажные формы, которые затем закрывались последовательно белой бумагой, то есть формы как бы вычитались, и показ осуществлялся с конца. (Примеч. пер.)

<sup>19</sup> Кайрос (др.-греч. κайρός) – древнегреческий бог счастливого мгновения. У древних греков было два слова для обозначения времени: хронос – касается хронологической последовательности или время прошедшего и все пожирающего (имеет количественный характер); кайрос – неуловимый миг удачи, который всегда наступает неожиданно, и поэтому им очень трудно воспользоваться (имеет качественный характер). (Примеч. пер.)

<sup>20</sup> Ф.Серс вольно цитирует «Страх и трепет» Кьеркегора. (Примеч. пер.)

также и ничто, откуда ничего не может выйти. В этом смысле последний способ композиции, как и все предыдущие, определяет безусловную логику возвращения художника к собственному пути в конце тщательно выверенного блуждания.

Во всех случаях композиция предстает как динамическая организация элементов, проявляющая смысл. В ней предполагаются элементы различного происхождения, и она оперирует их соединением в органическое целое, а именно в произведение, с помощью различных ходов. В произведении как целостности целое элементов составляет его смысл.

Это означает, прежде всего, что с помощью произведения искусства мир становится читаемым как смысл и как порядок. В этом вызов *Merzbau*<sup>21</sup> Швиттерса. Но это также означает, что благодаря произведению искусства создается проект, преобразующий мир. И вот забавный пример. Как-то Макс Эрнст посмеивался над отцом, который создал картину, изображавшую его собственный сад. Но однажды отец, озаренный вдохновением, стер на только что созданном полотне ветку дерева, по каким-то причинам не подходящую для его композиции. Он тут же направился к дереву в саду и срезал ветку. Любопытно, что Эрнст понял этот факт как трюкачество отца. Конечно, речь не об этом. Картина сыграла для его отца роль переноса очевидности. Четкость сада объясняет дефект ветки: она закрывала организующий проект. Можно было бы сказать, что произведение искусства позволяет прочесть картину мира, подтверждая в этом упражнении обоснованность утопической функции. Произведение искусства открывает перед человеком перспективу шире той, перед которой мы находимся лицом к лицу с миром; речь идет не только об эстетических, но и о прочих составляющих бытия, человеческих страданиях и надеждах.

Какова же природа композиции? Мы сказали уже, что это приведение в порядок элементов в зависимости от смысла. Но что означает присутствие смысла в произведении искусства? По-французски термин ре-презентация включает в себя слово «присутствие», поэтому она означает призыв к присутствию, который осуществляется на трех уровнях смысла. Первый уровень включает идею содержания, иначе говоря, послания: смысл жеста, например. Далее, смысл является ориентацией, направлением: смысл пути, например. Наконец, смысл может отсылать к идее верифицирующего разоблачения. В этом последнем случае произведение искусства – основа новой очевидности, проявляющейся только в нем.

Вот почему самые значительные размышления художественной современности являются мыслями предела. У Кандинского предел репрезентации отождествляется с божественной трансцендентностью (любовь Бога). Его произведения отмечают переход от зрелища мира к апофазе<sup>22</sup> иудео-христианского откровения. Что касается Дюшана, так он затрудняет достижение социального консенсуса, обозначив проблему визуальной репрезентации сексуального<sup>23</sup>. Таким образом, жизненные пределы репрезентации определяются через жизненный опыт (любовь к ближнему). «Черный квадрат» Малевича является порогом перехода от репрезента-

<sup>21</sup> «Строительство из отходов и мусора». (Примеч. пер.)

<sup>22</sup> Апофаза (греч.) – важный момент богословского опыта в христианской традиции. Апофатический метод исходит из убеждения в том, что Бог не может и не должен стать предметом интеллектуального познания. (Примеч. пер.)

<sup>23</sup> «*Etant donnés*», Марсель Дюшан, 1945–1966 гг. – произведение, над которым Дюшан работал последние двадцать лет жизни, где виден лишь фрагмент обнаженной женской фигуры. (Примеч. пер.)

ции к созиданию, организующему человеческий универсум. Это надежда «супрематизма», переход от репрезентации к чистому математическому творению будущего.

Обновление современности связано в данном контексте с обновлением репрезентации. Основной инструмент репрезентации – композиция. Но, оставив логику имитации или аналогии в пользу метода, развивающегося с помощью различения, композиция включает в себя призыв к порядку, который ставит вопрос об отличии, даже об абсолютном отличии, или трансцендентности.

Будучи далека от того, чтобы только подводить к произведению, композиция проявляет его внутреннюю логику, является заветом смысла. Даже в своих самых наивных выражениях требование смысла оживляет художественное творчество. Но это требование быстро приводит к истощению миметического изображения. Отказу от миметического изображения, или от иллюзионистской копии, в начале современного искусства сопутствовало недоверие по отношению к наслаждению. Наслаждения недостаточно, так как необходимо, чтобы произведение продвигалось в динамике смысла, чтобы стало местом совпадения опыта смысла и следа, оставляемого художником в процессе самого опыта.

Сознание художника обращено к очевидности, в нем есть достоверность, сравнимая с картезианским *cogito*. Перевести *cogito* в термины репрезентации – вот настоящая задача искусства. По Декарту, достоверно то, что явлено ясному и внимательному уму. Так, функция произведения искусства состоит в том, чтобы сделать явственными невидимые свойства реальности. В произведении искусства, требующем внимания к себе, то, что заставляет признать себя, так это очевидность репрезентации и, в более общем виде, присутствие в смысле. Отсюда существует оформление по типу монстранца<sup>24</sup> и демонстрации<sup>25</sup>, которое делает общее представление ясным и четким, как декартовская очевидность, где изучение *cogito* приводит к пересмотру философии. *Cogito* – это совпадение мысли и ее объекта. По Декарту, когда я говорю «я мыслю», на самом деле, не существует более расстояния между активной мыслью и мыслимым объектом, потому что речь идет об одном и том же. Если в том, что касается искусства, возможно говорить о верифицирующей очевидности, отталкиваясь от достоверности, сравнимой с картезианским *cogito*, так это потому, что существует реальная аналогия.

В художественной области логическая модель *cogito* заключается в постоянстве активного созидания в объекте-творчестве, подразумевая ту активную мысль (или творческий процесс), которую описывали художники, строившие теории собственного творчества<sup>26</sup>. Они более охотно описывали

<sup>24</sup> Монстранц, или Остензорий, в римско-католической традиции – особый сосуд для перенесения Святого Тела во время торжественных богослужений, совершаемых в храмах. Монстранцем называют также ковчег для перенесения святых мощей во время крестных ходов и других церковных торжеств. Монстранц представляет собой своеобразную чашу, укрепленную на фигурной ножке, имеющую форму звезды, украшенную эмалью и драгоценными камнями. (Примеч. пер.)

<sup>25</sup> Сочетание двух слов – «монстранц» и «демонстрация», имеющих сходное звучание, не случайно. Таким образом, в слове «монстранц» («указатель», «остензорий» в теологии) выделяется момент оформления, в то время как «демонстрация» характеризует это оформление как наглядное и четкое. (Примеч. пер.)

<sup>26</sup> Удивляет, что художники более склонны объяснять те обстоятельства, которые способствовали появлению произведения, чем объяснять его значение. Теория искусства является не, как можно было бы решить, подтверждением (доказательством) работы художника, а рассказом об условиях творчества. Это и случай Василия Кандинского, но также и Ман Рэя, Курта Швиттера, Сергея Эйзенштейна, Ханса Рихтера, Марселя Дюшана, Тадеуша Кантора, Йозефа Бойса и многих других.

процесс, нежели содержание. Художественное *«cogito»* оказалось на пути совпадения мысли и мыслящего, ведущем к достижениям современной западной культуры (вслед за другими творческими традициями), потому что оно объединяет творческий акт и открытие ценности.

Но с этого момента произведение искусства может использовать только непрямую коммуникацию. Произведение искусства описывает человеческий опыт с помощью таинственной формы, поскольку творчество указывает такой путь опыту, который не в состоянии заменить никакой дискурс.

Следовательно, произведение искусства является тайной. В тайне ничего не спрятано, все дано, вернее, все предоставлено для открытия. Путь, приводящий меня к открытию смысла тайны, делает меня участником озарения того, кто ее создал. Тайна есть совпадение между опытом постижения абсолюта, осуществленным художником, и следом, оставленным им на пути постижения. Тайна есть свидетельство, призыв, приглашение к встрече. Она ставит читателя/зрителя/слушателя/художника перед обязательством выбора. Произведение призывает к преображающему выбору.

В этих условиях процесс создания не безразличен, поскольку относится к очевидности. Цель в искусстве не оправдывает средства. Она неразрывно с ними связана. Истина зависит от точности средств. Средства передачи смысла становятся основой опыта. Композиция может гибко следовать за формой репрезентации, подтверждающей совпадение между следом и опытом, отказавшись от привычных путей и материалов. Художественная коммуникация осуществляется, таким образом, в диапазоне истины<sup>27</sup>.

Необходимо теперь ввести понятие *«просвещенного консенсуса»*, понятие, выработанное опытом очевидности самих художников. Дадаист из Ганновера Курт Швиттерс, представляя архитектуру своей мечты, заметил, что она призвана проявлять *«с помощью света и цвета значимые центры, которые, естественно, не совпадают с основными транспортными развязками»*. Почему «естественно»? Это не очевидно для всех. Очевидность в художественном и культурном порядке напоминает здравомыслие у Декарта: *«Здравомыслие есть вещь, распределенная справедливее всего; каждый считает себя настолько им наделенным, что даже те, кого всего труднее удовлетворить в каком-либо другом отношении, обыкновенно не стремятся иметь здравого смысла больше, чем у них есть»*<sup>28</sup>, – пишет философ в «Рассуждении о методе». Необходимо правильно его применить, для чего и требуется различение. Декарту хорошо знакомо существование ложных мнений (против которых он часто выступал, о чем свидетельствует его переписка и его ответы на возражения). Вот почему он формулирует правила для метода. «Естественное», о котором пишет Швиттерс, выявляет иной тип консенсуса по сравнению с существующим в обыденном мире. Очевидность в художественном и культурном порядке не является очевидностью светского консенсуса. Для того, чтобы ее определить, необходимо сказать о просвещенном консенсусе, или о консенсусе эпоптическом<sup>29</sup> (возвышенном восприятии, зенитном или высшем видении). Просвещенный (или эпоптический) консенсус зависит от трех необходимых условий.

<sup>27</sup> Это особенно заметно в «Мерцбау» Курта Швиттерса, как это показывает анализ его духовного содержания. См.: *Sers P. L'avant-garde radicale*. Paris, 2004. P. 187–205.

<sup>28</sup> *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. / Пер. с лат. и франц. Т. I / Сост., ред., вступ. ст. В.В.Соколова. М., 1989. «Рассуждение и методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках», франц. Г.Г.Слюсарева. С. 250.

<sup>29</sup> Эпопт (*ἐπόπτης* = созерцатель) – в греческих мистериях лицо, получившее высшую степень посвящения и допускавшееся к «созерцанию» драматических представлений, сюжетом которых служили события из жизни богов, имевшие отношение к сказаниям об учреждении мистерий. (Примеч. пер.)

1. Эстетическое отношение, свойственное далеко не всем. Включает чувственные условия, не всегда присутствующие во всей полноте: например, в случаях «эстетической слепоты», гораздо более многочисленных, чем это кажется на первый взгляд. Оно также требует воспитания взгляда и слуха: традиционный вопрос «абсолютного слуха» (не обязательно обусловленный простым различением нот).

2. Способность внимать, которую современная привычка *zapping'a* (переключения каналов телевизора) или перескакивания внимания с объекта на объект не облегчает. Внимание предполагает некоторую аскезу. Проявление внимания к чему-то предполагает, что мы отказываемся от множества других занятий, которые могут завоевать сознание. Чтобы быть действенным, концентрация рассудка требует от человека, чтобы он смог убрать некоторые мешающие ему элементы, как хороший виноградарь подрезает свой виноград для того, чтобы он дал лучшие плоды. Восточные отцы духовной традиции на этом особенно настаивают, как это видно из *Philocalie*<sup>30</sup>. Декарт также, когда определяет очевидность, говорит о том, что присутствует и предстает внимательному уму.

3. Способность различения, помогающая в современном художественном и культурном окружении определить произведение, несущее смысл, и распознать сущность проявленного смысла, то есть ценность произведения по отношению к истине и к жизни.

Перевод с французского *Н. Смолянской*

<sup>30</sup> «Добротолубие» (греч. φιλοκαλίη – Филокалия) – сборник духовных произведений православных авторов IV–XV вв. (Примеч. пер.)

## КАК ПОНИМАТЬ «СМЕРТЬ АВАНГАРДА»?

Стремясь выйти за пределы александрийского стиля<sup>1</sup>, часть западного буржуазного общества породила нечто доселе неслыханное – авангардную культуру. Это стало возможным благодаря сверхвнимательному отношению к истории – или, скажем точнее, новому критическому пониманию общества, историческому критицизму.

Климент Гринберг<sup>2</sup>

Авангарды принадлежат прошлому. Рискуя показаться парадоксальным, я начну с рассмотрения условий, благоприятствовавших дискуссиям о проблематике «конца» и, тем самым, способствовавших его утверждению. Одновременно эти условия расшатывали основания, послужившие для создания современности, полагаемой уже завершенной историей.

Очевидно, что конец авангардов совпадает с исчезновением метанарративов<sup>3</sup>. Точнее, он обусловлен появлением искусства, отказавшегося от требований *оригинальности* в смысле поисков *подлинного начала*<sup>4</sup>, искусства, переставшего идентифицировать себя в бесконечном поиске целей<sup>5</sup>, превосходящих как возможности используемых художественных кодов, так и кодов, формулирующих его социальные и интеллектуальные условия. Доводы, питавшие идеи «постмодерна» или «искусства после конца искусства»<sup>6</sup>, звучат в унисон с теми, что подвергают ожесточенной критике «проект современности»<sup>7</sup>.

Горизонт открытых возможностей заменяется полем со-возможностей, как в истории, воспринимаемой как уже закончившаяся. Дени Риу довольно точно характеризует эту ситуацию в книге «Что такое современное

<sup>1</sup> *Alexandrianism* (англ.), «александрианизм» в русской транскрипции. Имеется в виду литературный стиль, характерный для греческих писателей Александрии 330–30 гг. до н.э., характеризующийся эклектичностью и излишней орнаментальностью. В этой же статье Гринберга можно найти более развернутое определение александрийского стиля и его новых воплощений: «В прошлом такое положение дел обычно находило разрешение в застывшем александрийском стиле, академизме, в котором действительно важные вопросы остаются незатронутыми, поскольку обращение к ним сопряжено с полемикой». (*Примеч. пер.*)

<sup>2</sup> *Гринберг К.* Авангард и китч / Пер. А.Калинина // *Худож. журн.* 2005. № 60.

<sup>3</sup> *Grands récits* (в оригинале) – выражение апеллирует к постмодернистской теории Ж.-Ф. Лиотара. (*Примеч. пер.*)

<sup>4</sup> *Origine* (фр.) – начало, *originalité* (фр.) – оригинальность. Поэтому в тексте Кометти обыгрывается переключка родственных слов. В русском переводе латинского термина «первоначальность» отсутствует необходимая в случае определения авангардов коннотация («особенности»), поэтому в переводах сохраняется латинское звучание термина. (*Примеч. пер.*)

<sup>5</sup> Французское слово *fin* означает, в одно и то же время, «конец», или «кончина», «смерть», и «цель», имея в виду конечный результат. На игре между двумя значениями этого слова построен замысел статьи. (*Примеч. пер.*)

<sup>6</sup> *Danto A. After the End of Art. Princeton Univ. Press, 1996.* «Конец» искусства открывает эпоху, когда кризис инновации, присущий диалектической гегелевской модели исторического развития, исчезает. Развитие, не подразумевающее более никакой цели, останавливается. Поэтому американский философ и арт-критик Артур Данто, известный нам по переводу его «Аналитической философии истории», говорил о «конце истории искусства». (*Примеч. пер.*)

<sup>7</sup> Отступление от «проекта модерна», по выражению Юргена Хабермаса, философски и политически соответствует этому процессу критики. См.: *Хабермас Ю.* Модерн, незавершенный проект // *Хабермас Ю.* Политические работы (Праксис. 2005. Пер. Б.Скуратова).

искусство?»<sup>8</sup>: «Современности в особенности свойственно без устали опровергать самые устоявшиеся определения искусства, основанные на изучении произведений прошлого, пусть и недавнего». Знаменательно, что в последующий период зачастую признается обоснованность какого-либо определения искусства, и вновь создаются условия, благоприятствующие такого рода определениям<sup>9</sup>. Симптом этой ситуации можно усмотреть и в том, каким образом поиски определений искусства пришли на смену вопросам, характеризовавшим начало аналитической эстетики, и в самой природе дебатов, вызванных современным искусством<sup>10</sup>.

## 1. Конец искусства и авангарды

Скорее всего, впервые идея о том, что искусство должно иметь свою цель (и конец), нашла наивысшее выражение в философии Гегеля, в соответствии с его представлениями об истории. В той же идее, вновь ставшей актуальной сегодня, лишь частично выявлены две мысли, составляющие ее у Гегеля. Одна из них обосновывает телеологию, где целесообразность искусства преvзойдена религией, а затем – и философией, а другая, в соответствии с характером телеологии, определяет искусству предел. Искусство обращается, таким образом, в фигуру прошедшего. Гегелевское представление истории соответствовало одной из характеристик современного искусства и авангардов: оно призывало к прогрессу, открытому в будущее, и согласовывалось с явлением инновации, отдавая предпочтение разрыву перед преемственностью – диалектической идее в самом высшем ее выражении, – подтверждая заранее самые радикальные ее аспекты, выдавая за собственные слова Христа: «предоставь мертвым погребать своих мертвецов»<sup>11</sup>.

В отличие от того, какой вывод хотели бы сделать сегодня на основании этой идеи, из нее не следует искусство, которое, отказавшись от исторической миссии, удерживало бы свои позиции в постисторической перспективе<sup>12</sup>. Иными словами, гегельянство, хотя и сыграло важную роль в том, каким образом, начиная с XIX века, идея разрыва осваивалась в интеллектуальном и художественном пейзаже, не помогает полностью рассмотреть условия, благоприятствовавшие появлению модернизма. В качестве «мета-нарратива» оно было отдано современностью в оплату будущему и возможно, также само поспособствовало относительному обесцениванию прошлого. Свидетельство тому – декларации Малевича: «Новаторы современности должны соз-

<sup>8</sup> Denys R. Qu'est-ce que l'art moderne? «Folio-essais», Gallimard, 2000.

<sup>9</sup> За последние пятнадцать лет вопрос определения искусства в основном был представлен в философии аналитической. Этот вопрос, хотя и несколько сместившись по времени, согласуется с мотивировками того, что называют «концом авангарда» и, в некоторой мере, и с мотивировками «конца искусства», даже если этот тезис не разделяется всеми, кто вновь поставил на повестку дня вопрос об «определении искусства».

<sup>10</sup> Я отсылаю к сборнику Ж.-П. Кометти, Ж.Моризо и Р. Пуивэ «Современная эстетика», предисловие, гл. 1 (J.-P. Cometti, J.Morizot, R.Pouivet. Esthétique contemporaine. «Avant-propos», ch. 1, Vrin, 2005). Убедительным свидетельством дискуссий по вопросам «современного искусства» является, на мой взгляд, тот факт, каким образом в них обсуждаются «критерии». Задним планом дискуссий по вопросам оценки, в то же время, в большинстве случаев являются вопросы определения.

<sup>11</sup> Мф. 8, 18. Ср. Гегель: «Влияние на публику сопровождается меньшей болтовней, чем действие этих мертвых, погребаящих своих мертвецов» (Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 28). (Примеч. пер.)

<sup>12</sup> Здесь Ж.-П. Кометти отсылает к «постисторической» перспективе искусства по Артуру Данто (см. сноску 6). (Примеч. пер.)

дать новую эпоху. Таковую, чтобы ни одним ребром не прилегала к старой»<sup>13</sup>; дадаистский запал избавления в искусстве от всего, что не относится к искусству<sup>14</sup>. Таким образом, становится заметной роль, отныне отведенная языку для того, чтобы отмечать разрывы, провозглашаемые в самом искусстве<sup>15</sup>. Но предполагая конец истории провозглашения разрывов, приводя ее в пример «мета-нарратива», который можно было бы прочесть лишь между строк, теории «конца» искусства вплелись в логику истории, от которой им, тем не менее, хотелось бы отстраниться.

Как отметила Розалинда Краусс, авангарды показали себя причастными той идее истории, которая, узаконивая их культ оригинальности, должна была неизбежно привести к осуществлению цели, вновь включившей бы их в некое подобие нарратива. Подобный рассказ, один раз закончившись, мог только подтверждать принцип историчности как принцип объяснения прошлого в той же мере, что и настоящего: *«Всякое прочтение современного искусства сталкивается рано или поздно с необходимостью обратиться к Мане и восстать против исторической живописи (...) Этот тип нарратива отличается особой несостоятельностью: он сделан из момента, когда история лишается пролога к той хронике, в которой понятие истории остается одним из самых жизнестойких. Изъятая как источник ценностей, история сохранилась, тем не менее, в анналах современного искусства как источник смысла и, следовательно, объяснения. В настоящее время смысл становится коэффициентом прошлого, и объяснение вписывается в исторцистскую модель»*<sup>16</sup>.

Интерпретация, позволившая Гринбергу в квазикантианском духе приветствовать в лице Мане открытие критического отношения живописи к себе самой, имеет практически ту же природу, что привела Артура Данто к возможности увидеть в произведении Энди Уорхола завершение истории, оставшейся безо всего, что составляло до того момента ее основное оправдание<sup>17</sup>. Эпоха «смерти» мета-нарративов, провозглашая конец истории, приводит одновременно к утверждению принципа и понимания историчности, на основе которой авангарды стремились к достижению радикального разрыва.

<sup>13</sup> Малевич К. О музее, 1919 // Малевич К. Собр. соч.: В 5 т. Т. 1. М., 1995. С. 132.

<sup>14</sup> «Мы были против искусства в том виде, в котором оно тогда существовало, но мы не были убеждены, что то, что мы тогда делали, не было также искусством, просто оно не могло адаптироваться к условностям художественной критики того времени или к историкам оппортунистических взглядов. Так мы надеялись разбить концепцию искусства, чтобы создать другое искусство, которое будет предназначено другим людям и другому обществу» — Ханс Рихтер, интервью из книги Филиппа Серса, пер. наш (*Sers P. Sur Dada. Entretiens avec Hans Richter, éd. Jacqueline Chambon. Nîmes, 1997. P. 65–66. (Примеч. пер.)*)

<sup>15</sup> Доля языка определяется уже тем, какую роль играют критика в XIX в., а также манифесты и критика авангарда; она проявляется в поведении и произведениях. Опыт художников дада, в этом смысле, показателен.

<sup>16</sup> Krauss R. L'originalité de l'avant-garde et autres mythes modernistes. Macula, 1993. P. 33. Французский сборник, в отличие от русского издания «Художественного журнала» 2003 г., не воспроизводит американский оригинал в выборе статей Р.Краусс. В него включена также ее статья 1973 г., напечатанная в журнале «Artforum»: «Sense and Sensibility: Reflection on Post 60 Sculpture». Отрывок из этой статьи и цитирует Ж.-П. Кометти. (Примеч. пер.)

<sup>17</sup> Danto A. Beyond the Brillo Box: The Visual Arts in Post-Historical perspective (Farrar, Straus & Giroux, 1992). В художественной акции Энди Уорхола, выставившего банки с супом «Бриллоу» (1964), А.Данто видит осуществление цели искусства. Более не требуется развивать его формы, поскольку они не имеют особого значения: взгляд на предмет, без обращения к контексту и/или концепции, не способен сам по себе определить, находимся мы перед произведением искусства или нет. В этом смысле, считает А.Данто, практики искусства вышли за пределы его исторической миссии и существуют в «пост-исторической» перспективе. (Примеч. пер.)

Искусство *после конца искусства* и искусство *постмодерна* можно рассматривать и как диагноз, и как очевидную эмансипацию. Они, казалось бы, указывают на изменение ситуации и осознание потребности в других авангардах, но наследуют представление об историчности, продолжающее удерживать их в плену<sup>18</sup>.

Может быть, это представление и ответственно за убеждения, провозгласившие неизбежность конца и лишившие смысла все то, от чего они тем самым отказывались? Оригинальность авангарда, по словам Розалинды Краусс, задумывалась как радикальное пари, начинающее историю с нуля и представляющее ее прошлое как чистый лист. В этом смысле она характеризовала также другие начинания истории, основанные на революционной парадигме. Когда Малевич прославлял в новой России «*центр политической жизни*», «*грудь, о которую разбивается все могущество Государства, построенного на старых принципах*»<sup>19</sup>, или когда Ханс Рихтер упоминал о «*миссии*», «*миссии*» каждого человеческого существа: *восстать против несправедливости, против бесчеловечного в нас самих, в каждом индивидууме с рождения до смерти, против последствий негуманности: банальности, войны, конформизма, шовинизма, нефти и жареного цыпленка с картофелем фри*»<sup>20</sup>; они объединяли в одной идее самостоятельность художника, свободу разбить все цепи, в том числе и искусства, возможности новых начинаний. Они следовали идее истории, которая была оправданием для себя самой – и прибегали к средствам, присущим идее автономного искусства, но когда они писали первые страницы рассказа, предвосхищавшего цель искусства, а вместе с тем, возможно, и его конец, то этот «конец» искусства, или олицетворяющего его духа, не представлялся им смертью от изнеможения. Они были солидарны с противопоставлением истории предыстории, как у Маркса. Но, как для Маркса, так и для мыслителей революции, эта «история» должна была представлять единственное и аутентичное *начало*.

Иначе говоря, между представлением истории, поддерживающей авангарды, и типом историчности, в которую их хочет упрятать постмодерн, лежит дистанция, разделяющая «конец», который должен был бы иметь ценность «начала», и «конец», сохраняющий все события этой истории во времени после ее завершения. Об этом свидетельствует факт, что события задуманы на основе искусства, игнорирующего свое социальное, институциональное или политическое лица. Как заметил Райнер Рошлиц<sup>21</sup> по поводу Адорно, мыслители «конца искусства» и авангардов недооценили «*авангардистскую критику “института искусства” и проект реинтеграции искусства в повседневную жизнь*»<sup>22</sup>.

Понятно, что такой проект вряд ли привлечет тех, кто отождествляет авангард с могуществом отрицания. И, с данной точки зрения, «конец авангардов» может представляться как поражение, проявляющееся не только

<sup>18</sup> См.: Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. / Пер. М.Козловой. М., 1994. § 115: «*Нас берет в плен картина. И мы не можем выйти за ее пределы, ибо она заключена в нашем языке и тот как бы нещадно повторяет ее нам*».

<sup>19</sup> Эта «картина» – картина истории. Она функционирует в виде объекта влечения, чье воздействие Витгенштейн анализирует в других контекстах, обращая наше внимание на то, что мы рассматриваем объект лишь с одной стороны (§ 140).

<sup>20</sup> Рихтер Х. Указ. соч. С. 96.

<sup>21</sup> Rainer Rochlitz (1946–2002) – философ искусства и переводчик Вальтера Беньямина, Юргена Хабермаса и Дьердя Лукача во Франции. Особенно стал известен после книги, посвященной проблемам современного искусства и авангардов «Ниспровержение и вложение» («Subversion et subvention», Paris, Gallimard, 1994). (Примеч. пер.)

<sup>22</sup> Rochlitz R. Le désenchantement de l'art, «Les essais», Gallimard, 1992. P. 254.

в узнаваемых чертах постмодерна, но и в лице *современного искусства*, в котором основные черты поражения сосуществуют в рамках обновленного концепта художественной автономии. Проблематика неразличимости, затронутая в текстах Артура Данто, также является знаком поражения. В этой ситуации необходимо определять границу, проходящую между искусством и не-искусством, которая в условиях беспрестанных переходов и преобразований оставляет в стороне негативные и набившие оскомину приставки «не» и «анти»<sup>23</sup>, так же как и факторы социального контекста, точнее, экономического или политического. Как и в гегельянстве, «конец» является одновременно и капитуляцией<sup>24</sup>.

Успех такого понимания зависит, в частности, от состояния современного искусства и опирается на чувства, описанные Музилом в «Человеке без свойств», в образе истории, продвигавшейся вперед со скоростью верхового верблюда<sup>25</sup>. Музиль не интересовался закономерностями, которые могли бы выявить нечто общее для прошлого, настоящего и будущего, а ставил под вопрос само представление истории, исторического нарратива и великих событий. С этой точки зрения философии «конца» действуют в духе своих предшественников, хотя и несколько иначе. Провозгласив, как откровение, конец истории, они воспроизводят все то же представление истории, не заменив ее *другой* идеей. История, которую пытался представить Музиль, не состояла бы из мета-нарративов, не занималась бы поиском главных причин – ее можно было бы представить, обратившись, например, к механике газов или проблематике порядка и беспорядка. Постмодерн, возможно, положил конец мета-нарративам, но его мыслители утвердили схему и, в некоторой степени, ее исключительность.

Вывод, к которому мы пришли, не одной философии вменяется в вину; к нему приводят и интерпретации искусства, отражающие противоположную точку зрения. История авангардов, показывая двусмысленность ситуации, проявляет условия, способствовавшие нынешнему результату.

Убеждения и лозунги, относящиеся к этой истории, не были бы возможны без условий, сложившихся еще в романтизме, так же как и без социальных и институциональных структур, с помощью которых формировался статус художника в XIX в. Автономия, выражающая их главную идею, была у истоков двойственности, противопоставляющей искусство, отделенное от жизни, и искусство, к жизни обращенное, искусство, ориентированное на себя и, с другой стороны, – на самые радикальные и глубокие социальные и политические разрывы. Последнее побудило Ханса Рихтера заявить: «*Бакунин*

<sup>23</sup> См.: Vallier D. Art, anti-art et non-art (L'Échoppe, 1989. P. 17–18). По поводу Дюшана и его «Велосипедного колеса» Дора Валье пишет: «Каждая из форм, воздействующая на искусство, действующая только по отношению к искусству, существует только на уровне интерпретации, где она определяется как анти-искусство... Скульптура, понимаемая как будто скульптура, потеряла бы смысл, если была бы продана как скульптура. В этой тонкости заключалась цель анти-искусства. Невнимание к этому нюансу спровоцировало натиск не-искусства, который поддержали галереи, реклама, средства массовой коммуникации и музеи».

<sup>24</sup> В гегельянстве «конец» соответствует времени, когда Дух полностью сознает себя самого, ценой лишения *собственных* сил – считаемых «абстрактными» и иллюзорными – моментов, и составивших это свершение.

<sup>25</sup> Человеку «без свойств» «доставляло удовольствие создавать затруднения своим склонностям, которые когда-то были иными... остававшихся без ответа вопросов тогда были сотни. Они носились в воздухе, они горели под ногами. Время двигалось. Люди, которые тогда еще не жили, не захотят этому поверить, но уже тогда время двигалось со скоростью верхового верблюда... Не знали лишь куда. Да и не могли как следует разобраться, что было наверху, а что внизу, что шло вперед, а что назад» (Музиль Р. Человек без свойств / Пер. с нем. С. Апта. М., 1984. Кн. 1. Гл. 2. С. 35).

и его анархисты-нигилисты создали движение, ставшее социальным, политическим, экономическим; так почему же не художественным?»<sup>26</sup>. Оно является основной составляющей авангарда, но его лозунги об эмансипации не предусмотрели избавления ни от двойственностей автономии искусства, ни от альтернативы утверждения ее критической силы или отказа от нее, устраняющего разрыв между искусством и жизнью. Идеал чистоты, свойственный абстракции или искусству для искусства, оборачивается радикальностью дадаистов и поисками истока искусства<sup>27</sup>. Перед нами два лица богемы, запечатленные событиями интеллектуальной, философской и художественной жизни, – они воплощают фигуры оппозиции, требующей автономии<sup>28</sup>.

Их амбивалентность, как и двойственность нашего искусства и наших о нем представлений, послужила социологическим и идеологическим материалом для нарративов, где на последней странице в философиях постмодерна стоят подписи конца искусства и авангардов. Однако наш вопрос касается не только правомочности подобных нарративов, но и современного искусства и его связей с культурой.

## 2. Искусство и массовая культура

В статье «Авангард и китч» 1939 г. Климент Гринберг обозначил угрозу, указывавшую, с разных точек зрения, на актуальное состояние отношений между искусством и культурой. Развитие «китча», заклеянного Адорно, выражается сегодня в тех тенденциях искусства и массовой культуры, которые, на взгляд Гринберга, изолировали искусство авангарда от гораздо более широкого феномена, созданного из «рассчитанных на массы коммерческих искусства и литературы, с присущими им колористикой, обложками журналов, иллюстрациями, рекламой, чтивом, комиксами, поп-музыкой, танцами под звукозапись, голливудскими фильмами и т. д. и т. п.» Это не относится к другому диагнозу Гринберга: «Огромные прибыли, пожинаемые китчем, служат источником соблазна для самого авангарда, представители которого не всегда противятся этому соблазну. Честолюбивые писатели и художники под давлением китча модифицируют свою работу, а то и полностью подчиняются китчу. И тогда возникают озадачивающие пограничные случаи вроде книг популярного романиста Сименона во Франции и Стейнбека в США. В любом случае, чистый результат всегда идет во вред истинной культуре»<sup>29</sup>.

В анализе Гринберга удивляет то, что более чем за двадцать лет, предшествовавших шестидесятым годам, он не только предчувствовал конец авангардов, но и предвидел ситуацию, которую провозглашенная впоследствии смерть авангардов, казалось, окончательно ратифицировала. Искусство уже не может представить реальную альтернативу распространившейся коммерциализации культуры, поскольку не в состоянии от нее защититься в условиях невозможности представления своего будущего, как утверж-

<sup>26</sup> Ханс Рихтер, в книге Филиппа Серса. С. 66–67.

<sup>27</sup> В данном случае авангардистские практики проявляют негативную тактику, вступающую парадоксальным образом во взаимодействие с одной из наиболее укорененных традиций представлений об искусстве, характерной для апофатической тактики негативных теологий. См.: Кометти Ж.-П. Искусство без свойств (Cometti J.-P. L'art sans qualités. Farrago, 1999. Chap. 2 : «La nécessité intérieure».

<sup>28</sup> Концепция автономного искусства вписывается в поле контрастов и оппозиций, касающихся одновременно искусства и познания, разума и интуиции, наук о природе и наук о духе, фактов и ценностей и т. д.

<sup>29</sup> Гринберг К. Указ. соч.

дает теория Данто. В подобном будущем разрывы искусства обозначились бы еще резче. Отсутствие авангардистской критики, интеграция старых ценностей рынком еще сильнее проявляют смысл того факта, что художник все больше подчиняется комиссару, а потому формам и требованиям, не им самим высказываемым<sup>30</sup>.

Вот почему искусство после конца искусства не просто лишено своих старых пружин. Так же, как и провозглашенный конец истории, оно может быть только искусством консенсуса, даже если может поразить соединением одной из форм элитизма с одним из исторических источников авангарда<sup>31</sup>. Гринберг был прав, отмечая, что искусство авангарда питалось теми возможностями, которые могли быть ему предоставлены только привилегированными и, одновременно, опозоренными классами. Основные стороны парадоксального условия художника, его отношение к буржуазии были достаточно описаны, чтобы об этом стоило говорить снова. Мы можем увидеть, что модификации этого отношения были оплачены, в широком смысле, ослаблением функции критики, которая в случае авангардов простиралась куда шире простого оспаривания художественных кодов. Дада является и одновременно не является тому ярким примером, олицетворяя собой двойственность, которой отмечены многие авангардистские практики. Ханс Рихтер считал необходимым для движения авангарда избавление от всего, что не было главным. Эта тенденция, явно свойственная и таким художникам, как Малевич и Кандинский, странным образом сочетается с устойчивым желанием выбросить за борт все то, что могло хоть как-то связать практики разрыва с предустановленным концептом искусства. С этой точки зрения дадаистское антиискусство мало говорит о поиске согласованного начала, которое могло бы окончательно вписать его в благочестивую историю или в игру прирученных контрастов. Является ли этот факт уроком для всех тех, кто пытается заключить искусство в рамки определения? Если «вопрос искусства» – в противоположность сравнимым достоинствам произведений во всем их многообразии – создавал идеалы современности, то он никогда не принимал форму проблемы определения искусства постмодерна, в интерпретации Артура Данто, в соответствии с парадигмой конца искусства, искусства и не-искусства<sup>32</sup>. Нужно отметить важное различие, связанное со значением частицы «не» в обоих случаях, значение силы *отказа*, с одной стороны, и значение простой позиции контраста на шахматной доске, чьи клетки отныне могут быть посчитаны. Проблемы критики, а также критического значения искусства, тесно связаны с этим. Искусство авангарда вызывало к жизни авангардистскую критику, чьи обязательства были так же свободны от институтов, как и само искусство. Искусство постмодерна, искусство «конца искусства» подрезает крылья критике, обрекая ее на вспомогательную, чтобы не сказать служебную роль воспроизведения инстанций оценки, представленных центрами искусства, музеями и, шире, институтами<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Аспекты, описанные Люком Болтански и Эвой Чиापелло в их книге «Новый дух капитализма» (*Boltanski L., Chiapello E. Le nouvel esprit du capitalisme, Gallimard, 1999*), очень существенны с этой точки зрения. В остальном возникающая здесь проблема в большей части является проблемой критики в ее отношении к институтам искусства (См.: *Rochlitz R. Subversion et subvention, Gallimard, 1999*).

<sup>31</sup> По поводу создания художественных «элит», см.: *Heinich N. L'élite artiste, excellence et singularité en régime démocratique, Gallimard, «Bibliothèque des sciences humaines», 2005*.

<sup>32</sup> *Данто А. Преображение банальности (Danto A.C. The Transfiguration of the Commonplace. Cambridge (MA), 1981)*.

<sup>33</sup> См.: *Rochlitz R. Subversion et subvention*.

Сосредоточившись, как это бывало не раз, на мифе об истоке искусства, авангарды подпитывали иллюзию, которая приводила их, против их воли, к тому идеалу, от которого они неистово отказывались. В то же время они очерчивали вокруг себя границу, которую должна была очертить сама эстетика в благодарность за внесение ее социумом в дифференцированное поле, адаптированное к политике разделений в современных обществах<sup>34</sup>. Но, поскольку ничто никогда не является простым, они отстаивали таким образом способность отрицания, которой остается подчиненной настоящая критика. В разных версиях художественная автономия является главной частью этой способности отрицания, и даже если она может принимать облик искусства для искусства или похожих идеологий, она не является тем не менее условием, в результате которого искусство сохраняет свободу и свое критическое могущество, как считали и Адорно, и Бурдьё.

Действительно ли «конец искусства» отметил и конец его автономии? В искусстве XX в. разделение искусства и жизни стало объектом различных и контрастных оценок. Желание ликвидировать провал между ними принадлежит, в той же мере, что и противоположная склонность – искусства истоков, – логике современности. Искусство конца искусства подписывает, видимо, ее двойную ликвидацию: оно оставляет место важным альтернативам, мимо которых трудно пройти равнодушным.

В искусстве авангарда разрыв представляет обычно двойное, художественное и социальное, или политическое значение. Ожидаемая смерть искусства и авангарда приходит на смену разрыву и распре, которые были единственными различиями вне времени и не учитывали структуры привилегий. Как следствие, становится возможной нейтрализация социально-политического характера искусства, который способствует кристаллизации элитизма, за что современное искусство эпизодически осуждают (хотя элитизм может считаться продукцией конца авангардов)<sup>35</sup>. Можно задать вопрос, не является ли эта нейтрализация в современной ситуации одной из основных составляющих постоянно повторяющейся темы конца искусства. Логика модернистского искусства, в том виде, в котором ее можно схематически представить, была открыта для инноваций, ничто не могло этому помешать. Идея искусства, связанного с жизнью, могла бы возродиться, если бы этим она не подписывала себе смертный приговор. В искусстве постмодерна исключен любой разрыв, который бы ни был учтен заранее. Следовательно, эта идея достигнет предела лишь по ходу перемещения, а не в разрыве или отрицании. Возможно, именно таким образом необходимо интерпретировать попытки, которые она оставила в стороне. Эти попытки представляются, по моему, в двух формах: форме социальной и политической, которая переводит вопрос искусства на неопределенную почву, где стираются наши усилия по установлению границ, и в иронической форме, более индивидуальной, и также более свободной по отношению к языку постмодерна.

Искусство модернизма ставило перед художником задачу расшатывания достоверности, чьи формы столь же многообразны, как зачастую забытые группы и движения<sup>36</sup>. В этом контексте анти-искусство вышло далеко за те

<sup>34</sup> Я думаю об описании, данном Максом Вебером, когда он анализировал роль, которую играли процессы рационализации, которые их характеризовали, а также о трех сферах рациональности, выделенных Ю.Хабермасом в его «Теории коммуникационного действия»...

<sup>35</sup> См. замечания по этому поводу в кн.: *Riout D. Qu'est-ce que l'art moderne?*

<sup>36</sup> Книга Марка Партуша (*Partouche M. La lignée oubliée. Al Dante, 2005*) выводит из тени эти движения, также освещая те моменты, которые делают относительными мотивировки героической истории, сконцентрированной на великих фигурах (индивидуальных). В этом он, но на

рамки, в которых оно пребывало до сего времени и в которых история искусства, как священная история, его поддерживала. Опыты арт-критика Николя Буррио, собранные под рубрикой «эстетики взаимодействия», иллюстрируют на свой лад эту форму *избыточности*<sup>37</sup>. Искусство уже давно вышло из мастерских и музеев. Какие перспективы оно может предложить, проникая в социальную сферу, возобновляя связи с этическими и утопическими стремлениями, которые смутно сочетаются с альтернативами коммунарства или альтерглобализма? Возможно, что такое искусство и такая «эстетика» не имеет иной ценности кроме ценности симптома. Характерно, что ее можно было бы рекомендовать, как поступает Николя Буррио, чтобы осудить идеологию постмодерна за израсходование истории. Возможно, что использованием для этой цели понятия истории будто совершается скачок назад, что увековечивает историцизм, от которого наш анализ и оценки так и не смогли окончательно освободиться<sup>38</sup>. В этом также можно увидеть один из вариантов конца авангардов, вариант исчезновения, который бы социально осуществил отрицание искусства и культурную интеграцию в духе времени, а также способ провозгласить случайность мотивировок, которым до сих пор подчинялся наш анализ. Эти сомнения не нарушают, однако, способности к юмору и к иронии в том характерном виде, как они представлены у художников, создавших из них свое искусство. Их произведения принадлежат *другой истории*, другой генеалогии художников и писателей вроде Жарри или Бриссе<sup>39</sup>, столь редко цитируемых в книгах и каталогах, даже посвященных авангардам. Произведения таких художников, как Доминичи, являют тому яркий пример<sup>40</sup>. Эта «другая история», которая не наследуется напрямую, а соткана из того, что Витгенштейн называет «семейным сходством», и имеет мало общего с социальным призванием искусства, включая те формы, когда оно самым резким образом высмеивает наши культурные и социальные стандарты, как у Пола Мак Карти или Майка Келли. Мишель Фуко учил, что существуют потаенные истории, внешне вторичные, из которых и соткана история авангарда и рассказ о которой, возможно, надо было бы поручить «идиоту»<sup>41</sup>. «Конец авангардов» не унес эти истории с собой, а провозглашенный конец искусства попросту их проигнорировал<sup>42</sup>.

---

свой лад, вторит размышлениям Ханса Бельтинга или Мак Эвили в их респективной тенденции покончить с тем, что Партуш, восприняв выражение Мак Эвили, называет «священной историей». Он вписывает историю, таким образом, в те помехи, которые ее окружают.

<sup>37</sup> Bourriaud N. *L'esthétique relationnelle*. Les Presses du réel, 2001. Диагноз Буррио установлен был на основании того, что предлагают соответствующие практики таких художников как Пьер Юиг, Норитоши Хиракава; или таких, как Феликс Гонзалес-Торрес. Согласно Николя Буррио, «современное искусство развивает в самом деле такой политический проект, который пытается инвестировать в сферу взаимодействия, проблематизируя ее» (с. 17).

<sup>38</sup> См.: Bourriaud N. *Post-production*. Les Presses du réel, 2003; или *его же*. *Formes de vie*, Denoël, где читаем: «Мы больше не применяем (прикладываем) наш отпечаток к миру, мы его внедряем» (с. 153).

<sup>39</sup> Альфред Жарри и Жан-Пьер Бриссе – писатели рубежа XIX–XX вв., считавшиеся каждый в своем роде маргиналом. А. Жарри особо известен благодаря пьесе «Король Юбю». (*Примеч. пер.*)

<sup>40</sup> См.: Lucariello S. De Dominici, in «Troubles».

<sup>41</sup> Я намеренно воспроизвожу выражение «идиот», выражение Короля Лира по поводу истории, одновременно это выражение использует Ж.-И. Жуаннэ для описания своеобразия художников, которым он посвятил свою книгу «Идиотия» (*Jouannais J.-Y. L'idiotie*. Beaux-Arts, éd. 2000).

<sup>42</sup> В своей книге «Забывтое потомство» (*Partouche M. La lignée oubliée*) Марк Партуш поднимает вопрос значения в XIX в. неофициальной поэзии, чьи ниспровергающие качества выражаются в стихах, написанных в ответ «Современному Парнасу»: («Parnasse contemporain», «Le Parnassiculet contemporain»).

### 3. Определения

Нет и не может быть художественного движения без желания утвердиться. Публичный характер художественных практик и произведений делает их причастными тем особенностям, согласно которым их признали в социальном и культурном контексте. Критика, манифесты, дискурс или философский анализ в равной степени представляют различные лица, которые должны быть вписаны в контрастное поле норм, откуда они появились на свет<sup>43</sup>. Тип дискурса, воцарившийся на пепле авангарда, хотя и выдающий себя за дискурс эпохи окончания иллюзий, подпадает под общее правило. Он *подтверждает состояние вещей*, будучи сам по сути историческим, и никто не ответит на вопрос, до какого момента считать, заключает ли он в себе конец или исток искусства, понимаемый как традиция.

Важный элемент процесса подтверждения состоит в усилиях дать определение. Подобные усилия не уставали оживлять, более или менее ясным образом, те философии, которые начиная с XVIII в. использовали концепт искусства для специфических целей. Характерно, что аналитическая философия открыла эту тему не так давно, в период возникновения теорий постмодерна, и даже если она ничем им не обязана, она пошла навстречу ожидаемым определениям искусства и различиям, которые были выделены в предшествующей фазе, где главенствовали другие верования и амбиции, более приспособленные к искусству, казалось, ставшему совсем невосприимчивым<sup>44</sup>. Как это часто бывает в искусстве, реальность никогда не создается из одной детали; идеология лишь маскирует контрасты и напряжения между ними. Признание тщетности определения искусства у таких философов, как Гудмен, или в неовитгенштейнианстве, совпадает, возможно, по времени с последним вздохом авангардов и с дискурсами, которые, как подтверждает позиция Гринберга, насыщают художественное поле имманентной ему телеологией, свойственной каждому из искусств, включая, по кантовскому образцу, структуру самокритики, предполагающей направлять все искусства к достижению полного самосознания. У Гринберга идея авангарда не рассматривалась отдельно от самооправдания, и каждое искусство включало свой принцип дефиниции. Гринберг хотел найти в нем гарантию автономии по отношению к культуре и к той коммерциализации, о последствиях которой он сожалел. Последующая история шестидесятых годов показала, что он был неправ. Тем не менее именно эта история пробила дорогу к сознанию «конца», не выводимого самого по себе; вновь обращаясь к поискам определения, оно породило идею искусства, призванного в свидетели провозглашения конца истории.

Период, непосредственно предшествующий этому периоду авангардов, мог бы пониматься одновременно и как поиск изначальной чистоты искусства, и как стремление открыть искусство, не противопоставленное жизни. Поп-арт, минимализм, концептуальное искусство не до такой степени чужды этой альтернативе, чтобы их невозможно было туда включить. Они, возможно, выступали против, полагая, что их считают источником откровения, осве-

<sup>43</sup> См.: Дора Валье и примеры, анализируемые в книге Марка Партуша.

<sup>44</sup> Гудмен Н. Способы создания миров, пер. М. Лебедева // Способы создания миров. М., 2001; см.: Nelson Goodman «Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols» Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1968. **Функционализм Гудмена представляет альтернативу поискам определения**, в согласии с гетерогенностью содержания концепта «искусство», в той же мере, что и практики разрыва, свойственные авангарду.

щавшего в обратном порядке предшествующие эпизоды истории, к которой их и относили. Условия, в которых это происходило, незначительны для понимания факта совпадения конца авангардов и конца искусства.

Согласно концепции истории искусства, отказавшейся от всякого рода телеологий, становится значительным каждое ее событие. Какова бы ни была оригинальность авангардного движения, она свидетельствует только сама за себя. Если, как это считает Данто, произведение Энди Уорхола имело эффект откровения, и сам Артур Данто решил, что его уполномочили пролить свет на историю, которая никого об этом не просила, так это при условии ретроспективного вложения смысла в историю, который должен был стать ее свершением. Противоположное мнение ясно выражено в том, каким образом Данто ссылается сейчас на Гегеля. Философия Гегеля по причинам, которые кроются лишь в его амбициях, неизбежно следовала тому, чтобы сделать из современного Государства – это часто уже вменялось ему в вину – разгадку одиссеи Духа, обволакивающей его в своих недрах. Таково условие, при котором философия может поставить цель объять предмет, который она собирается постичь: продемонстрировать в нем внутренне присущий конец (цель)! Мысли «конца искусства» и авангардов могут показаться более скромными. От этого они не в меньшей степени будут подчинены аналогичной схеме: соединить нитями истории, чье понимание может состояться только задним числом, проекции, отмечающие инвестиции человека во время. Конец искусства не был бы концом искусства, если бы этот вид действия ни выдавал себя за то, что он есть: рассказ, манера рассказа истории, которая, в ответ на некоторые из наших вопросов, не менее походит на взмах волшебной палочкой, отмечающий светящейся и блестящей чертой предполагаемый общий знаменатель событий, которые предполагается туда интегрировать. Рассмотренное таким образом множество (имеются в виду гетерогенность художественных практик, проницаемость границ, которыми их, видимо, окружают) выступает тогда на другой сцене, нежели сцена распрей и конфликтов, которые бы их вычленили из общей телеологии, сцене признания без привелегий и исключений, в которых можно увидеть противоположность принципам равенства, провозглашаемых всеобщей коммерциализацией.

### Выводы

Конец авангардов и убеждения, которые в большинстве случаев мы также разделяем, имеют такую же ценность симптома, как и факты, составляющие их противоположность; в этом проявляется выражение некоторых главных недоразумений, которые основаны на возможностях, зачастую принимаемых за исключительные там, где вполне можно себе представить и другие, и придать онтологическое значение иным убеждениям, в соответствии с тем, что нам помогают понять и представить имеющиеся в нашем распоряжении понятия<sup>45</sup>. Желая выделить один из типов рассказа, которому мы обязаны нашими собственными инструментами анализа, мы неизбежно подвергаемся опасности такого рода недоразумений. При этом мы игнорируем не только контрасты, присущие нашей, данной ситуации искусства, но и задний план или оборотную сторону того, что существующая ситуация в искусстве незамедлительно преподнесет нашему взгляду. Конец авангардов лишь создал

<sup>45</sup> См.: *Витгенштейн Л.* Философские исследования, § 593: «Главная причина философских недомоганий – однообразная диета: люди питают свое мышление только одним видом примеров», с. 241.

видимость того, что ситуация изменилась, увековечивая все, с чем они ожесточенно боролись: условности и консенсусы всех видов, игры интересов. Никакое объяснение, в конечном счете, не годится. Хорошие объяснения – те, которые открываются навстречу *другим* путям, *другим* возможностям, по крайней мере, по поводу типа опыта и обследования, другими словами, воображения и риска. Нет никакой необходимости в героизме – не более чем в возможностях, открывающихся в магии концептов. История, историцизм слишком сжились с маской «смысла реального», некстати замещая собой то, что Музиль называл «*смыслом возможного*»<sup>46</sup>. Скорее всего, авангарды этому поспособствовали. Диагнозы и философии конца, развернувшиеся было к фигуре человека или субъекта, особенно усилили то, что Ницше обозначал как наш «*смысл истории*»<sup>47</sup>. Чего стоит поставленный диагноз, если все оставлено в том же состоянии, а к страдающему телу относятся как к телу умершего? Какова бы ни была их философия, какова бы ни была симпатия, которую она вызывает, между теми, для которых искусство укрылось в прошлом, и теми, кто пытается представить постмодерн как своего рода расцвет, существует различие, напоминающее другой способ поставить точку.

Перевод с французского *Н. Смолянской*

---

<sup>46</sup> Музиль Р. Человек без свойств, глава 4.

<sup>47</sup> По поводу «смысла истории» см.: Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Несвоевременные размышления / Пер. Я.Берман. СПб., 2009.

## ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ XVIII–XIX ВВ. О НАУКЕ

### Рефлексия Канта над ньютоновской наукой

С тех пор, как в Европе в конце XVII в. стало формироваться новое знание в виде науки, отделившейся от философии, философия начала искать в науке материал для своих размышлений, ориентироваться на науку, складываться как своего рода «наукоучение». Как прежде философия ориентировалась на религию, так в Новое время её ориентиром стала наука. Философия должна была раскрыть истоки формирования науки, процесс её движения и развития, критерии её истинности. Это означало, что философия давала науке метод познания. Ф.Бэкон считается родоначальником такого подхода; его дело продолжил Т.Гоббс и другие. Затем эта традиция перешла к немцам. Если английские философы оценивали науку главным образом в плане индивидуального познания, то немецкие исходили из понимания науки как доминирующей общественной духовной структуры. В то время как философия объясняет, как существует и развивается наука, становится методом последней, наука в свою очередь оказывает влияние на философию, в известной мере определяя её логику.

Иммануил Кант, первый в Германии и в Европе, подошел к науке как к образцу теоретического знания, шире – знания вообще. Его задачей было осмыслить сущность научного знания; при этом, однако, эта задача выходила за рамки науки и превращалась в задачу определения начал мышления и бытия вообще. Кант воспринял от науки Нового времени, успешно просуществовавшей уже более 100 лет, представления о её объекте – механическом макрообъекте – движущемся с небольшой скоростью, а также представления о пространстве и времени как пустых вместилищах перемещающихся тел. Им был воспринят и феноменологический подход Ньютона. И самое главное – Кант обратил внимание на экспериментальный характер науки. Философская рефлексия, направленная на осмысление всех этих феноменов, способствовала рождению новой – кантовской – философии.

Одной из причин создания «Критики чистого разума» явилось как раз признание решающей роли эксперимента в научном познании. Конечно, собственно-философские размышления Канта о знании *a priori*, о *вещи самой по себе* и т. д. складывались, по-видимому ещё раньше (или одновременно) – с осмысления системы Вольфа в плане соотношения реальных и логических оснований, с оценки выводов Юма об опытном и логическом знании, с раздумий над аристотелевским делением знания на *a priori* и *a posteriori*; но все это было сплетено с оценкой эксперимента. Именно изменение предмета в эксперименте натолкнуло Канта на мысль о предмете знания как предмете возможного опыта, когда сам предмет в соотношении с предметом возможного опыта выглядит как находящаяся за пределами опыта вещь сама по себе.

Раздумья над экспериментом обуславливали появление и других важных понятий в философии великого немецкого мыслителя. Почти с самого начала первой «Критики» среди таких понятий – «данность» предмета наряду с познанием а priori.

Напомним то, что знают все: Кант не сенсуалист и не рационалист; чувственность и рассудок составляют у него два различных начала, два источника познания. В чувственности предметы даются, а рассудком они мыслятся, т. е. созерцания переводятся в понятия. Однако внимательный анализ этой ситуации свидетельствует о том, что у Канта это более сложный процесс.

Поставим вопрос: как, по Канту, предметы нам даются? Сначала мы получаем разрозненные ощущения благодаря пассивному восприятию, но их надо объединить, синтезировать. Какая способность осуществляет такой синтез? Это не пространство и время, т. к. ощущения лишь объединяются в пространстве и времени. Объединяет их продуктивная сила воображения. Так, например, мы получаем ощущения твердости, цвета, запаха, формы от какого-либо предмета; способность воображения как бы соединяет их все, как будто «строит» (мысленно) этот предмет из ощущений как из кирпичиков в соответствии с тем, что созерцается. Что раньше – созерцание или построение? Если мы уже созерцаем предмет, то зачем его строить? С другой стороны, как мы можем его созерцать, если ощущения еще не соединены, предмет не «построен»?

Эту созидательную силу можно увидеть на математических объектах, хотя здесь нет ощущений как таковых и налицо лишь чистое созерцание. Речь идет о (мысленном, а затем и на бумаге) построении объекта. Странно, но мы его созерцаем как «данный» тогда, когда мы его созидаем, «строим». Одновременно мы получаем о нем знание. Кант говорит: «Мы не можем мыслить линию, не *проводя* её мысленно, не можем мыслить окружность, не *описывая* её, не можем представить себе три измерения пространства, не *проводя* из одной точки трех перпендикулярных друг другу линий...»<sup>1</sup>.

В данном случае мы получаем знание (т. е. мыслим) о линии и т. д., когда мы её описываем, т. е. строим. Понятие соответствует предмету, который нам дан в созерцании, но он дан тогда, когда он строится.

Но, может быть, такая «данность» относится только к математическим объектам, по отношению к которым и ощущений-то нет? Может быть, нематематические предметы «даны» нам через ощущения и там нет никакого объединения (=построения)? Дальнейшее рассмотрение убеждает в том, что созидательная сила относится ко всем предметам. Так, «понятие о собаке означает правило, согласно которому моя способность воображения может нарисовать облик четвероногого животного в самом общем виде...»<sup>2</sup>. И «если я, например, превращаю... эмпирическое созерцание какого-нибудь дома в восприятие, то... я как бы *рисую* очертания дома сообразно этому синтетическому единству многообразного в пространстве»<sup>3</sup>.

Мы видим, что каждый раз знание возникает тогда, когда мы *строим* предмет, но тогда же возникает у нас не только знание, но и созерцание. Мы созерцаем предмет, когда строим его. Опять-таки: может быть, мы сначала созерцаем, а потом уже строим? Однако зачем нам строить предмет, если он уже дан и может созерцаться? Создается впечатление, что предмет дается только посредством созидания, без него он не дан. И еще одно: он дан в чувственности, но создается продуктивным воображением, а оно принадлежит

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2. Ч. I. М., 2006. С. 229.

<sup>2</sup> Там же. С. 259.

<sup>3</sup> Там же. С. 239 (курсив мой. – Т.Д.).

рассудку, хотя и не совсем законно. Ведь дело в том, что к рассудку относятся не только понятия и категории, но и эта самая продуктивная способность воображения, которая, как синтез, по определению Канта, слепа: «... именно синтез есть то, что, собственно, из элементов составляет познания и объединяет их в определенное содержание... Синтез вообще, как мы увидим далее, есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой функции души...»<sup>4</sup>. А рассудок не может быть слепым – это чувственность слепа. Кант пытается прояснить вопрос и говорит о том, что такое синтетическое созидающее действие есть первое действие рассудка на чувственность и основание всех других воздействий его.

Из этого можно сделать вывод: действует, созидает предмет рассудок (продуктивная сила воображения); но рассудок занят в данном случае не совсем своим делом, т. к. синтезирует (создает) предмет чувственности: «... связь (conjunction) многообразного вообще никогда не может войти в нас через чувства и, следовательно, не может также содержаться в чистой форме чувственного созерцания. Ибо она есть акт спонтанности способности представления, а так как эту способность в отличие от чувственности надо называть рассудком, то всякая связь – сознаем ли мы её или нет, будет ли она связью многообразного в созерцании или в различных понятиях и будет ли созерцание чувственным или нечувственным – есть действие рассудка, которое мы обозначаем общим названием *синтеза*, чтобы этим также отметить, что мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами?»<sup>5</sup> Сначала предмет создается, а потом уже может созерцаться как данный: созерцается, когда дан, а дан, когда создан?

Итак, с данностью дело обстоит не так просто. Исходя из этого, и Фихте впоследствии, и представители Марбургской школы сделали вывод о том, что никакой «данности» нет, её заменяет «заданность» или же, как у Фихте, практическое деяние. Но у Канта есть именно «данность», и мы видим, что эта «данность» наполовину «созданность». Как нам кажется, принцип созидания объекта познания (Кант его позже назовет «конструированием») – результат восприятия действия, совершаемого ученым-экспериментатором. В эксперименте он совершает с предметом различные действия, изменяет его; эти изменения происходят по определенному мысленному плану, когда предмет как бы мысленно конструируется, строится (так, как мы строили прямую линию).

Пока речь шла о конструировании, воссоздании единичных предметов. Но у Канта речь идет и о более сложном конструировании. Однако прежде, чем перейти к нему, следовало бы остановиться на самом эксперименте как действии.

Эксперимент в качестве существенного признака новой науки появляется вместе с её становлением. Во всех уголках Европы ученые начинают ставить эксперименты. Надо заметить, что в ходе эксперимента устанавливается не только связь субъекта с объектом, но и особая связь субъектов-экспериментаторов. Так же, как человек не может существовать вне общества, ученый не может экспериментировать «в одиночку», не сообщая о результатах своих экспериментов другим исследователям. Сообщения и обсуждения проводятся на заседаниях (созданных в конце XVII в.) академий наук, а также в письмах. Переписка начинается в первые десятилетия XVII в. в невидимом колледже («*La République des Lettres*»). Она продолжается и далее; возникает письмо особого типа, можно назвать его «ученым письмом»,

<sup>4</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 171.

<sup>5</sup> Там же. С. 201.

где пишут не только о житейской ситуации, но описывают эксперименты, их результаты и связанные с ними проблемы. При этом оказывается, что в ученых письмах с предметом происходят такие волшебные превращения, которых не было бы без этого письма. Ведь когда один ученый описывает другому, что он сделал, сообщение начинает приобретать другой характер. Так, автор не может рассчитывать на живое восприятие, ему требуется воображение адресата. Далее словесное описание начинает сопровождаться рисунками, графиками, чертежами, схемами, т. е. слово постепенно заменяется графическим, геометрическим изображением. И, наконец, самое важное: при описании реальный описываемый предмет превращается в объект идеальный, идеализованный, который не совпадает – и в принципе не может совпасть – с предметом реальным (превращение, например, предмета в точку, а пространства в пустоту). Самое трудное состоит в том, чтобы объяснить, почему графики, начертанные на бумаге, и расчеты, произведенные чисто математически, в конечном счете совпадают с реальной действительностью. Не могут совпасть – и всё же совпадают!

Так, расчет полета артиллерийского снаряда показывает, что он приземлится в точке В (если он отправлен из точки А с определенной скоростью) – и он попадает именно туда (с учетом, конечно, опять-таки мысленных корректировок). Выходит, что эксперимент, проделанный в уме, мысленный эксперимент с идеальным объектом в конечном счете описывает поведение реального предмета. Почему это так? Да потому что мысленный и реальный эксперимент – две стороны экспериментирования, и один невозможен без другого. В мысленном эксперименте реальные свойства реальных предметов экстраполируются на бесконечность (удалите из тел протяженность, форму и вес, и они превратятся в математические точки; удалите из пространства все, что препятствует движению, в том числе воздух, – и оно превратится в пустоту). Реальный же эксперимент – это проекция характеристик бесконечности, т. е. всеобщности на конечный объект.

Эксперимент вообще – детище науки нового времени; мысленный эксперимент – продукт такого феномена, как ученое письмо.

Переписка в середине XVII в. **очень оживленна**; переписываются Спиноза и Лейбниц, Паскаль и Ферма, Арно и Вольф и многие другие. Возникают даже своеобразные «центры» переписки: М.Мерсенн во Франции и Г.Ольденбург в Англии. Вместе с письмами развивается и мысленный эксперимент. Без письма не развился бы мысленный эксперимент, а без него был бы невозможен эксперимент реальный.

И если теперь поставить вопрос, какой из них был раньше, то мы должны ответить, что они шли и идут параллельно. Тот, кто принимает за исходный реальный эксперимент, считает себя материалистом (например, К.Маркс, у которого эксперимент в целом, и прежде всего реальный, становится частью целостной практической человеческой деятельности). Тот же, кто выбирает мысленный эксперимент (Кант, например), считает себя идеалистом, и у него единичный предмет интерпретируется в свете всеобщего идеального объекта. Нам кажется, что именно в эксперименте, точнее – в мысленном эксперименте скрыта тайна априоризма Канта. Для доказательства этого надо осмыслить понятие схемы.

Уже говорилось о том, что «данный» предмет возникает для нас как данный в процессе мысленного, а затем и реального построения. Но оказывается, сконструировать можно... сам способ конструирования. Это возникает тогда, когда мы, например, представляем такое странное число, как число

вообще. В данном случае мы не можем представить образ этого числа (как, например, числа 3 или 5); мы должны сосредоточиться на таком действии, как постепенное прибавление единицы к единице, затем ещё единицы и т. д. Собственно, так получается не число вообще (его нельзя представить), а представление о *способе получения* такого непредставимого предмета, или о методе, как говорит Кант. Его он и называет «схемой».

Прошлые и современные критики темы продуктивного воображения относятся к понятию «схемы» весьма скептически. А между тем в ней, как нам кажется, скрыты «тайна и исток» априоризма Канта: «Если же я мыслю только число вообще, будет ли это пять или сто, то такое мышление есть, скорее, представление о методе, каким представляют в одном образе множество (например, тысячу) сообразно некоторому понятию, чем сам этот образ, который (в последнем случае) [когда я мыслю тысячу], я вряд ли могу обозреть и сравнить с понятием. Это представление о *всеобщем* способе, каким способность воображения доставляет понятию его образ, я называю схемой (для) этого понятия»<sup>6</sup>. По Канту, образ есть продукт эмпирической способности воображения, а схема чувственных понятий (как фигур в пространстве) есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения а priori. И дальше Кант разъясняет: «В действительности в основе наших чистых чувственных понятий лежат не образы предметов, а схемы. Понятию о треугольнике не соответствовал бы никакой образ треугольника. В самом деле, образ всегда ограничивался бы только частью объема этого понятия и никогда не достиг бы всеобщности понятия, благодаря которой понятие приложимо ко всем треугольникам – прямоугольным, остроугольным и т. п. Схема треугольника не может существовать нигде, кроме как в мысли, и означает правило синтеза воображения в отношении чистых фигур в пространстве»<sup>7</sup>.

О чем во всех этих высказываниях идет речь? Речь идет о всеобщем способе построения объекта, или лучше – о способе построения *всеобщего* объекта. Но что такое всеобщий объект? В действительности это тот способ, которым мы *мысленно* строим предмет, независимо от его особенных характеристик; например, зная, что в треугольнике три стороны и три угла, и независимо от того, острые они или тупые, мы имеем в виду только эти два признака – углы и стороны – и соединяем их мысленно. Если бы мы представили какой-либо конкретный образ, он был бы ограничен частью объема; чтобы относиться абсолютно ко всем треугольникам, мы должны просто описывать способ соединения трех углов тремя сторонами. В данном случае мы воспроизводим свой способ воспроизведения – и это не образ, а *действие* (конструирование).

Оказывается, что способ действия (метод) мы можем воспроизводить не только по отношению к математическим объектам, а по отношению... ко всяким предметам. Так, я мысленно воспроизвожу – по самым существенным точкам, т. е. *схематично*, – дом, безразлично, с соломенной он крышей или с черепичной, двухэтажный или одноэтажный и т. д.; как всеобщий он выступит только в том случае, если я мысленно возвожу его в качестве убежища от непогоды. А схематичность означает здесь как раз то, что я возвожу крышу, стены, окна, дверь – безразлично какие. Схематизм означает схематичное воспроизведение по самым существенным точкам нашего способа его построения. Дело, таким образом, касается не только предмета, но *способа воссоздания* в схематичной форме этого предмета. Именно здесь, в способности мышления кон-

<sup>6</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 259 (курсив мой. – Т.Д.).

<sup>7</sup> Там же. С. 259.

струировать сам способ конструирования таится разгадка а priori. Ведь а priori есть всеобщее и необходимое, т. е. внеопытное знание, а знание мы получаем тогда, когда строим предмет. Но если говорится о всеобщем предмете, то это не что иное, как построение самого способа построения, и оно не может быть никаким иным, кроме как мысленным построением.

Мысленный эксперимент, мысленное построение и выступает для Канта как не вытекающее из эмпирии и потому всеобщее действие. Мышление становится демиургом действительности, а человек – активно действующим существом. Тайна а priori открыта в способе (мысленном) деятельности, в схематичном мысленном действии, в схеме.

Хотя Кант исходил как будто из реальных экспериментов – во всяком случае всё «Предисловие ко 2-му изданию» посвящено именно им, в сущности, его гораздо больше интересовал мысленный эксперимент, который он считал действием, составляющим сущность мышления. Как раз потому, что реальный эксперимент в его связи с мысленным скрывается как бы в туманной дали, Кант считает, что тайну схемы нам никогда не удастся выманить у природы и разгадать. Действительно, без учета мысленного превращения предмета в соответствии с его реальным изменением первое предстает как загадочная и совершенно не связанная с эмпирией способность мышления давать знание во всеобщей форме. На самом деле это, действительно, способность мышления, но связанная с реальными действиями.

Здесь надо отметить, что сам Кант нередко называет этот всеобщий способ конструированием. Когда он отличает философское познание от познания математического, особенно в разделе «Трансцендентальное учение о методе», он пишет о том, что «для конструирования понятия требуется не *эмпирическое* созерцание, которое, стало быть, как созерцание есть *единичный* объект, но тем не менее, будучи конструированием понятия (общего представления), должно выразить в представлении всеобщезначимость для всех возможных созерцаний, подходящих под одно и то же понятие»<sup>8</sup>. Речь идёт о конструировании треугольника, но в такой же степени можно отнести это объяснение, как мы пытались показать выше, к конструированию понятий дома, собаки и т. д. Иными словами, конструирование как мысленное построение предмета во всеобщей форме есть основа для получения знания о всех предметах данного класса.

За последние два десятилетия к такому пониманию достаточно близко подошли некоторые зарубежные авторы, хотя их подход всё же отличен от нашего. В философии Канта выделяются репрезентативные и конструктивные способы исследования; под репрезентативным понимается представление предмета знания через что-то другое, например, вещи самой по себе через явление. Конструктивный же способ признаётся конструированием (построением) предмета познания. Последний подход считается более плодотворным, т. к. он включает в процесс познания активность субъекта. Так, известный американский философ Т.Рокмор в своей книге «Кант и идеализм» говорит о том, что влияние Канта на дискуссии о репрезентационализме и конструктивизме неоспоримо; ему принадлежит заслуга разработки соответствующей тематики. Он утверждает, далее, что, хотя сам Кант никогда не употреблял термина «конструктивизм» (мы показали, что термин «конструирование» он употреблял. – *Т.Д.*), фактически эта концепция присутствует и даже становится более сильной, чем репрезентационализм в «Критике чистого разума». Под конструкционизмом Рокмор имеет в виду взгляд, который известен

<sup>8</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 905–906.

как «коперниканский переворот», то есть процесс соотношения не знаний с предметами, а предметов (явлений) со знаниями: «Этот переворот связан с перенесением в метафизику научных моделей»<sup>9</sup>. «Конструирование – это признание, что необходимые условия знания сводятся к тому, что познающий субъект создаёт объект его познания как необходимое условие знания»<sup>10</sup>. Это означает, что «мы познаём в предметах то, что сами сконструировали»<sup>11</sup>.

Объяснение Т.Рокмора близки нашим объяснениям. Другие авторы, например, немецкий философ и психолог Э. фон Глазерсфельд также полагает, что знание в системе Канта строится на основе конструирования, но это мнение укрепляет позиции агностицизма и скептицизма: «Тот мир, который мы конструируем, по Канту, не соответствует вне нас существующему миру»<sup>12</sup>.

На фоне упомянутых точек зрения выделяется мнение российского философа В.А.Лекторского о конструировании как об «идеальном эксперименте», который полагает, что «конструирование предметов познания, в том числе и у Канта, это установка, типичная для Нового времени и обусловлена господствующим положением науки в системе духовного производства этой эпохи»<sup>13</sup>.

Наше объяснение отличается от всех приведённых тем, что конструирование, за которым, на наш взгляд, скрывается мысленный эксперимент, признаётся духовно-практическим действием, на основе которого формируется знание.

Имеет смысл затронуть ещё один вид человеческой деятельности, который Кант признает, правда, косвенно, в связи с существованием вещи самой по себе. Можно рассматривать последнюю, как её и рассматривает большинство исследователей, как нечто непознаваемое. Поскольку она выходит за границы знания, постольку она – непознаваема. Но возможно ещё одно толкование. Вещь сама по себе оказывается предметом не познания, а совсем иного, нетеоретического отношения к ней. Приведем слова самого Канта: «И вот после того, как спекулятивному разуму отказано в каком бы то ни было продвижении вперед в этой области сверхчувственного (вещи самой по себе. – Т.Д.), в нашем распоряжении всё ещё остаётся попытка установить, не может ли этот разум в своем практическом применении найти данные для определения трансцендентного понятия разума – понятия безусловного и, сообразно с устремлением метафизики, именно таким образом выйти за пределы всякого возможного опыта посредством наших, но уже лишь *практически* возможных познаний a priori»<sup>14</sup>.

Известно, что сфера практического у Канта – это область нравственного. Но не только. Во второй «Критике» есть ещё понятие технически-практического, под которым имеется в виду всякое умение (делать руками какие-либо вещи). Оказывается, далее, Кант задумывается над тем, нельзя ли приписать трансцендентным понятиям объективную значимость. Причем, поскольку речь идёт о выходящих за пределы опыта предметах, думает он об объективности в собственном смысле слова, что подтверждается его словами: «Но для того, чтобы приписать такому понятию *объективную значимость* (реальную возможность, тогда как первая возможность была только

<sup>9</sup> *Rockmore T.* Kant and Idealism. Yale Univ. Press, 2007. P. 9.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ibid. P. 201.

<sup>12</sup> *Glaserfeld E. von.* Einführung in den radikalen Konstruktivismus. München, 1998. S. 196.

<sup>13</sup> *Лекторский В.А.* Кант и философия Запада // Иммануил Кант. Наследие и проект. М., 2007. С. 430.

<sup>14</sup> *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2. Ч. I. М., 2006. С. 23 (курсив мой. – Т.Д.).

логической), требуется нечто большее. Однако это большее не обязательно искать в теоретическом познании, оно может быть заключено также в практических источниках познания»<sup>15</sup>.

Как видим, Кант признает по отношению к вещам самим по себе не теоретическое, а определенное практическое отношение. Отрицание познавательного отношения в данном случае означает утверждение иного отношения, причем сам Кант указывает на то, что это отношение может быть практическим. Но в чем оно состоит? Одно из объяснений заключается в том, что познанию можно противопоставить *понимание*, когда свойства предмета не включаются в мышление, а противостоят мыслящему субъекту как принадлежащие самостоятельному, автономно от познания существующему объекту. Тогда приходится признать: субъект *со-существует* рядом с таким объектом. Разум в этом случае оказывается не разумом познания, а разумом понимания, это не одно и то же, т. к. понимание включает в себя не-понимание, учитывая тот факт, что предмет не погружается целиком в мышление, а сохраняет свою отстраненность от познающего субъекта. Остается в нем что-то непонятное (не входящее в понятие). Кант признает это, утверждая в то же время, что познание формируется в установке на это непонятное (вещь саму по себе): мы формируем знание не в соотношении с вещами, поскольку мы их знаем, а с вещами, поскольку мы их не знаем.

Можно предположить, что с предметом, не включенным в познание, познающий субъект связан не одним свойством – мышлением, а всем своим бытием. Человеческое же бытие состоит из теоретического, нравственного, эстетического и других подходов к миру. Совокупность всех этих подходов и можно считать практическим отношением. Подобное толкование, конечно, находится на границе «Критики чистого разума», но вполне допустимо. И если предмет возможного опыта понимается как преломление объекта через призму духовно-практического деяния (мысленного эксперимента) и мышления, то вещь сама по себе должна пониматься как предмет возможного целостного практического отношения человека к автономному объекту. Теория у Канта становится оборотной стороной практики в широком смысле слова.

Так понимание человека как активно действующего существа, а с другой стороны, осмысление эксперимента и конструирования в познании сливаются в одной точке, обуславливая существенные ходы и понятия «Критики чистого разума».

Принцип конструирования как основу получения знания воспринимает от Канта Фихте, подхватывающий эстафету наукоучения.

### Наукоучение Фихте. Его проблемы и задачи

Фихте был следующим за Кантом немецким мыслителем, обратившим внимание на то, что материалом для философских размышлений служит наука. Для него наука, как и для Канта, – образец теоретического мышления и образец мышления вообще. Только проанализировав, как развивается наука, можно объяснить, какими закономерностями обладает мышление, сознание. Фихте сразу же объявляет свою философию «наукой о науке», «наукоучением», придавая ей, следовательно, более высокий статус, чем сама наука. Именно наукоучение даёт наукам (науке вообще) обоснование, объясняет, как она движется, с чего начинается, чем укрепляется. Кроме фи-

<sup>15</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 29.

лософского обоснования, по Фихте, здесь не может быть никакого другого; оно исчерпывает всё человеческое знание и определяет всё, что человек может знать не только на теперешней стадии своего существования, но и на всех последующих ступенях. Тем самым он возводит свое учение в ранг вечного, и это, к сожалению, достаточно распространенное мнение о своей системе многих философов.

Кантом были выделены начала, источники научного и вообще всякого знания – созерцания и понятия, чувственность и рассудок. Фихте не принимает выделенных Кантом начал; в то же время он не может исходить из оснований, которые дает формальная логика, т. к. она, как показал уже Кант, берет свое содержание откуда-то извне, а требуется, чтобы речь шла о самом содержании. Оно отыскивается Фихте не в понятии и не в чувственности, а в интеллектуальном созерцании; с ним тесно связано сознание познающего субъекта, Я, точнее – самосознание. Обоснование первоначала, самого первоначального основоположения у Фихте ведется несколькими путями, чтобы показать, что они все ведут к одной цели.

Исходным для него становится действие Я абсолютного – присущее трансцендентальному субъекту; к признанию этого его привело убеждение в творческой силе человеческого духа, а также уверенность в том, что именно человек служит причиной всех изменений, происходящих в природе (как он выскажется в работе «О достоинстве человека»). Толчком к действию становится желание человека создавать новое, сначала, конечно, духовно, а затем и реально. Эта мысль прослеживается во многих сочинениях Фихте, в том числе в «Лекциях к немецкой нации», где утверждается, что каждый человек обладает собственными способностью и стремлением к творчеству, именно это позволяет воспитывать молодое поколение без всякого насилия. Все это побуждает Фихте искать такое основоположение, которое постепенно привело бы к признанию действия главной особенностью духа.

Зададимся вопросом: как открыть основание любой науки? Раз речь идет о научном мышлении, то как отыскать основу мышления вообще? Вероятно, с ней должен быть связан мыслящий субъект; но в какой форме представить такое свойство мыслящего субъекта, чтобы оно действительно было основой, основоположением? И Фихте предлагает путь от эмпирии к чистому мышлению. Эмпирические факты понятны всем; если мы возьмем, например, положение  $A=A$ , то оно считается бесспорным. При этом важный момент заключается в том, что здесь утверждается связь  $A$  и  $A$ , которая безусловна без всякого дальнейшего обоснования. Эту связь можно обозначить через  $X$ . Но судит об этой связи и о том, что она дана через наличие  $A$ , – сам познающий субъект. Из этого Фихте делает вывод: «Таким образом Я через посредство  $X$  полагает следующее: *A есть в наличности для судящего Я безусловно и исключительно в силу его положенности в Я вообще*, т. е. им полагается, что в Я – будет ли оно преимущественно полагающим, или судящим, или ещё каким – есть нечто, что равно себе всегда, что всегда остаётся одним и тем же. И безусловно полагемое  $X$  можно выразить также следующим образом:  $Я=Я$ ; Я есмь Я»<sup>16</sup>. Далее, по Фихте, следует вывод: Я есть Я, Я существует. И, по его мнению, именно это положение полагается первым безусловно. В отличие от  $A=A$   $Я=Я$  имеет безусловное значение, поскольку именно познающий, мыслящий субъект мыслит и саму связь  $X$ , и  $A=A$ , в котором эта связь утверждается. Так мы приходим к утверждению субъекта, Я. Связь утверждается в Я, и Я также должно утверждаться. Но как Я существует?

<sup>16</sup> Фихте И.Г. Основа общего наукоучения // Фихте И.Г. Соч.: В 2 т. Т. 1. СПб., 1993. С. 76–77.

Дальше следует тот вывод, который, по мнению Фихте, не высказывал никто до него, и это так и есть: Я не просто существует в виде наличного бытия; для того, чтобы оно могло существовать и судить, надо, чтобы оно полагало свое собственное существование.

Фихте повторяет:  $A=A$  – это суждение, а суждение представляет собой некоторое *действие* человеческого духа. В основании же этого действия лежит X, связанный с «Я есмь». Теперь Фихте делает не совсем, на наш взгляд, доказательный вывод: следовательно, Я полагает само себя, и оно есть только благодаря этому самополаганию, т. е. деянию. Не совсем доказательно – потому, что Я может существовать изначально, не полагая самого себя, а только полагая нечто другое. Во всяком случае, у Канта было именно так.

По-видимому, к такому неочевидному выводу Фихте подталкивает изначальное убеждение в действенном характере человеческого духа – деяние есть его сущность, все возникает посредством деяния. И как раз исходя из этой философской предпосылки он выводит следствие: «То бытие, (сущность) чего состоит единственно в том, что оно полагает себя самого, как сущее, есть Я, как абсолютный субъект. Поскольку оно полагает себя, оно есть, и поскольку оно есть, оно полагает себя»<sup>17</sup>. На этом основании Фихте вводит понятие *дела–действия* – *Tathandlung*: Я совершает действие, оборачивающееся делом по созданию самого себя. Надо сказать, что к утверждению деятельности и самодеятельности в качестве первого основоположения всякого знания основателя наукоучения подталкивает также усмотрение в науке такого акта, как конструирование. Здесь Фихте идет вслед за Кантом, будучи убежден полностью (а не наполовину, как Кант), в том, что научный объект существует только тогда, когда он конструируется. Предвосхищая доказательства представителей Марбургской школы, философ уверяет: предмет мы имеем только тогда, когда создаем, конструируем его, хотя можем этого не осознавать. Кант обвиняется как раз в том, что для него предмет в такой же мере дается, в какой воссоздается. Фихте же считает, что предмет всегда воссоздается и без этого не существует для нас. Воссоздается предмет и в науке. Вследствие этого, согласно Фихте, не имеет смысла говорить о какой-то вещи самой по себе – предмет познания создается мышлением, для мышления и в мысленной же сфере, хотя затем выносится из неё в сферу чистого созерцания. То же относится и к самому создающему субъекту – он тоже создается, причем как создающий.

По этой же причине разум сначала выступает в своей практической, а затем в теоретической ипостаси; он вначале действует, а потом познает. В этом пункте Кант, по мнению Фихте, также был непоследователен. Ориентируясь на науку, Фихте утверждает, что ученый начинает вовсе не с ощущений – ощущения в системе Фихте появятся позже, как факты сознания – а с собственных конструкций, при сопоставлении их с предшествующими конструкциями более ранних мыслителей; и научная мысль движется вперед не под воздействием ощущений, а под влиянием собственной потребности создавать новое.

Наука – это потребность познавать новое; новое – результат желания субъекта создавать новые объекты, а в основе этого лежит потребность чистого действия по созданию абсолютного Я.

Немецкий философ категорически отрицает предположение о том, что, возможно, Я все же существует раньше своего действия: «Я возникает первоначально для самого себя впервые лишь через этот акт и только через него, через действия на само действие, каковому определенному

<sup>17</sup> Фихте И.Г. Основа общего наукоучения. С. 79–80.

действию не предшествует никакого действия вообще»<sup>18</sup>. Этот тезис никак не доказывается, если не считать доказательством то, что таково оригинальное убеждение философа и что, по его собственным словам, оно не может быть доказано, поскольку основывается не на понятиях, а на интеллектуальном созерцании (интуиции). Постижение его в понятиях становится возможным лишь через противопоставление Я некоего не-Я и через определение Я в этой связи. Но это уже не первоначальный акт действия. Что же касается первоначального, то он – созерцание, или интуиция.

Описание и объяснение первоначального акта действия на себя дается множество раз и во многих произведениях, каждый раз подчеркивается, что доказать его нельзя. «Это требуемое от философа созерцание самого себя при выполнении акта, благодаря которому у него возникает Я, я называю *интеллектуальным созерцанием (intellektuelle Anschauung)*. Оно есть непосредственное сознание, что я действую, и того, что я совершаю; оно есть то, чем я нечто познаю, ибо это нечто произвожу. Что такая способность интеллектуального созерцания имеется, этого нельзя доказать посредством понятий, как нельзя вывести из понятий и того, что она такое. Каждый должен найти её непосредственно в самом себе, или же он не сможет познать её никогда»<sup>19</sup>. Почему же Фихте отрицает возможность доказательства?

Причина этого в том, что в ряде случаев Фихте сводит мышление к дедуктивным выводам всех следствий из имеющихся оснований, и в этом, несомненно, прослеживается влияние понимания мышления в науке; так выражается влияние логики науки на философскую логику. Дело в том, что основания в науке со времён Ньютона, как известно, считаются бесспорными началами, недоказуемыми аксиомами, о них не имеет смысла спорить, но раньше, в 40–60-е гг. XVII в. они вызывали большие споры. Нельзя ли все же обосновать фихтевское основоположение? Согласно самому Фихте, нам дается только то, что мы сами создали; разум – прежде всего практический разум, и любой предмет познания появляется благодаря его действию, действованию. Но для того, чтобы это стало возможным, надо создать, сконструировать сам созидающий разум, надо помыслить о нем (мышление и есть действование – здесь Фихте отходит от прежнего понимания мышления). Это и можно было бы считать доказательством.

Но создатель наукоучения часто рассуждает и в рамках логики науки, поэтому для него начало, первое основоположение недоказуемо, следовательно, его нельзя обосновать в понятиях. Тогда остается только интуиция. «Наукоучение как мы только что видели, исходит из интеллектуального созерцания – из созерцания абсолютной самодеятельности Я»<sup>20</sup>. В связи с этим Фихте вновь останавливается на критике Кантом интеллектуального созерцания, доказывая, что его, фихтевская, философская система совершенно новая, а вовсе не продолжение кантовской.

Отрицая вещь саму по себе, Фихте откровенно подчёркивает, что его система – идеалистическая. Если под бытием, говорит он, в том числе под бытием Я, имеется в виду не чисто *идеальное*, а некое *реальное бытие*, то это «совершенно новое и неслыханное утверждение»<sup>21</sup>.

Когда же его упрекают в наделении Я произвольной деятельностью, которая вследствие этого не может быть объективной, он совершенно правомерно, с точки зрения идеалиста, указывает на нравственное учение, упрекая

<sup>18</sup> Фихте И.Г. Второе введение в наукоучение // Фихте И.Г. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 485.

<sup>19</sup> Там же. С. 489.

<sup>20</sup> Там же. С. 497.

<sup>21</sup> Там же. С. 522.

Канта за то, что, отрицая его, фихтевское, отношение к основоположению, признает интуицию и свободу в отношении к нравственному закону. Фихте пишет: первое основоположение «достигается исключительно указанием нравственного закона в нас, согласно которому Я представляется как нечто возвышающееся над всеми производимыми им видоизменениями, согласно которому ему приписывается абсолютное, только в нем и решительно ни в чем другом не обоснованное действие, и оно характеризуется поэтому как нечто абсолютно деятельное. В сознании этого закона, которое, без всякого сомнения, не выведено из чего-либо другого, а есть непосредственное сознание, обосновано созерцание самодеятельности и свободы; Я дан себе через самого себя как нечто, что должно быть деятельно некоторым определенным образом, поэтому Я дан себе через самого себя как деятельный вообще; я ношу жизнь в самом себе и черпаю из самого себя»<sup>22</sup>. П.Бауманс пишет по этому поводу о том, что «различие между Кантом и Фихте фактически можно свести к противоположности “трансцендентального” и “практического” идеалиста. Эти виды идеализма, по мнению Бауманса, существенно отличаются друг от друга тем, что кантовский идеализм представляет собой осмысление теории (теорию теории), а фихтевский – осмысление морали (теорию моральной практики)»<sup>23</sup>.

Становится теперь ясно, что для Фихте исходным все же является Я, в той мере, в какой в нем воплощается нравственный закон, требующий деятельности и данный свыше. Становится также ясно, что Фихте, действительно, философ действия и свободы. Можно было бы завершить рассмотрение основы наукоучения словами самого Фихте: «Интеллектуальное созерцание есть единственно прочная точка зрения для всякой философии. Исходя из неё и только исходя из неё, можно объяснить все, что происходит в сознании. Без самосознания нет вообще никакого сознания; самосознание же возможно лишь в указанном виде: я только деятелен»<sup>24</sup>.

Обоснование второго и третьего основоположения совершается на базе первого и также в полном соответствии с экспериментальным характером науки: возникшее благодаря самополаганию Я должно сконструировать свой объект, поскольку ниоткуда извне он не получен. Кроме того, являясь субъектом, Я должно иметь объект, без которого оно – не субъект. Я и производит объект, не-Я, лишая себя некоторой доли присущей ему активности. Теперь, во взаимоотношениях Я и не-Я появляется мышление со своими понятиями, категориями, синтетами. Имеет значение то, что Фихте не просто вводит категории, а постепенно выводит их из синтеза Я и не-Я: первый их синтез дает категорию противоположности, второй – взаимодействия, третий – причинности, четвертый – субстанции. Правда, некоторое недоумение вызывает утверждение того, что «понятие или мышление о Я состоит в действовании самого Я на себя; и наоборот, подобное действие на самого себя дает мышление о Я и не дает абсолютно никакого другого мышления»<sup>25</sup>. Ведь раньше такое действие признавалось постижимым только в созерцании. Скорее всего, мышление формируется на основе созерцания.

Интересным становится теперь толкование наукоучения, представленного в работе «Ясное, как солнце, объяснение широкой публике подлинной сущности новейшей философии». Излагая свои взгляды в популярной форме, Фихте доказывает, что идеалист вовсе не отрицает объективную дей-

<sup>22</sup> Фихте И.Г. Второе введение в наукоучение. С. 492–493.

<sup>23</sup> Baumanns P. Fichtes Wissenschaftslehre. Bonn, 1974. S. 217.

<sup>24</sup> Фихте И.Г. Второе введение в наукоучение // Фихте И.Г. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 492–493.

<sup>25</sup> Фихте И.Г. Опыт нового изложения наукоучения // Фихте И.Г. Соч. В 2 т. Т. 1. С. 551.

ствительность; просто природный и научный виды действительности различны. Научная действительность возникает тогда, когда ученый её создает, конструирует, и больше никоим образом она не получается. Принцип конструирования занимает в системе наукоучения такое же важное место, как в «Критике чистого разума». Согласно наукоучителю (по Фихте, представителю новейшей философии), «существуют два рода действительности, которые оба одинаково действительны, но из которых одна действительность создает себя, вторую же приходится создавать тому, кому её существование нужно, и она совершенно не существует без того, чтобы быть им созданной»<sup>26</sup>. Та реальность первого рода, пусть даже она существует *в себе* (это намек на кантовскую вещь саму по себе), которая продолжает существовать без нашего участия и без отношения к нам, для нас не существует. Она начинает существовать *для нас* и как событие *нашей* жизни лишь тогда, когда мы обращаем на неё внимание, погружаем свою самость в неё. За этими словами скрывается следующее: реальность существует *для нас* в том случае, когда мы замечаем её, удерживаем её в своём сознании, т. е. как бы погружаем в неё свое Я. Без отношения к Я, к самосознанию она ничто.

Здесь же Фихте вновь разъясняет, что такое созерцание и связывает его с конструированием. В созерцании, пишет Фихте, я бы понимал и охватывал всю мою способность к конструированию сразу, с единого взгляда, через непосредственное сознание не этого определенного конструирования, но, безусловно, всякого моего конструирования вообще, и притом в качестве такового. «Созерцание было бы поэтому восприятием образа действий разума вообще, непосредственно само себя конструирующим как таковое и схваченным сразу единым взглядом и эта общезначимость для всех личностей также не возникла бы благодаря подведению многих под единство, а скорее, наоборот, благодаря выведению бесконечно различных личностей из единства того же разума. Можно уразуметь, как на этом созерцании, и только на нем, основывается непосредственная очевидность, необходимость и общезначимость как относительно всех, так и для всех, т. е. всякая научность»<sup>27</sup>.

И, наконец, Фихте вновь доказывает, что единственно реальным является деяние Я.

Итак, влияние науки на философию Фихте проявляется, прежде всего, в том, что экспериментальное конструирование, превращённое в деятельность Я, вместе с созерцанием принимается за основу познания. И даже более того – за принцип созидания самих объектов научной действительности, которые должны возникнуть прежде, чем они станут объектами познания. Выступив как наукоучение, т. е. как учение об основоположениях науки, её критериях и развитии, философия Фихте вместе с тем выходит за эти границы. Тогда практическая деятельность в собственном смысле, уже не как технически-практическое действие, а как преобразование реальной действительности – служит обоснованием бытия вообще. Разумеется, её импульсом является идеальное изменение мира, обусловленное категорическим императивом, т. е. принципом свободы. Но надо вспомнить, что и, по Марксу, «самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил её в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении работника, то есть идеально»<sup>28</sup>. В связи с

<sup>26</sup> Фихте И.Г. Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии // Фихте И.Г. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 585.

<sup>27</sup> Там же. С. 619.

<sup>28</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. М., 1955. С. 85.

этим надо сказать, что наибольшее влияние на формирование марксистской теории оказал именно Фихте, включая его убеждение в творческой сущности человека (вспомним его «Речи к немецкой нации»). Характеризуя значение деятельности для индивида и человеческого общества в целом, Т.Рокмор пишет о том, что индивид – «и агент, и продукт действия, и активность, и то, что активность создаёт. Но если Я, или личность, есть то, что она делает, и если благодаря активности она порождает продукт, с которым находится в отношениях тождества в фундаментальном смысле, то она развивается как личность благодаря своей активности, благодаря возможности взаимодействия со своим объектом... В марксовой концепции этот простой вывод подразумевается»<sup>29</sup>. «Для Фихте отныне такое Я однозначно становится фундаментом наукоучения, и его следует мыслить не только как “дело-действие”, но и как Я, порождающее посредством себя в практическом действии реальность», – читаем мы у Мадера<sup>30</sup>.

Таким образом, наукоучение Фихте перестаёт быть только наукоучением и превращается в своеобразное учение о человеке. «Отправляясь, как и Кант, от науки, Фихте, подобно Канту, приходит к человеку»<sup>31</sup>. Это путь всего немецкого классического идеализма, по которому пойдёт и Гегель.

### Гегель и новоевропейская наука

Так же, как Кант и Фихте, Гегель ориентирует свою философию на науку; она выступает и для него как образец теоретического мышления, как образец мышления вообще. И хотя вершиной развития Духа является не наука, а религия, искусство и философия, все же исходным и главным пунктом философствования для Гегеля, как и для Канта, оказывается рефлексия над наукой. Гегелевская логика вследствие этого в значительной мере формируется так же как логика науки, как наукоучение. Размышления по поводу науки служат для Гегеля дополнительным аргументом в пользу признания *понятия* сущностью всего существующего. Ведь каждая наука представляет собой систему понятий, в основе каждой лежит одно-единственное понятие, в результате собственного движения разворачивающееся в систему. «В созерцании или даже в представлении предмет есть ещё нечто *внешнее* и *чуждое*. *В-себе-и-для-себя бытие*, которым он обладает в процессе созерцания и представления, превращается через постижение в *положенность*; Я проникает его *мысленно*. Но лишь таков, каков предмет в мышлении, таков он *в себе* и *для себя*; каков он в созерцании или в представлении, он есть *явление...*»<sup>32</sup>. Как будто Гегель совершенно прав: в любом понятии выражается суть вещи; то, что книга – это предмет для чтения, выражено в самом понятии «книга»; если не иметь в виду это предметное содержание, слово «книга» становится пустым звуком.

Поставив понятие в центр духовной жизни и действительности вообще, Гегель полемизирует и с Кантом, и с Шеллингом. Для Канта главная мыслительная форма – это суждение; понятие служит только атрибутом суждения, знание же выражается суждением. Акцент на суждении был сделан Кантом в соответствии с задачами научного познания, согласно которым значение приобретает не само тело (сила), а взаимодействие тел (сил). Результат этого и

<sup>29</sup> Rockmore T. Fichte, Marx and the German Philosophical Tradition. L., 1980. P. 70.

<sup>30</sup> Mader J. Fichte, Feuerbach, Marx. Wien, 1968. S. 65.

<sup>31</sup> Baumanns P. J.G.Fichte. Bonn, 1990. S. 289.

<sup>32</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 3. М., 1972. С. 18.

дан в суждении. Гегель обращает внимание на другие моменты существования и развития науки. Надо найти суть вещи, надо показать, как абстрактное её выражение сменяется конкретным; надо, далее, представить это развитие как саморазвитие; надо связать начальный пункт науки с её системой. Ни суждение, ни умозаключение, по Гегелю, не способны к саморазвитию; они выражают лишь уровень достигнутого знания, не сущность вещи, а её отношение с другими вещами, а умозаключение позволяет только сделать все выводы из посылок. Для того же, чтобы объяснить саморазвитие, которое мы видим на примере науки, надо отправляться от сути вещей. Или, как пишет Гегель, когда мы хотим говорить о вещах, их природу или их сущность мы называем *понятием*, которое существует только для мышления; «*природа, особая сущность, истинно сохраняющаяся и субстанциальное* при всем многообразии и случайности явлений и преходящем проявлении, есть *понятие вещи, всеобщее в самой этой вещи*»<sup>33</sup>. Предметом логики в связи с этим становятся не суждения или умозаключения, а понятия вещей.

Всем известна критика Гегелем формальной логики, берущей свое содержание откуда-то извне, и критика здравого смысла, согласно которому истина основывается на чувственной реальности. Известны также постоянная полемика Гегеля с Кантом и присущая главным образом периоду «Феноменологии духа» критика Шеллинга. Последняя связана как раз с общественным признанием науки главной формой духовной человеческой деятельности. С точки зрения Шеллинга, истина открывается посредством вдохновения, озарения, и вследствие этого она предоставлена очень немногим, только тем, кто обладает таким даром. Для Гегеля наука – удел всех, кто хочет постичь её, потому что она дает всем желающим в руки способ своего постижения, постепенное восхождение от абстрактного к конкретному путём рационального мышления, свойственного всем людям. Изложение философии Шеллинга требует то, что «противно форме понятия», – пишет Гегель; абсолютное полагается здесь не постигать в понятиях, а чувствовать и созерцать; «прекрасное, священное, вечное, религия и любовь – вот приманка, которая требуется для того, чтобы возбудить желание попасться на удочку; не на понятие, а на экстаз, не на холодно развертывающуюся необходимость дела, а на бурное вдохновение должна-де опираться субстанция, чтобы все шире раскрывать своё богатство»<sup>34</sup>. Странники Шеллинга отрекающиеся от науки, намеренно чуждаются понятия, необходимости и рефлексии.

Гегель указывает на то, что теперь наступает новое время, и это действительно так, поскольку он имеет в виду победное шествие науки. Наука обладает общепонятностью; «лишь то, что вполне определено, есть в то же время экзотерическое, понятное и годное для того, чтобы быть изученным и стать достоянием каждого. «Рассудочная форма науки – это всем предоставленный и для всех одинаково проложенный путь к ней; и достигнуть при помощи рассудка разумного знания есть справедливое требование сознания, которое приступает к науке, ибо рассудок есть мышление, чистое “я” вообще; и рассудочное есть уже известное и общее для науки и ненаучного сознания, благодаря чему последнее в состоянии непосредственно приобщиться к науке»<sup>35</sup>.

Итак, благодаря тому, что наука – это система рациональных понятий, она доступна всем; философ, ориентирующийся на науку, ориентируется на массу людей, а не на немногих избранных. Вследствие этого философия, для

<sup>33</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 1. М., 1970. С. 87.

<sup>34</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М., 2000. С. 11.

<sup>35</sup> Там же. С. 13.

которой наука – образец, берет на себя «напряжение понятия». Это выражение означает: философия хочет обосновать и разъяснить смысл и удел самого понятия. Оно и объясняется – не просто как некая формальная, но пустая определенность мышления, не имеющая своего содержания, а как «собственная самость предмета»<sup>36</sup>.

Наряду с критикой Шеллинга, Гегель критикует и Канта в связи с тем, что у того рассудочные понятия превращаются в пустые (без содержания), чисто субъективные формы, из которых нельзя «выколупать» реальность. В системе Гегеля формы понятия наполнены содержанием, непрерывно обогащающимся в ходе развития. Философия даёт постигнутое в понятии усмотрение того, как обстоит дело с реальностью чувственного бытия и предпосылает рассудку (и понятию) ступени восприятия и созерцания постольку, поскольку они превращаются в его предпосылки. Гегель специально останавливается здесь на соотношении исторического и логического, опять-таки благодаря установке на науку. Точно так же, как в науке достигнутые ранее результаты становятся условием возникновения последующих и более глубоких знаний (войдя в них в виде моментов), так и в философии исторически предшествующее становится логически последующим. Созерцание или бытие есть первое, или условие для понятия, но на самом деле в понятии снимается их реальность и самостоятельность. Начинаем мы, конечно, с созерцания и восприятия, но затем приходим к истине, заключающейся в том, что каждый чувственный предмет должен соответствовать своему понятию и что, значит, в стремлении к понятию состоит цель существования чувственных предметов, что чувственность есть лишь условие и момент рассудочного понятия. Когда мышление усваивает какой-либо предмет, этот предмет, по словам Гегеля, претерпевает изменение, он превращается из чувственного в мыслимый. Но это «изменение не только ничего существующего в нем не изменяет, а, напротив, он *истинен* именно в своем понятии; в непосредственности, в которой он дан, он есть лишь *явление и случайность...*»<sup>37</sup>.

Познание для Гегеля всегда есть понятийное мышление. Вследствие этого и вначале, когда он говорил о бытии и сущности, имелось в виду *понятие* бытия и *понятие* сущности; понятие понятия означает уже *идею*, высшую ступень познания в чистой логической форме, дальнейшее представляет уже воплощение идеи в природу и прохождение пройденного пути ещё раз. Восхождение к идее не есть лишнее, т. к. на этом пути всеобщее (как понятие) из «в-себе» становится всеобщим «для-себя».

Вновь повторяет Гегель слова о том, что «предмет, каков он без мышления и без понятия есть некоторое представление или даже только название; лишь в определениях мышления и понятия он *есть* то, что он *есть*»<sup>38</sup>.

В отличие от рассудка, присоединяющийся к нему в науке разум видит понятие в качестве сути вещи, как развивающее само себя содержание. Так как наука доступна всем, Гегелю кажется необходимым подчеркнуть: индивид овладевает наукой, он может освоить её достижения, но для этого он должен пройти определенный путь, и наука предоставляет каждому индивиду «подпорки», помощь для этого.

Гегель открывает здесь один из основных законов образования: тот путь, который всеобщий дух, т. е. наука, проходит за долгий период времени, индивид пробегает за сокращенное время (точно так же, как человеческий зародыш проходит за сокращенное время путь, пройденный человечеством).

<sup>36</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 37.

<sup>37</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 3. С. 24.

<sup>38</sup> Там же. С. 298.

Так как субстанция индивида, т. к. даже мировой дух, пишет Гегель, имели терпение пройти эти формы за длительный период времени и взять на себя огромную работу в мировой истории, индивид не может, конечно, охватить свою субстанцию с меньшей затратой труда, но «вместе с тем у него затруднений меньше», поскольку путь уже пройден и «сглажен» в своих результатах. «Поэтому то, что в более ранние эпохи занимало зрелый дух мужей, низведено до познания, упражнений и даже игр мальчишеского возраста».

Великий философ не дает объяснения этому важному факту, он его просто констатирует, а между тем в объяснении скрыта одна из особенностей научного мышления: сглаживание пути, которым прошла наука, означает устранение её проблемности, сохранение достижений только в виде результатов, в виде «учебника». Особенно ясно это будет видно в период создания «Науки логики». В «Феноменологии» же, которая представляет собой как бы проект гегелевской системы, внимание уделяется установке философии на науку, развитию науки, построению философии как системы, движению к истине через противоречие, а также той критике Канта и Шеллинга, о которой уже шла речь.

Один из важнейших пунктов здесь – принцип саморазвития. Новшество, которое вводит Гегель, – превращение субстанции в субъект. Только благодаря этому можно говорить о самодвижении; духовное, составляющее суть всех вещей, развивается для того, чтобы предстать в своей конкретной полноте. Но тем самым оно из основы, из субстанции становится субъектом, а точнее – субстанцией-субъектом. Требуется «понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*... Живая субстанция, далее, есть бытие, которое поистине есть действительное бытие лишь постольку, поскольку она есть движение самоутверждения, или поскольку она есть опосредствование становления себя для себя иному»<sup>39</sup>. В этих словах уже выражено убеждение Гегеля в том, что истинное бытие – такое бытие, которое прошло длинный путь развития, изменило себя, превратилось в иное (поскольку кроме субстанции-субъекта ничего и нет), устранило это иное и вернулось к себе, но к себе обогащенному и вобравшему в себя все богатство предшествующих стадий.

Признание саморазвития согласуется со стремлением Гегеля построить философию как систему по примеру науки. Точно так же, как каждая наука разворачивает свое исходное понятие в систему понятий, выводя из него все последующие, так и философия начинает с понятия как такового, проводя его по длинному пути превращения в иное, его обогащения и расцвета, где истинное и ложное находятся в сложном взаимодействии моментов. Истина вообще представляет собой научную систему; так и философия – система. Тот интерес к системному принципу, который Гегель проявлял, начиная с 1801 г., находит в «Феноменологии» более полное обоснование. «Истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система её. Моим намерением было – способствовать приближению философии к форме науки – к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени *любви к знанию* и быть *действительным знанием*...»<sup>40</sup>. «Истинное есть целое. Но целое есть только сущность, завершающаяся через свое развитие. Об абсолютном можно сказать, что оно по существу есть *результат*, что оно лишь в *конце* есть то, что оно есть поистине; в том-то и состоит его природа, что оно есть действительное или становление самим собою для себя»<sup>41</sup>. Гегель осмысливает то, что в науке, действительно, совершается обогащение знания – от абстрактного к конкретному.

<sup>39</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М., 2000. С. 15–39.

<sup>40</sup> Там же. С. 10.

<sup>41</sup> Там же. С. 16.

Если мы теперь поставим вопрос о том, каким образом достигается целостность, или системность, в философии, то следует ответить, что она представляет собой совершающийся ход истории философии. Развертывание исходного понятия – просто понятия как такового – переход его в понятие более конкретное и в иное, осуществляется на пути движения философии, т. е. на конкретном материале истории философии. Гегель воспроизводит в сжатом и логически очищенном виде историю философии в её реальном и лично воплощенном движении. Как пишет известный российский философ В.С.Библер, «...история философии в её реальном движении и переходах воспроизводит – в контексте человеческой истории, со всеми отвлекающими случайностями и «ненужными» деталями – *изначальный*, логически чистый и истинно творящий процесс восхождения (самопознания) духа, от понятия бытия до идеи понятия...»<sup>42</sup>. Это означает, что каждая отдельная категория или понятие гегелевской логики имеет в истории философии свою нишу, именно в ней она развивается, подготавливая переход к более богатой категории. Собственно говоря, осмысление историко-философского процесса позволило Гегелю, благодаря его философской проницательности, выделить характеризующую именно данный этап категорию и понять её как центр тогдашнего философского мира. Так, например, понятию «бытия» соответствует система Парменида; понятию «становления» – учение Гераклита и т. д. Тогда и оказывается, что философия есть история философии, а история философии – философия.

По достигнутым результатам видно, что логика Гегеля есть *наукоучение*, т. е. она строится в установке на науку. Философия содержит в себе учение о началах и принципах научно-теоретического познания, о началах и основаниях науки, о месте в ней категорий; но она выходит, конечно, за пределы науки и её методов, в сферу оснований и начал бытия и мышления вообще. Особенно знаменательно то, что гегелевская логика строится по принципу теории науки, сокращая (спрямая) ход своей истории и вовлекая предшествующие результаты как «низшее», как «снятое» в орбиту движения «высшего». Логика становится своего рода «учебником» философии, где сконцентрированы итоги философского развития, подобно научным учебникам. Правда, с оговоркой, которая становится существенной: развитие философии совершает сознание, превращающееся в самосознание, а при этом главное есть не результат, а процесс, метод. Философия тем самым, оставаясь наукоучением, перестает им быть и подготавливает себя к тому, чтобы стать логикой не науки, а чего-то иного, но об этом – не в данной статье.

Уже говорилось, что в движении от «начала» к завершению гегелевской логики и, следовательно, от начала к самым вершинам Духа происходит восхождение от абстрактных, бедных, исторически неразвитых философских структур к завершению гегелевской системы, которая в его логике (и истории философии) признается самой высокой и конкретной. Но при этом оказывается – и на это впервые обратил внимание опять-таки В.С.Библер, – что все системы, предшествовавшие гегелевской, будучи включёнными в неё, становятся как бы одновременно существующими. Они образуют «узлы» единой категориальной сетки. То обстоятельство, что в гегелевской логике движение мысли совершается как восхождение от бытия к сущности и к понятию, как раз вполне соответствует действительному развитию научной мысли. В самом деле, учёный отправляется от непосредственного бытия

<sup>42</sup> Библер В.С. История философии как философия // Библер В.С. На гранях логики культуры. М., 1997. С. 83.

изучаемого предмета; он наличествует как будто бы самостоятельно во-вне, и известны его качество, свойства, количество и мера. Более глубокое познание свидетельствует о том, что от простого наличного бытия вещи исследователь должен перейти к её сущности как основе вещи. Согласно Гегелю, категория сущности признается более высокой и важной, нежели категория бытия – потому, что и в науке сущность – центральное понятие. Фактически сущность – это представление о связи всех сторон и явлений в одно предметное целое. Все их можно объяснить на основе сущности, выводя из неё. Пока не найдена сущность предмета, нет возможности научного объяснения. Строго говоря, сущность уже есть не что иное, как понятие о предмете, но не осознавшее, по Гегелю, ещё своей понятийной природы. Вследствие этого главным в науке становится углубление понятия сущности, движение от менее глубокой к более глубокой сущности. Философ рефлектирует над этим, осмысливая сущность уже как понятие вещи, хотя ещё и не в чистом виде. Таким образом, и здесь гегелевская логика демонстрирует свою приверженность науке, говоря о переходе от бытия к сущности и к понятию как о всеобщем теоретическом движении. Гегелевская рефлексия проходит вполне в духе тогдашнего уровня развития науки; если говорить о развитии науки в пределах одной теории – а такой теорией и была, и казалась единственной – ньютоновская механика, – то истинным логическим путем признается как раз переход от бытия к сущности, дальнейшее углубление сущности. Но если считать, что в науке время от времени происходит превращение теорий, переход от одной научной парадигмы к другой, то необходимым становится требование помыслить обратное движение познания – от понятия к бытию через сущность. Так обстоит дело потому, что изменяется представление о бытии, т. е. о самом предмете. Микрообъект, например, обладает, совсем иными свойствами, чем макрообъект. К ним приходят благодаря движению от прежнего понятия о предмете и его сущности к прежнему понятию бытия и, далее, к его трансформации в новое бытие и обнаружению его новых свойств. Тогда выясняется, что прежние и новые свойства взаимосвязаны, определяют друг друга: так, масса покоя превращается в массу движения, пространство и время перестают быть пустыми вместилищами тел, превращаясь в функции движущегося тела и т. д. Но наука дойдет до этого нескоро, у Гегеля такого понимания нет, хотя, может быть, признание повторного пути – от абсолютного Духа к Идее и от Идеи к природе – в какой-то мере свидетельствует о предвидении Гегеля в этом вопросе.

Последнее, что хотелось бы затронуть, это категориальная структура «Науки логики». В ней также, с одной стороны, видна настроенность Гегеля на науку, а с другой стороны, потребность науки в осмыслении пути своего развития. Последнее делает систему логики столь адекватной научному мышлению, что и по сегодняшний день некоторые физики-теоретики воспринимают её как актуальную. Гегелевская система категорий предстает как узловое звено развития науки; каждая категория свидетельствует о себе как об определенной стадии пути. Отправление от самого простого элемента и превращения его в момент более высокого при утрате самостоятельности происходит в логике так, как это имеет место в науке. Бытие – непосредственное, оказывающееся началом, началом чувственного познания снимается в сущности, далее – в сущности более глубокого порядка и, наконец, в понятии, богатом и расчлененном понятии об изучаемом объекте. Гегель раскрывает также и механизм развития, указывая на противоречие и триаду. И если во времена Гегеля развитие через борьбу противоположностей бы-

ло для естествоиспытателей чем-то непонятным и даже иррациональным, то двойственное определение света – и как частицы, и как волны – указывает на победу великого философа над метафизическим мышлением.

Из того факта, что логика Гегеля является логикой науки, следует, что главным движением мысли признается дедуктивное выводное движение. Если даны начальные принципы (аксиомы, начала), то из них можно вывести всю систему, продолжая её до бесконечности. Кант назвал такое выведение «обусловленным» движением и «путем вниз». Действительно, до тех пор, пока «начала» остаются неизменными – а это понималось именно так – движение мысли толкуется как движение от начал к следствиям. Так думал и Гегель. Кант предположил – правда, как гипотетическое движение – «путь вверх», к «началам» теории, когда хотят сделать сам опыт предметом опыта (хоть это и невозможно). У Гегеля также есть намек на это «возвратное» движение; тогда совершался бы выход за пределы прежних парадигм, и речь бы шла не о выводах, а о трансформации «начал». В этом случае совершался бы переход в другую теорию (в физике – в теорию Эйнштейна), и прежние «начала» соотносились бы с иными «началами». Прежний изучаемый предмет открывал бы свою «двойкую» (двусубъектную, если речь идёт о логическом субъекте) природу. У Гегеля есть намёк на такую двойкость, но хотя он говорит о движении вперед как об одновременном возвращении назад, к началам, для него такое обратное движение – круг, повторение пройденного, а не появление чего-то нового. В рамках его логики существует только один всеобщий разум – Дух, нет противоречия, не появляются новые начала, и движение мысли прекращается. И тем не менее Гегелю следует воздать должное за его глубокую проницательность в построении логики, внутри которой логическое движение воспроизводит самые главные моменты теоретического движения мысли.

В современном гегелеведении установке логики на науку уделяется чрезвычайно малое внимание – все поглощает анализ развития и саморазвития, диалектики, отчужденных форм, философии права и многому другому. Но как нам кажется, вся немецкая классическая философия была наукоучением – и гегелевская философия не была исключением.

Нашей задачей и было показать внутреннюю связь европейской философии XVIII–XIX вв. с научным знанием. В каждый определённый период существования философии она нацелена на главную духовную структуру своего времени. В XVII–XX вв. – **на развитие науки как важнейшей формы общественного сознания, обслуживающей промышленное производство.** Наука признается образцом теоретического мышления, образцом мышления вообще, и философия видит одну из своих целей в том, чтобы объяснить существенные моменты развития науки и её движение. Философия заимствует у науки её материал, её способ рассуждения, её логику; это касается соотношения исторического и логического, абстрактного и конкретного, высшего и низшего, установки на эксперимент. Но будучи наукоучением, философия сохраняет собственную специфику, обсуждая не только начальные моменты движения науки и её принципы, но и начала и принципы развития вообще. Тем самым она сохраняет возможность своей установки не на науку, а на иную форму человеческого духа и, возможно, начинает развиваться в XXI в. как логика культуры<sup>43</sup>.

<sup>43</sup> См. об этом: *Библер В.С. От наукоучения к логике культуры.* М., 1991.

## СОВРЕМЕННАЯ АКСИОЛОГИЯ: НЕКОТОРЫЕ АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

Ряд центральных проблем философии ценностей, или аксиологии, нуждается, по всей видимости, в прояснении. В числе этих проблем определение понятия ценности; неустойчивость границы между сущим и должным; роль ценностей в научном познании и, прежде всего, в социальных и гуманитарных науках.

Человек не только созерцающее, но и практическое, действующее существо, опирающееся в процессе своей деятельности на принятые им цели, проекты, планы, идеалы, нормы, конвенции и др., формируемые эксплицитными или имплицитными оценками. Если цель описания – сделать так, чтобы слова соответствовали миру, в котором мы существуем, то цель оценки – сделать так, чтобы мир отвечал словам. Это положение диктует общую линию подхода к анализу ценностей. И ценность, и истина являются не свойствами, а отношениями. И истинно то утверждение, которое соответствует описываемой им ситуации. Позитивно ценной является ситуация, отвечающая предъявляемым к ней требованиям.

**Возникновение аксиологии.** Прежде всего – несколько слов о возникновении аксиологии как особого раздела философии. Иногда высказывается мнение, что аксиология начала развиваться только со второй половины XIX в.<sup>1</sup> Сам термин ввел в 1902 г. французский философ П.Лапи, а уже в 1904 г. Э. фон Гартманн использовал этот термин для именованя раздела философии, занимающегося ценностями.

Все это, однако, чисто внешняя сторона дела. Термин «эстетика» А.Г.Баумгартен ввел только в XVIII в., но эстетика как философская дисциплина восходит еще к античности. Термин «капитализм», отмечает историк Ф.Бродель, стал употребляться лишь с начала XX в., но зарождение капитализма относится еще к XIV–XV вв.

Аксиология начала складываться еще в античной философии. Можно без особого преувеличения сказать, что аксиология, в сущности, столь же стара, как и сама философия.

Здесь достаточно вспомнить борьбу Платона с *симулякрами* – образами, не имеющими прототипа в реальном мире. Постмодернисты, в частности Ж.Бодрийяр, первоначально понимали их как «пустые формы», «псевдовещи». Лишь позднее Ж.Делёз, метафорично назвавший симулякры «неподобными подобиями», определил основную цель философии Платона как борьбу с симулякрами. Согласно Платону, существуют копии и существуют также симулякры-фантазмы. Задача состоит в том, чтобы обеспечить победу копии над симулякром, подавить его, загнать на самое дно и не давать ему выйти на поверхность.

Иначе говоря, все художественные образы делятся на *репрезентативные* – представляющие то, что *есть* в реальности, и *нерепрезентативные* – того, чего нет в реальности, но что, как представляется художнику или философу, *должно иметь место*. Репрезентативный, или, как его назвал Аристо-

<sup>1</sup> См., например: Философия: Энцикл. словарь (М., 2004), статья «Аксиология». О возникновении аксиологии в античной философии и о развитии философии ценностей в более позднее время см.: Ивин А.А. Аксиология. М., 2006. С. 28–45.

тель, миметический, образ подражает действительности. Нерепрезентативный, или немиметический образ (симулякр), говорит о явлении, которое еще не наступило и, возможно, никогда не наступит, но которому следовало бы иметь место. Симулякры являются образами в том же смысле, что и миметические образы: и те, и другие представляют собой не понятия, а эмоционально насыщенные картинки, обращенные в первую очередь не к разуму человека, а к его чувствам. Если существовать в смысле Платона значит иметь свой прообраз в мире эйдосов, то симулякры действительно не должны существовать. Делёз прав: проблему симулякра, в самом деле, можно считать центральной в философии Платона. То, что не существует, но – по чьему-то разумению – должно было бы иметь место следует, согласно Платону, исключить и из искусства, и из самой жизни. Мир идей, по Платону, это неизменное бытие, в нем нет становления. Коль скоро становление отсутствует, нужно исключить и то, чего реально не существует, но должно было бы быть.

Итак, аксиология берет свое начало отнюдь не в XIX в., а еще в античности; и центральный вопрос аксиологии – это разграничение сущего и должного<sup>2</sup>.

**Определение понятия ценности.** Центральный момент всякого рассуждения о ценностях – это определение самого понятия *ценности*. И как раз этот момент чаще всего остается в тени. Разговор ведется так, будто заранее известно, что подразумевается под ценностью и чем суждение о ценности отличается от ее описания. Такой разговор неизбежно становится до крайности аморфным.

Существуют десятки определений понятия ценности. Они различаются деталями, но суть их обычно одна: ценностью объявляется предмет некоторого интереса, желания, стремления и т. п., или, короче говоря, объект значимый для человека или группы лиц. В общем случае, ценностью является, как говорил Р.Б.Перри, *любой предмет любого интереса*<sup>3</sup>.

*На всех подобного рода определениях сказывается обычное убеждение, что истина – это свойство мыслей, правильно отображающих действительность, а ценность – свойство самих вещей, отвечающих каким-то целям, намерениям, планам и т. п.*

*Важно с самого начала подчеркнуть, что ценность, как и истина, является не свойством, а отношением между мыслью и действительностью.*

Утверждение и та ситуация, которой оно касается, могут находиться между собой в отношениях разных уровней – *описательном* и *оценочном*. В случае первого отправным пунктом сопоставления является ситуация. Утверждение выступает как ее описание и характеризуется в терминах «истинно» и «ложно». В случае оценочного отношения мысли и действительности исходным является утверждение, функционирующее как стандарт, перспектива, план и т. п. Соответствие ему ситуации характеризуется в терминах «хорошо», «безразлично» и «плохо».

Истинным является утверждение, соответствующее описываемой им ситуации. Позитивно ценной следует считать ситуацию, соответствующую высказанному о ней утверждению, отвечающую предъявляемым к ней требованиям. То есть позитивно ценной является такая ситуация, какой она *должна быть* в соответствии с существующим в данном обществе образцом или стандартом объектов рассматриваемого рода, или в соответствии с представлениями субъекта о совершенстве таких объектов.

<sup>2</sup> Хорошие примеры развития аксиологии от античности до наших дней содержатся в книге: История этических учений / Под общ. ред. А.А.Гусейнова. М., 2003.

<sup>3</sup> См.: Perry R.B. General Theory of Value. N.Y., 1926. P. 6–9.

Допустим, что сопоставляются дом и его план. Можно, приняв за исходное дом, сказать, что план, соответствующий дому, является истинным. Но можно, считая исходным план, сказать, что дом, отвечающий плану (например, плану архитектора), является хорошим, т. е. таким, каким он должен быть.

Возможны, таким образом, два разных направления приспособления между словами и миром: описательное и оценочное.

Хороший пример на эту тему принадлежит английской исследовательнице Г.Энскомб<sup>4</sup>. Предположим, что некий покупатель, снабженный списком, наполняет в универсаме свою тележку указанными в этом списке товарами. Другой человек, наблюдающий за ним, составляет список отобранных им предметов. При выходе из магазина в руках у покупателя и его наблюдателя могут оказаться два совершенно одинаковых списка. Но функции данных списков окажутся совершенно разными. Для покупателя отправным пунктом служит список. Мир, преобразованный в соответствии с последним и отвечающий ему, будет позитивно ценным (хорошим). Для наблюдателя исходным является мир. Список, соответствующий ему, будет истинным. Различие позиций покупателя и наблюдателя особенно ярко проявляется, когда кто-либо из них допускает ошибку. Если ошибается покупатель, для исправления своей ошибки он предпринимает *предметные действия*: он видоизменяет плохой, не отвечающий списку мир своей тележки. Если ошибается наблюдатель, он вносит изменения в *свои слова*: исправляет ложный, не согласующийся с содержимым тележки список.

Таким образом, цель описания – сделать так, чтобы слова соответствовали миру, а цель оценки – чтобы мир отвечал словам. Это две диаметрально противоположные функции. Очевидно, что они не сводимы друг к другу. Нет также оснований считать, что описательная функция языка является первичной или более фундаментальной, чем его оценочная функция.

Определение позитивной ценности (добра) как соответствия объекта мысли о ней можно назвать *классическим*, поскольку оно восходит еще к античности. Данное определение ценности можно назвать также *абсолютным*, имея в виду его независимость от каких-либо конкретных свойств объектов, сопоставляемых с мыслью.

Хотя истина и ценность представляют собой отношения между идеями и вещами, в обычном употреблении и истина, и ценность предстают как свойства. Один из двух элементов истинностного и ценностного отношения, как правило, опускается. Какой именно, это зависит от исходной точки зрения, той цели, ради которой сопоставляются идея и объект. Если целью является описание, то не упоминается объект, и истинной считается сама мысль (высказывание). Если цель – оценка, абстрагируются от мысли, под которую подводится объект, и ценность приписывается объекту. Именно этими своеобразными абстракциями объясняется обычное убеждение, что истина – это свойство мыслей, правильно отображающих реальность, а ценность – свойство самих вещей, отвечающих каким-то целям, намерениям, планам и т. п.

Как правило, эти особенности употребления «истины» и «ценности» не ведут к недоразумениям. Однако при непосредственном сопоставлении истины и ценности сведения отношений к свойствам следует избегать.

В обычном языке между истиной и ценностью имеется определенная асимметрия. Слово «истинный» употребляется, как правило, только применительно к утверждениям, слово же «хороший» многофункционально. Интересно отметить, что в выражениях, подобных «истинный друг» и «истинное

<sup>4</sup> См.: *Anscombe G.E.M. Intention. Oxford, 1957. Ch. 1.*

произведение искусства», слово «истинный» имеет смысл: «соответствующий своему стандарту» или «такой, каким и должен быть», т. е. употребляется вместо слова «хороший» («настоящий», «подлинный» и т. п.). Иногда это обстоятельство используется как повод поговорить о «двух видах» истины. Так поступал, в частности, Г.В.Ф. Гегель<sup>5</sup>. Еще раньше о «двух видах истины» говорили Фома Аквинский, И. Кант и др.<sup>6</sup>

Еще один момент асимметрии «истинного» и «хорошего»: установление истинностного отношения чаще всего не отмечается, выражение ценностного же отношения обычно требует специальных языковых средств. Просто сказать, что «небо голубое», все равно что сказать «истинно, что небо голубое». Оценка обычно предполагает использование особых «оценочных» слов: «хорошо, что небо голубое», «небо должно быть голубым» и т. п.

Всякая оценка предполагает, помимо своего предмета и оценивающего субъекта, также определенное *основание*, т. е. то, с точки зрения чего производится оценивание. Нередко основание оценки только подразумевается и не находит явного выражения. Для описательного высказывания, скажем, «истинно, что этот стол желтый» нет необходимости указывать основание, поскольку основания описательных высказываний всегда совпадают. В этом смысле они не зависят от точки зрения, являются, как говорят, интерсубъективными. Оценочные высказывания принципиально отличаются в этом плане от описательных: разные оценки могут иметь разные основания. Оценка «хорошо, что этот стол желтый» эллиптическая: она говорит о соответствии стола какой-то цели, идее, не уточняя, однако, последнюю. «Хорошо, что этот стол желтый, так как, имея другой цвет, он не вписывался бы в интерьер» – это полная оценка, формулировка которой включает основание. Она прямо говорит о том, что рассматриваемый стол соответствует определенной идее, имеющейся идее интерьера.

Указанные различия между истинностным и ценностным употреблением языковых выражений существенно затемняют параллель, существующую между истиной и ценностью как двумя характеристиками отношения человеческой мысли к миру. Затемняют, но отнюдь не разрушают и не устраняют ее.

**Языковое выражение ценностного отношения.** Всякий раз, когда объект сопоставляется с мыслью на предмет соответствия, возникает ценностное отношение. Далеко не всегда оно сознается, еще реже оно находит выражение в особом высказывании.

Формы явного и неявного вхождения ценностей в наши рассуждения, и в частности в научные теории, многочисленны и разнородны. Что касается языкового выражения ценностного отношения, то чаще всего оно фиксируется утверждениями с явным или подразумеваемым «должно быть»: «ученый должен быть критичным», «всякое явление должно иметь причину», «металл должен быть ковким» и т. п. Явные абсолютные оценки часто выражаются в форме «хорошо (плохо, безразлично), что это и то», или опять-таки с «должно быть». В явных сравнительных оценках используются наречия «лучше» («предпочтительнее»), «хуже» и «равноценно».

К выражениям оценочного характера относятся, помимо явных оценок, также всякого рода *стандарты, правила, образцы, идеалы, утверждения о целях, конвенции, аналитические высказывания, номинальные определения*

<sup>5</sup> См., например: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 126–127.

<sup>6</sup> См.: Thomas Aquinas. Summa theologiae. Ie. 4. 1c. У Канта неоднократно встречается идея, что истина двойственна: она означает соответствие мысли тому предмету, которого она касается, и вместе с тем соответствие самого предмета – мысли о нем. На это обратил внимание А.С. Гулыга (см.: Философия Канта и современность. М., 1974. С. 127).

и т. п. Нетрудно показать, что *нормы* всех видов являются частным случаем оценок, а именно – оценками с санкцией: «обязательно А» означает, что А – позитивно ценно и хорошо, что если А не реализуется, то последует наказание. Норма разлагается, таким образом, на две оценки.

Очевиден оценочный характер *традиций, советов, пожеланий, методологических и иных требований, предостережений, просьб, обещаний и т. п.* Оценки входят неявно и в утилитарные (или инструментальные) оценки, устанавливающие цели и указывающие средства их достижения.

Говоря о формах, в которых воплощается ценностное отношение, нужно отметить, что многие понятия, как обычного языка, так и языка науки, имеют явную оценочную окраску. Их иногда называют «оценочными», или «хвалебными», круг их широк и не имеет четких границ. В числе таких понятий «наука» как противоположность мистике и иррационализму, «знание» как противоположность слепой вере, «теория», «труд», «рациональность», «факт» и т. д. Сами понятия «истины» и «ценности» имеют в большинстве своих употреблений оценочный оттенок. Введение подобных понятий редко обходится без одновременного привнесения неявных оценок. Сказать о каком-то утверждении, что это – истина, часто значит не просто констатировать соответствие его реальному положению дел, но и как-то одобрить его. Стремление к истине является, как принято считать, позитивно ценным, поэтому каждое конкретное истинное утверждение – если, конечно, оно новое и глубокое, а не банальность типа «сажа черная», – обычно оценивается положительно. Но возможность такой оценки не означает, разумеется, что истинностное отношение идеи к действительности переворачивается и превращается в их ценностное отношение.

Часто приводимое положение, что «истина – это одна из ценностей» двусмысленно. Верно, что поиски истины заслуживают одобрения, но неверно, что истинностное отношение – частный случай ценностного.

Ценности входят в рассуждение не только с особыми «хвалебными» словами. Любое слово, сопряженное с каким-то устоявшимся стандартом – а таких слов в языке большинство, – обычно вводит при своем употреблении неявную оценку. «...Слова суть этикетки, – писал французский эстетик Ж. Жубер. – Поэтому, ища их, обретаешь и вещи»<sup>7</sup>.

Таким образом, не только «хвалебные», но и, казалось бы, оценочно нейтральные слова способны выражать ценностное отношение. Это делает грань между «есть» и «должно быть» особенно нечеткой. Вне контекста употребления выражения, как правило, невозможно установить, описывает оно или оценивает, либо же делает и то и другое сразу.

**Описательно-оценочные высказывания.** Зыбкость и неустойчивость границы между сущим и должным с особой наглядностью демонстрирует частое – можно сказать, обычное – употребление в языке двойственных, *описательно-оценочных утверждений*. В зависимости от ситуации использования с их помощью или описывают, или оценивают. Но нередко даже знание ситуации не позволяет с уверенностью сказать, какую из этих двух функций выполняет рассматриваемое утверждение. К описательно-оценочным выражениям относятся принципы морали, правила частной и общей практики, регулятивные принципы познания, научные законы и т. д.

Еще Сократ столкнулся с затруднением, связанным с возможностью как истинностной, так и ценностной интерпретации одного и того же утверждения или рассуждения. На вопрос, может ли справедливый человек однажды совершить

<sup>7</sup> Жубер Ж. Дневники // Эстетика раннего французского романтизма. Т. 1. М., 1992. С. 345.

несправедливый поступок, он отвечал, что нет: если это произойдет, человек перестанет отвечать идее справедливого. Л.Шестов писал по этому поводу: «Сократовское уверение, что с дурным не может приключиться ничего хорошего, а с хорошим ничего дурного – есть “пустая болтовня” и “поэтический образ”, который он подобрал где-то на большой дороге или в еще худшем месте...»<sup>8</sup>.

О пословице «пророк действительно пророчествует» Р.Карнап пишет, что она тавтологична, и потому не несет никакой информации<sup>9</sup>. Очевидно, это не так. В истинностной интерпретации пословица действительно является тавтологией. Но в ценностной интерпретации она выражает определенное требование к тому, кого именуют пророком: он должен прорицать. Сходным образом, афоризм «Турнирное счастье всегда на стороне призеров» является содержательно пустым в истинностном истолковании, но в ценностном – устанавливает важное условие успеха в турнире: везение.

Между полюсами чистых описаний и чистых оценок располагаются следующие типы описательно-оценочных утверждений:

– *акцентуированные*, или *оценочно окрашенные высказывания*, имеющие главным образом описательное содержание, но функционирующие в системе определенных общих ценностей и несущие на себе их оттенок; хорошими примерами таких высказываний могут служить определения толковых словарей, правила грамматики (П.Ф. Стросон) и т. п.

– *научные законы*, не только описывающие и объясняющие некоторые совокупности фактов, но и служащие стандартами оценки других утверждений теории;

– *высказывания о тенденциях социального развития*, подводящие итог предшествующим стадиям эволюции социальных явлений и структур и намечающие перспективу их дальнейшего развития;

– *правила частной человеческой практики*, обобщающие опыт деятельности в какой-то области и дающие на этой основе рекомендации, как оптимизировать данную деятельность (иногда такие правила имеют вид чистых описаний);

– *принципы морали* как правила определенной, хотя и весьма широкой практики;

– *правила логики и математики*, являющиеся правилами всякой, или универсальной практики и, вместе с тем, сохраняющие определенное описательное содержание, а значит, известную претензию на истинность.

**О двух смыслах слова «хороший».** Слово «хороший» и многочисленные его синонимы служат не только для выражения оценок или описательно-оценочных утверждений. В разных контекстах «хороший», «безразличный» и «плохой» выполняют различные функции. Наиболее существенны две из них:

- *функция выражения* ценностного отношения, или формулировка оценки;
- *функция замещения* совокупности каких-то эмпирических свойств.

Обычное употребление предложений типа: «это – прекрасный поступок», «я люблю, когда правила выполняются неукоснительно», «поведение этих людей возмущает меня» и т. п. – это употребление их для выражения определенных психических состояний, связанных с ценностями, и, соответственно, для прямого или косвенного побуждения к действию.

Оценочные понятия могут использоваться не только для выражения ценностных отношений, но и для замещения тех или иных совокупностей данных в опыте свойств. Обычное употребление предложений типа «это –

<sup>8</sup> Шестов Л. Скванный Парменид. Париж, 1927. С. 50–51.

<sup>9</sup> См.: Карнап Р. Философские основания физики. М., 1971. С. 171.

преступная небрежность», «автомобили такой-то марки являются плохими», «данное вещество – прекрасное лекарство» и т. п. – это использование их с намерением указать, что рассматриваемые объекты обладают вполне определенными свойствами: являются нарушением закона, имеют малую или большую скорость, быстро излечивают какие-то болезни и т. д.

Термины «хороший» и «плохой», употребляемые в высказываниях о вещах разных типов, говорят о наличии у этих вещей разных свойств. Более того, «хороший» и «плохой», высказываемые о вещах одного и того же типа, но в разное время, иногда замещают разные или даже несовместимые друг с другом множества свойств.

Слова «хороший», «плохой», «лучший», «худший» и т. п., выполняющие функцию замещения, характеризуют отношение оцениваемых вещей к определенным образцам, или стандартам. В этих складывающихся стихийно и имеющих социальную природу стандартах указываются совокупности эмпирических свойств, которые, как считается, должны быть присущи вещам. Для вещей разных типов существуют разные стандарты: свойства, требуемые от хороших адвокатов, не совпадают со свойствами, ожидаемыми от хороших полководцев, и т. п.

Для отдельных типов вещей имеются очень ясные стандарты. Это позволяет однозначно указать, какие именно свойства должна иметь вещь данного типа, чтобы ее можно было назвать хорошей. В случае других вещей стандарты расплывчаты и трудно определить, какие именно эмпирические свойства приписываются этим вещам, когда утверждается, что они являются хорошими. Легко обозначить, например, свойства хорошего ножа для рубки мяса или хорошей коровы. Сложнее определить, что тот или иной человек понимает под хорошим домом или хорошим следователем. И совсем трудно вне контекста решить, какой смысл вкладывается в выражение «хороший поступок» или «хорошая шутка».

Для отдельных вещей вообще не существует сколько-нибудь определенных стандартов. С ножами, адвокатами, докторами и шутками приходится сталкиваться довольно часто, их функции сравнительно ясны и сложились устойчивые представления о том, чего следует ожидать от хорошего ножа, доктора и т. д. Но что представляет собой хорошая планета? Сказать, что это такая планета, какой она должна быть, значит ничего не сказать. Для планет не существует стандарта, или образца, сопоставление с которым помогло бы решить, является ли рассматриваемая планета хорошей.

Две функции, характерные для оценочных и нормативных терминов, подобных «хорошему» и «должному» (функция выражения и функция замещения), независимы друг от друга. Слова «хороший», «плохой», «лучший», «должный» и т. п. могут использоваться лишь для выражения ценностного отношения, а иногда только для указания отношения оцениваемого предмета к достаточно устойчивому стандарту. Нередко, однако, эти слова употребляются таким образом, что ими выполняются обе указанные функции.

Проведение четкой границы между двумя разными функциями оценочных понятий позволяет объяснить многие странные на первый взгляд особенности употребления этих понятий.

Слово «хороший» может быть отнесено к очень широкому кругу объектов: хорошими могут быть и молотки, и адвокаты, и шутки и т. д. Разнородность класса хороших вещей отмечал еще Аристотель. Он использовал ее как довод против утверждения Платона о существовании общей идеи добра.

Хорошими могут быть вещи столь широкого и столь неоднородного класса, что трудно ожидать наличия у каждой из них некоторого общего качества, обозначаемого словом «хорошее».

Понятие функции замещения позволяет объяснить как факт необычайной широты множества хороших вещей, так и разнообразие тех смыслов, которые может иметь определение «хороший». Универсальность множества хороших вещей объясняется тем, что слово «хороший» не обозначает никакого фиксированного эмпирического свойства. Им представляются совокупности таких свойств, и при этом в случае разных типов вещей эти совокупности различны. Например, «красным», «тяжелым» и т. п. может быть названо лишь то, что имеет вполне определенные свойства. Употребление «хорошего», как и «должного», не ограничено никакими конкретными свойствами.

Английский философ Дж. Мур высказал следующие два положения о «добре», или «хорошем»: «добро» зависит только от внутренних (естественных) свойств вещи; но само оно не является внутренним свойством. Иными словами, является ли определенная вещь хорошей, зависит исключительно от естественных, или описательных свойств вещи, но слово «хороший» не описывает эту вещь<sup>10</sup>.

Эти положения кажутся на первый взгляд парадоксальными, но в действительности они дают довольно точную характеристику «добра» («хорошего»). Слово «хороший» ничего не описывает в том смысле, в каком описывают такие слова, как «синий», «ковкий» и т. п. Но то, что та или иная конкретная вещь является хорошей, определяется ее фактическими, или описательными, свойствами. Мур был, однако, не вполне прав, утверждая, что добро зависит только от естественных свойств вещи. Оно зависит в равной мере и от существования стандартов, касающихся вещей рассматриваемого типа.

Выражения, в которых термины «хорошо», «плохо», «лучше», «хуже» и т. п. выполняют только функцию замещения, являются, по своей сути, описаниями и могут быть истинными или ложными. Процесс установления их истинностного значения состоит в сопоставлении свойств оцениваемого предмета со стандартом, касающимся вещей этого типа. Например, высказывание «это – хороший нож» истинно в том случае, когда рассматриваемый нож имеет морфологические и функциональные характеристики, отвечающие стандарту ножей данного типа. Для вещей многих типов не существует стандартов. Утверждения о том, что эти вещи являются хорошими или плохими, не имеют смысла. Естественно, что эти утверждения не имеют также истинностного значения.

Неясность многих стандартов и отсутствие устоявшихся представлений о том, какими должны быть вещи некоторых типов, не означает, конечно, что все оценки с точки зрения стандартов лишены истинностного значения.

Высказывания, в которых слова «хороший», «плохой», «лучший», «худший» и т. п. выполняют только функцию выражения, не являются ни истинными, ни ложными. Они ничего не описывают и ничего не утверждают, являясь всего лишь словесными выражениями определенных ценностных отношений.

**Требование исключения ценностей из науки.** В начале прошлого века М.Вебер выдвинул требование свободы социологической и экономической науки от ценностей. Обоснование его внешне было простым. Единственным критерием познания должна быть истина. Ценности вводятся в науку исследователем. Выражая его субъективные пристрастия и установки, они

<sup>10</sup> Таких представлений о добре Мур придерживался не только в ранних работах: Moore G.E. *Principia Ethica*. Cambridge, 1903. Ch. 1; Moore G.E. *Ethics*. L., 1912. P. 37, но и в ответе своим критикам в книге: *Philosophy of G.E. Moore* / Ed. by P.A. Schilpp. Evanston, 1942.

искажают научную картину мира. Поэтому ученый должен четко осознавать ценности и нормы, привносимые им в процесс познания, и очищать от них окончательный его результат<sup>11</sup>.

Тезис свободы от ценностей получил широкий резонанс, особенно среди сторонников неопозитивизма. «Ценностные суждения, – писал Р.Карнап, – являются не более чем приказами, принимающими грамматическую форму, вводящую нас в заблуждение... Они не являются ни истинными, ни ложными. Они ничего не утверждают, и их невозможно ни доказать, ни опровергнуть»<sup>12</sup>. Как таковые ценностные суждения не имеют, конечно, никакого отношения к научному познанию. Наука вправе говорить о том, что *есть*, но не о том, что *должно быть*, и не о том, чему *лучше быть*. Она не может содержать ценностей и оценок.

Неопозитивистская идея, что включение оценочных элементов в науку является отступлением от идеала чистой науки, продолжает жить даже в условиях нынешнего упадка неопозитивизма.

Вместе с тем имеются многочисленные попытки как-то ослабить жесткий отказ от ценностей в научном познании и оправдать их правомерность если не во всех науках, то хотя бы в социальном познании. В частности, шведским экономистом Г.Мюрдалем был выдвинут известный постулат о допустимости в науках об обществе явных оценок: ученый вправе делать оценки, но он должен ясно отделять их от фактических утверждений. Мюрдаль писал: «Мы можем сделать наше мышление строго рациональным, но только путем выявления оценок, а не с помощью уклонения от них»<sup>13</sup>. Позднее Мюрдаль подчеркнул, что науки без оценок не бывает, и заметно расширил сферу, где неизбежны оценки. Постановка проблем, определение понятий, выбор моделей, отбор фактов – все это осуществляется на основании исходных установок исследователя. Крупные экономисты прошлого не были беспристрастными в своих оценках, но они сознательно занимали определенную позицию. Декларируемая объективность современных экономистов на проверку оказывается лишь иллюзией. Отказываясь открыто формулировать свои исходные принципы, исследователь подпадает под действие неявных предрассудков, т. е. удаляется от объективности.

Позиция Мюрдаля принимается многими: в естественных науках ценностей и, соответственно, оценок нет; социальная реальность вся проникнута идеологией, и поэтому ее познание невозможно без вынесения суждений оценочного характера; эти суждения должны формулироваться явно и их необходимо четко отделять от фактических, описательных утверждений. «Постулат Мюрдаля» нередко представляется как «оптимальная» позиция, не зависящая от исхода спора о роли ценностей и оценок в науке.

Очевидно, однако, что это и подобные ему «ослабления» неопозитивистской доктрины ничего не меняют в ее существе. Несомненна также утопичность постулата Мюрдаля. Ни одна реально существующая научная теория, включая и науки об обществе, не строится так, чтобы утверждения оценочного или описательно-оценочного характера отделялись в ней сколь-нибудь ясно от чисто описательных утверждений.

**Ценности в социальных и гуманитарных науках.** Обилие в науках об обществе неявных оценок и оценочно окрашенных утверждений заставляет обществоведа задумываться о ценностях на каждом этапе своего исследова-

<sup>11</sup> См.: Weber M. Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften // Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1951. S. 475–526.

<sup>12</sup> Carnap R. Philosophy and Logical Syntax. L., 1935. P. 24–25.

<sup>13</sup> Murdal G. An American Dilemma. N.Y., 1947. P. 1064.

ния. Социолог Ч.Миллс пишет: «Каждый обществовед всегда придерживается определенных ценностей, что косвенно отражается в его работе. Личные и общественные проблемы возникают там, где появляется угроза ожидаемым ценностям, и их нельзя четко сформулировать без признания существования этих ценностей»<sup>14</sup>. Не выраженная ясно морально-политическая позиция, заключает Миллс, гораздо больше влияет на результат, чем открытое обсуждение личной и профессиональной стратегии.

Если ценности – неотъемлемый элемент всякой деятельности, научное познание как специфическая форма деятельности не может быть свободным от них.

Представляется, что в естественных науках ценности играют роль строительных лесов, используемых при возведении научной теории. После ее создания такие леса снимаются и создается впечатление, что ценностей вообще нет в данных науках.

Иначе обстоит дело с социальными и гуманитарными науками. Они всегда, на каждом этапе развития своих теорий, содержат рекомендации, касающиеся человеческой деятельности. Экономическая наука, социология, политология, лингвистика, психология и т. п., перестроенные по образцу физики, в которой нет субъективных и потому ненадежных «оценок», практически бесполезны.

Некоторые фундаментальные оценки представители социальных наук принимают еще до начала всякого исследования, причем принимают чаще всего, не отдавая себе отчета в этом. Как пишет Г.Маркузе, до всякого начала размышления над проблемами общества и их исследования каждый ученый принимает два основополагающих оценочных положения:

- человеческая жизнь стоит того, чтобы ее прожить;
- существующее общество, и, прежде всего, его экономику, можно усовершенствовать в интересах благополучия человека<sup>15</sup>.

Без принятия этих, кажущихся совершенно очевидными идей, являющихся по своей сущности оценками, всякое исследование социальной жизни, в том числе экономической деятельности человека, теряет всякий смысл. Если человеку вообще незачем жить, стоит ли изучать детали его реальной жизни в существующем обществе? Если это общество в принципе не может быть усовершенствовано, и, прежде всего, в экономической сфере, стоит ли анализировать детали социальной жизни и выдвигать какие-то планы?

Действительная проблема наук, включающих явные или неявные оценочные утверждения (в частности, двойственные, описательно-оценочные высказывания), состоит в том, чтобы разработать *критерии обоснованности* и, значит, *объективности* такого рода утверждений и, по возможности, исключить необоснованные оценки<sup>16</sup>.

Оценивание всегда субъективирует. Науки о культуре отстают дальше от идеала объективности, чем науки о природе. Вместе с тем без оценочной субъективации и известного отхода от объективности невозможна деятельность человека по преобразованию мира.

Объективность описаний можно охарактеризовать как степень приближения их к истине. Объективность оценок связана с их *эффективностью*, являющейся аналогом истинности описательных утверждений и указывающей, в какой мере оценка способствует успеху предполагаемой деятельности. Эф-

<sup>14</sup> Миллс Ч. Социологическое воображение. М., 2001. С. 202.

<sup>15</sup> См.: Маркузе Г. Одномерный человек. М., 2004. С. XII–XIII.

<sup>16</sup> Проблема разных типов объективности научных утверждений и сложная иерархия способов научного обоснования подробно обсуждаются в работе: Ивин А.А. Современная философия науки. М., 2005. С. 150–160, 215–303.

фактивность устанавливается в ходе обоснования оценок и, прежде всего, — их целевого обоснования. Объективность оценок совершенно неправомерно отождествлять с их истинностью.

В эпистемологии Нового времени господствовало убеждение, что объективность, обоснованность и тем самым научность предполагают истинность, а утверждения, не допускающие квалификации в терминах истины и лжи, не могут быть ни объективными, ни обоснованными, ни научными. Данное убеждение было связано в первую очередь с тем, что под «наукой» имелись в виду прежде всего естественные науки. Социальные и гуманитарные науки считались всего лишь «преднауками», существенно отставшими в своем развитии от наук о природе.

Сведение объективности и обоснованности к истине опиралось на убеждение, что только истина, зависящая от устройства мира и потому не имеющая градаций и степеней, являющаяся вечной и неизменной, может быть надежным основанием для знания и действия. Там, где нет истины, нет и объективности, и все является субъективным, неустойчивым и ненадежным. Все формы отражения действительности характеризовались в терминах истины: речь шла не только об «истинах науки», но и об «истинах морали» и даже об «истинах поэзии». Добро и красота оказывались в итоге частными случаями истины, ее «практическими» разновидностями.

Позитивисты требовали решительного исключения любого рода «оценок» из языка науки. Представители философии жизни, стоявшей в оппозиции позитивизму, подчеркивали важность «оценок» для процесса человеческой жизнедеятельности и неустрашимость их из языка социальной философии и всех социальных наук.

Этот спор об «оценках» по инерции длится и сейчас. Однако очевидно, что, если социальные и гуманитарные науки не будут содержать никаких рекомендаций, касающихся человеческой деятельности, целесообразность существования таких наук станет сомнительной.

Не только описания, но и оценки, нормы и т. п. могут быть обоснованными или необоснованными. Действительная проблема, касающаяся социальных и гуманитарных наук, всегда содержащих явные или неявные оценочные утверждения (в частности, двойственные, описательно-оценочные высказывания), состоит в том, чтобы разработать надежные критерии обоснованности и, значит, объективности такого рода утверждений и изучить возможности исключения необоснованных оценок.

Науки о культуре значительно дальше от идеала объективности, нежели науки о природе. Вместе с тем без характерной для социальных и гуманитарных наук субъективации реальности и, следовательно, отхода от объективности невозможна деятельность человека по преобразованию мира.

В естественных науках также имеются разные типы объективности. В частности, физическая объективность, исключая телеологические (целевые) объяснения, явным образом отличается от биологической объективности, обычно совместимой с такими объяснениями. Объективность космологии, предполагающей «настоящее» и «стрелу времени», отлична от объективности тех естественных наук, законы которых не различают прошлого, настоящего и будущего.

Идеалом науки, представляющейся сферой наиболее эффективного преодоления субъективности, является окончательное освобождение от «точки зрения», с которой осуществляет рассмотрение некоторый «наблюдатель», описание мира не с позиции того или иного индивида, а «с ничьей точки

зрения» (Э.Кассирер). Этот идеал никогда не может быть достигнут, но наука постоянно стремится к нему, и это стремление движет ее вперед. Как раз этот идеал фиксируется понятием истины.

Описаниям удается, как правило, придать большую объективность, чем оценкам. Это связано, прежде всего, с тем, что в случае описаний всегда предполагается, что их субъекты совпадают, так же как и их основания; оценки же могут не только принадлежать разным субъектам, но и предполагают разные основания в случае одного и того же субъекта. В этом смысле оценки всегда субъективны.

Как требование освобождения от оценок социальных и гуманитарных наук, так и пожелание отделения в этих науках оценок от описаний утопичны. Речь может идти только о необходимости тщательного обоснования оценок, уменьшения их субъективности в той мере, в какой это возможно, и исключении необоснованных, заведомо субъективных оценок.

«Всякое оценивание, – пишет М.Хайдеггер, – даже когда оценка позитивна, есть субъективация. Оно предоставляет существу не быть, а, на правах объекта оценивания, всего лишь считаться. Когда бога, в конце концов, объявляют “высшей ценностью”, то это – принижение божественного существа. Мышление в ценностях здесь и во всем остальном – высшее святотатство, какое только возможно по отношению к бытию»<sup>17</sup>. Хайдеггер призывает «мыслить против ценностей» с тем, чтобы, сопротивляясь субъективации сущего до простого объекта, открыть для мысли просвет бытийной истины: «...из-за оценки чего-либо как ценности оцениваемое начинает существовать просто как предмет человеческой оценки. Но то, чем нечто является в своем бытии, не исчерпывается предметностью, тем более тогда, когда предметность имеет характер ценности»<sup>18</sup>.

Пожелание Хайдеггера не претендовать на установление универсальной, охватывающей все стороны человеческого существования иерархии ценностей и даже избегать, по мере возможности, оценок того, что лежит в самой основе социальной жизни, является в известной мере оправданным. Глубинные основы социального существования в каждый конкретный период истории воспринимаются и переживаются человеком, живущим в это время, как непосредственная данность, т. е. как нечто объективное. Попытка вторгнуться в эти основы с рефлексией и оценкой лишает их непосредственности и субъективирует их.

Но есть, однако, и другая сторона дела. Социальная жизнь, как и жизнь отдельного человека, представляет собой процесс непрерывных перемен, причем перемен, являющихся во многом результатом самой человеческой деятельности. Никакая деятельность не является возможной без оценок. Она невозможна поэтому без связанной с оценками субъективации мира и превращения сущего в тот «простой объект», который может быть преобразован человеком.

Человек не должен субъективировать все подряд, иначе «истина бытия» перестанет ощущаться им, и он окажется в зыбком мире собственной рефлексии и фантазии. Вместе с тем человек не может не действовать, и значит, он должен оценивать и тем самым разрушать объективное. Мысли, ищущей истины, он постоянно противопоставляет мышление в ценностях.

Проблема не в исключении одного из этих противоположно направленных движений мысли, а в их уравнивании, в таком сочетании объективации и субъективации мира, которое требуется исторически конкретными условиями человеческого существования.

<sup>17</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Человек и его ценности. Ч. 1. М., 1988. С. 47.

<sup>18</sup> Там же.

**Знание в широком и узком смысле слова.** Знание является связующей нитью между человеческим духом, природой и практической деятельностью. В самом общем смысле знать – значит иметь ясное, обоснованное представление не только о том, что есть, но и о том, что должно быть.

Долгое время считалось, что знать можно только истину. Но уже в XIX в., когда стало очевидным, что человек – активное существо, не способное жить вне практической деятельности по преобразованию мира, к знанию были отнесены также ценности, говорящие не о том, что есть, а о том, что должно быть. Знать можно не только истину, но и добро, и прекрасное, не сводимые к истине.

Известно, например, что человек должен быть честным. Но это не истина, а именно утверждение о долженствовании. Люди не всегда честны. Однако это не мешает утверждать, что от человека требуется честность. Более того, чем больше нечестных людей появляется в обществе, тем с большей настойчивостью должно звучать требование честности.

Наши представления о том, что следует заботиться о близких, что нельзя задаваться и представлять себя центром вселенной и т. п. – все это знание, хотя касается оно не того, что есть, а того, что должно быть. Нужно, таким образом, различать *знание в узком смысле*, всегда являющееся знанием истины, и *знание в широком смысле*, охватывающее не только истину, но и добро, и прекрасное.

Человек не только познает мир, но и действует на основе полученного знания. Это означает, что знание в широком смысле включает, помимо представлений о том, что имеет место, также планы на будущее, оценки, нормы, обещания, предостережения, идеалы, образцы и т. п. У человека есть достаточно ясные, обоснованные представления о добре и его противоположности – зле. Но добро – не разновидность истины, как считалось когда-то. Утверждения о хорошем и плохом, достойном и недостойном не являются истинными или ложными. Истина не меняется со временем, добро же является по-разному разным эпохам и обществам.

# ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

*В.В. Мильков*

## КОНЦЕПЦИЯ МАЛЫХ ДЕЛ В ДРЕВНЕЙ РУСИ (ОБ ОДНОЙ ИЗ ОСОБЕННОСТЕЙ МОРАЛЬНО-ЭТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ)

Древнерусская этика стала одним из плодов перестройки общественного сознания, в основу которой была заложена ориентация на христианскую систему ценностей. Моральные нормы выводились из установок библейско-монотеистической доктрины. Подобного рода факторы вроде бы предполагают воспроизведение многовековых христианских идеалов на отечественной почве. В содержании переводной литературы эти идеалы действительно воспроизводились в том объеме, в каком древнерусские книжники усваивали и транслировали христианскую классику и идеологию новой веры. Чаще всего авторами обобщенно-программных этических наставлений были авторитетные в христианском мире лица или церковные иерархи. По образцам переводных сочинений были составлены религиозно-нравственные наставления пастве первых русских иерархов: «Поучение к братии» Луки Жидяты, «Поучение к простой чади» Моисея Новгородского, «Поучение» Григория Белгородского и др. На нравственную проблематику было сориентировано творчество таких проповедников древнерусского православия, как Феодосий Печерский, Кирилл Туровский, Серапион Владимирский, митрополит Никифор. Принадлежавшие их перу слова и поучения, а также большое количество текстов разных жанров традиционно писались в нравственно-назидательном ключе (феномен т. н. панэтизма). Однако прямой трансляции суммарного этического кредо православия ни в одной из отдельно взятых работ не обнаруживается, а наблюдается лишь творческая разработка тех или иных этических проблем.

Самые разнообразные источники свидетельствуют, что новая вера на Руси утверждалась постепенно и неравномерно в разных слоях общества. Поэтому оригинальные произведения древнерусской литературы, в отличие от переводной книжности, фиксируют разные тенденции формирования русской средневековой этики, которые, в свою очередь, отражают противоречивые и неоднозначные процессы христианизации страны. На эту особенность мало обращали внимание, а этическое сознание реконструировалось как некое монолитное целое, представление о котором главным образом выводилось из содержания житий древнерусских святых и хрестоматийных для веры морально-этических заповедей. Конкретные тексты позволяют говорить об адаптации общехристианской этики на Руси и о выборочном подходе в пропаганде христианских этических норм, что отражает реалии тогдашней жизни и реакцию на наиболее насущные для каждого из авторов проблемы. Это хорошо видно на примере

Поучения Владимира Мономаха, которое является разновидностью родительских обращений к детям и выполнено в форме нравственного наставления князя властным потомкам<sup>1</sup>.

Обычно о Мономахе говорят как о выдающемся государственном деятеле, но он вошел в историю как крупный писатель и мыслитель. Разработанная им нравственная программа изложена в разновременных по происхождению частях Поучения, которое представляет собой мозаичное литературное панно, необычное для книжности XI–XII вв. и оценивающееся как произведение «вне жанров»<sup>2</sup>. Поучение можно назвать подборкой «бумаг Мономаха», куда входят следующие блоки: 1) Наставление детям (писалось в последние годы жизни – **сѣдѣ на санѣ(х)**); 2) Автобиографическая летопись жизни князя (охватывает период с 1068 по 1117 гг. и датируется по последним событиям); 3) Письмо («грамотица») к Олегу Святославичу (1096 г.). Из трех частей только Наставление непосредственно относится к жанру поучений. Нравственные компоненты других составных частей Поучения в разной степени этицированы. Если Наставление дает представление о пунктах нравственной программы, Письмо разъясняет, чем руководствовался князь в обосновании своего нравственного выбора. Летопись позволяет проконтролировать, претворялись ли сформулированные автором нравственные постулаты на практике. Соотношение биографических, политических, религиозно-мировоззренческих и нравственно-установочных положений Поучения основывается на внутренней взаимодополняемости проблемных компонентов произведения. Вышедшие из-под пера Владимира Всеволодовича тексты дошли до нас в составе Лаврентьевской летописи, составленной в 1377 году.<sup>3</sup>

Наставление является проблемно-тематическим ядром Поучения. Составляющие его положения написаны в назидательном ключе, предельно обезличенно и абстрагированно от какой-либо исторической конкретики. В нем обобщаются идеальные качества, которыми с точки зрения Мономаха должен обладать глава государства. Поскольку Наставление адресовано будущим правителям, нравственные установки сориентированы, прежде всего, на политическую сферу деятельности.

<sup>1</sup> Аналоги немногочисленны: «Слово некоего отца к сыну своему» из «Изборника 1076 года»; поучение Василия I к сыну Льву (IX в.); назидательные обращения французского короля Людовика Святого сыну («Enseignements»); «Наставление о нравах герцогу Имре» (не позднее 1031 г.). Конкретного прототипа Поучению Мономаха нет, и можно говорить лишь об общем для всех принципе (см.: *Алексеев М.П.* Англо-саксонская параллель к Поучению Владимира Мономаха // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 2. М.–Л., 1935. С. 60–69; *Ратобильская А.В.* Венгерский трактат «Наставление о нравах герцогу Имре» и западноевропейские представления об общественном устройстве // *Славянский мир между Римом и Константинополем.* М., 2004. С. 136–145).

<sup>2</sup> См. характерные наблюдения на этот счет: *Копреева Т.Н.* К вопросу о жанровой принадлежности «Поучения» Владимира Мономаха // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 27. Л., 1972. С. 94–108; *Конявская Е.Л.* Авторское самосознание древнерусского книжника. М., 2000. С. 53–54, 59, 68; *Лихачёв Д.С.* Зарождение и развитие жанров древнерусской литературы // *Лихачев Д.С.* Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 83; *Он же.* Сочинения князя Владимира Мономаха // *Словарь книжников и книжности Древней Руси: XI – первая пол. XIV в. Л., 1987. С. 100–112.* А.С.Дёмин выпадение Поучения из системы жанров объясняет отсутствием единых устоев и литературных норм в обстановке дробления страны (см. его работу: «Имение»: социально-имущественные темы древнерусской литературы // *Древнерусская литература. Изображение общества.* М., 1991. С. 13).

<sup>3</sup> Публикацию см.: *Полное собрание русских летописей.* Т. 1. М., 1962. Стлб. 240–256. (Далее ссылки на соответствующие места памятника приводятся непосредственно в тексте, в скобках и с указанием столбца).

Сразу бросается в глаза весьма незначительное количество нравственных пожеланий княжеским детям. Прежде всего Владимир Мономах рекомендует своим наследникам старейшим повиноваться, а с равными и младшими себе любовь иметь: **при стары(х) молчати. прмдрыхъ слұшати. старѣишимъ покаратиса. с точными и меншими любовь имѣти** (Стлб. 243). Моральная заповедь подчинения старшему при одновременном уважении прав младших приобретала значение политико-идеологического постулата, соответствовавшего характеру властных отношений в правящем роде Рюриковичей. Совмещенное с христианской заповедью родовое правило он возводил в династический принцип Мономашичей. В образно-поэтической иносказательной форме князь конкретизирует политический смысл общехристианского наставления о взаимной любви и взаимном уважении, сравнивая такой порядок с мирным сосуществованием сильных и слабых птиц в природном пространстве (**но и сильныа и хұдыа идү(т̄). по всѣмъ земламъ. Бжнимъ повелѣньемъ** — Стлб. 244). Аллегоризм здесь подводится под сакральные установки веры, освящающие принцип нерушимости пределов любых владений (соответствует решениям Любечского съезда 1097 г. — **кождо да дѣржитъ отчину свою**).

В нравственно-политическую программу заповедей Владимир Мономах включает положения о помощи сиротам, защите слабых и требование категорического воздержания от душегубства: **всего же паче оубогы(х) не забывайте. но елико могущее по силѣ кормите и придавайте сиротѣ. и вдовицю вправдите сами. а не вдавante сильны(м) погубити члка. ни права ни крива не оубивайте** (Стлб. 245). Он призывает кормить убогих (Стлб. 245), сближая их с сиротами – бедными и беззащитными людьми, которые нуждаются в покровительстве и помощи. Забота о нуждающихся рассматривается как милостыня.

Призыв помогать обездоленным и защищать слабого неоднократно звучит в заповедях князя (ср. стлб. 251). Помощь подаванием неизменно ставится на первое место в разработанной Владимиром Мономахом нравственно программе «малых добрых дел». Отличительным принципом этой концепции является убежденность в том, что за **основания добрыхъ дѣлъ** принимается несколько необременительных богоугодных поступков, к которым автором наряду с милостыней отнесены покаяние и слезы смирения. Из трех названных свершений именно милостыню автор считает самым богоугодным делом<sup>4</sup>.

Мономах, как и составитель «Изборника», считал, что можно спастись в миру, не принимая монашеского пострига<sup>5</sup>. Отсутствие аскетических черт – важный общий признак, позволяющий говорить об идейном родстве произведений. Мыслитель подчеркивал, что те «малые добрые дела» **не бо сūtъ тажка. ни удиночство. ни чернечство. ни голод. тако инии добрии терпять. но малы(м) дѣломъ оулчити мл(с)ть Бжю** (стлб. 244). Причем на эти поступки устанавливается взгляд как на легко осуществимое деяние, свершение которого «вечное дарует» и позволяет, если использовать слова «Изборника», **льготою бес троуда спсти дшж свою**<sup>6</sup>. В такой форме излагается общая для Поучения и «Изборника 1076 года» концепция т. н. «малых добрых дел», которая под пером светского мыслителя прямо противопоставлена многотрудному пути монашеской аскезы.

<sup>4</sup> В данном случае отправной точкой рассуждений, если не считать совпадений с «Изборником 1076 года», могли служить библейские постулаты (ср.: «Доброе дело – молитва с постом и милостынею и справедливостью, нежели многое с неправдою, лучше творить милостыню, нежели собирать золото» – Тов. 12, 8).

<sup>5</sup> Ср.: Изборник 1076 года. М., 1965. С. 648.

<sup>6</sup> Изборник ... С. 699. См. также: С. 476, 478, 486, 488.

В Наставлении Мономаха детям и по другим пунктам много общего с «Изборником 1076 года», который рекомендует уклоняться от греха и лености, вводить с честью в свой дом иереев и относиться к ним как к самому Христу, а также проявлять заботу об иноках. Характерно, что забота о представителях Церкви, приравнивается, как и попечение сирот, к заботе о нищих (ср. стлб. 245)<sup>7</sup>.

Антитеза труда лености – одна из нравственно-установочных констант обоих сочинений. Установка на христианское смирение, совмещенная с горным устремлением, также текстуально формулируется Мономахом в соответствии с «Изборником 1076 года»: *долѹ учи имѣти. а дшю горѣ* (стлб. 243) – ср.: *долоу очи имѣти а ... горѣ*<sup>8</sup>.

В литературе высказывались мнения, что автор Поучения, формулируя для своих наследников нетрудную в исполнении заповедь, непосредственно руководствовался «Изборником 1076 года»<sup>9</sup>. И в древнейшей датированной рукописи, и в Поучении Мономаха действительно содержится очень много общих мотивов. Милостыня, нищелюбие, а также разные формы заботы об убогих и неимущих одинаково расценивались в этих произведениях как средство очищения от грехов, как одно из непреложных условий достижения Царствия небесного<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Ср.: Изборник... С. 21–22, 94–95.

<sup>8</sup> Изборник... С. 155. См. об этом: *Мещерский Н.А.* «Поучение» Владимира Мономаха и «Изборник» 1076 г. // Мещерский Н.А. Избр. ст. СПб., 1995. С. 87.

<sup>9</sup> На идейную близость Поучения «Изборнику 1076 года» давно обратили внимание исследователи (см.: *Буслаев Ф.И.* Историческая хрестоматия церковнославянского и древнерусского языков. М., 1861. С. 300; *Протопопов С.* Поучение Владимира Мономаха как памятник религиозно-нравственных воззрений и жизни на Руси в дотатарскую эпоху // Журн. М-ва нар. просвещения. 1874. Февр. С. 244–245; *Порфирьев И.Я.* История русской словесности. Ч. I. Казань, 1897. С. 417; *Шляков Н.В.* О Поучении Владимира Мономаха // Журн. М-ва нар. просвещения. 1900. Июнь. С. 215–218; *Ивакин И.М.* Князь Владимир Мономах и его Поучение. Ч. 1: Поучение детям; Письмо к Олегу и отрывки. М., 1901. С. 16–20; *Комарович В.Л.* Поучение Владимира Мономаха // История русской литературы. Т. 1: Литература XI – начала XIII в. М.–Л., 1941. С. 291; *Будовниц И.У.* «Изборник» Святослава и «Поучение» Владимира Мономаха и их место в истории русской общественной мысли // Тр. отдела древнерус. лит. Т. X. 1954. С. 44–75; *Лихачёв Д.С.* Владимир Всеволодович Мономах // Словарь книжников и книжности Древней Руси: XI – первая половина XIV в. Л., 1987. С. 101). Есть и более осторожные оценки. От прямолинейного сближения обоих памятников, в частности, предостерегает Н.А. Мещерский, который приводит ряд доводов против использования Мономахом сохранившегося списка «Изборника 1076 года» (см. его работу: «Поучение» Владимира Мономаха и «Изборник» 1076 г. // Мещерский Н.А. Избр. ст. СПб., 1995. С. 87–88). Однако исследователь не отрицает того, что в руках князя находился источник, близкий по составу «Изборнику».

<sup>10</sup> См.: Изборник... С. 14–16, 26, 43, 86, 94–95, 175–176, 180, 186, 304, 570, 654, 687. Одновременно немилосердие объявляется в «Изборнике» самым страшным грехом (см.: Там же. С. 525), а не проявление милости к убогому приравнивается к разбюю (см.: Там же. С. 49). Однако при отсутствии в большинстве случаев дословных текстуальных совпадений с «Изборником», нельзя исключать влияния на Мономаха и других произведений. Например, «Златоструя», который мог входить в круг чтения князя и на вероятность заимствования из которого указывают ряд пунктов Поучения. В рекомендациях этого памятника присутствуют общие одновременно с Поучением и «Изборником 1076 года» мотивы (см.: РНБ. Ф.п. I.46: «Слово о милостыне и о нищих» – Л. 42г–43в; «Слово о имущем како любу благодать от Бога подати неимущему» – Л. 49а–51а; «О милостыни и суде» – Л. 57а–58в; «Слово о посте и лиховании нищих» – Л. 186в–188в). Кроме того, отдельные рекомендации нищелюбия и милосердия в Словах «Златоструя», в свою очередь, восходят к Библии, которой автор Наставления в своих заповедях нищелюбия мог руководствоваться напрямую, минуя книжное посредничество. Например: «... милостыня от смерти избавляет и очищает всякий грех» (Тов. 12, 8).

Морально-политический императив, в котором формулируется необходимость защиты, покровительства и правого суда **оубогы(х)**, рассматривается как одна из разновидностей милосердия. Данное нравственное требование, будучи адресовано княжичам, как будущим исполнителям судебных полномочий, призвано было наложить ограничение на проявление властного произвола<sup>11</sup>. Заслуга Мономаха состоит в том, что он, как реальный политик, рассчитывал на практическое претворение данного принципа в жизнь. Подтверждение находим в «Автобиографической летописи», согласно которой он реально следовал тому правилу, которое предписывал детям: **и худаго смерда. и оубогыѣ вдовицѣ не далъ ксмъ силны(м) вбидѣти** (стлб. 251). Принцип защиты угнетенных является частью требования справедливого суда над сиротами, причем сам этот принцип воспроизводится автором в форме библейской цитаты: **избавите вбидима. судите сиротѣ. оправдите вдовицю. придеѣте да сожжемъса глѣть г(с)ѣ** (стлб. 243)<sup>12</sup>. Праведный суд сориентирован на защиту «меньших» от «сильных» и рассматривается в одном ряду с подаванием милостыни. Искупительное значение добрых дел понимается как жертва Богу, как достаточное условие для Божественного усыновления.

Забота государственного деятеля о подвластном населении страны чувствуется в призыве князя не позволять ни собственным, ни чужим отрокам (**отрокомъ** – т. е. слугам, воинам) во время военных походов и перемещений из области в область причинять вред жилищам и посевам (стлб. 246). По этим установлениям видно, что Владимир Мономах, думая о нуждах воинства, одновременно призывал детей, как будущих военачальников, проявлять заботу о том, чтобы во время похода не нанести урон мирным людям (включая мародерство).

В «бумагах Мономаха» несколько раз описываются идеальные, с точки зрения автора, нормы властного поведения (стлб. 245). На собственном примере князь рекомендует детям не быть праздным, не лениться, лично руководить военными походами, не полагаться на воевод, непосредственно контролировать войско и **весь нарядъ в дому своемъ** (стлб. 251). Рекомендую своим наследникам простоту, аскетизм и черновые работы, Владимир Мономах вполне мог руководствоваться идеями «Изборника 1076 года». Последний предписывал не величаться в рабах своих, довольствоваться малым и не искать излишеств в еде и одежде<sup>13</sup>. Поведение близкого своим подданным князя, который лично исполняет множество разных властных функций, не перекладывая их на подчиненных, разительно отличается от византийских представлений о власти и властителях<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Сам императив восходит к ветхозаветной части Библии. Ср.: «Так и говорит Господь: производите суд и расправу и спасайте обижаемого от руки притеснителя, не обижайте и не тесните пришельцев, сироты и вдовы, а невинной крови не проливайте на месте сем» (Иер. 22, 3).

<sup>12</sup> Данный текст в основном соответствует Ис. 1, 17, 18, но есть характерные смысловые отличия (либо правки), появившиеся в результате свободной авторской интерпретации библейского оригинала. Характерно, что в нашем памятнике цитата Ис. 1, 17 усечена. В ней отсутствует начало: «Научитесь делать добро, ищите правды». На первый взгляд подобного рода умолчание нелогично в контексте апологии добродетели, но с другой стороны, автор в своем назидании руководствовался этой установкой, которая, как ключевой лейтмотив, пронизывает все произведения. Понимание справедливого суда как формы покровительства незащищенным отчасти было реализовано в разработанном Мономахом «Уставе о закупах». Другими словами, в своей законотворческой деятельности князь, видимо, стремился действовать в соответствии с установками Поучения. Впрочем, законоположения «Устава» имели компромиссный характер в сравнении с нормами Поучения.

<sup>13</sup> См.: Изборник... С. 23, 65, 630, 631.

<sup>14</sup> См.: Чичуров И.С. Политическая идеология Средневековья. Византия и Русь. М., 1990. С. 146–150.

Чтобы представить, какие качества желал видеть автор в своих приемниках, достаточно суммировать его заповеди: одаривайте сирот и защищайте вдов; не убивайте сами и не велите убивать другим; помня о смертном часе, не держите гордости в сердце, больного навестите, а покойника проводите (**ПАЧЕ ВСЕГО ГОРДОСТИ НЕ ИМѢЙТЕ. В СР(Д)ЦИ И ВЪ ОУМѢ. НО РЦѢМЪ СМѢРТНИ ЕСМЫ ... ВОЛНАГО ПРИСѢТИТЕ. НАДЪ МЕРТВЕЦА ИДѢТЕ. ТАКО ВСИ МЕРТВЕНИ**); сердечно отвечайте на приветствия (**И ЧѢКА НЕ МИНѢТЕ НЕ ПРИВѢЧАВШЕ. ДОБРО СЛОВО ЕМУ ДАДИТЕ**); жену любите, но не позволяйте ей властвовать над собой (**ЖЕНУ СВОЮ ЛЮБИТЕ. НО НЕ ДАИТЕ ИМЪ НАДЪ СОБОЮ ВЛАСТИ**); блюдите себя от лжи, пьянства и блуда (**БЛЮДИСА И ПЬАНЬСТВА. И БЛУДА. В ТОМЪ БО ДША ПОГЫБАЕТЪ**); но самое главное – не ленитесь ни в каком деле (**НЕ МОЗИТЕ СЯ ЛѢНИТИ НИ НА ЧТО ЖЕ ДОБРОЕ**) и не гнушайтесь дел, подобающих слугам (стлб. 254–246).

Видно, что в своей программе автор поучения руководствовался базовым христианским принципом человеколюбия. Автор Наставления формулировал скромные и вроде бы легко достижимые для правителей цели. Правда, и среди малых требований его программы не все пункты могли устраивать представителей высших слоев общества, поскольку нравственный идеал не соответствовал придворным нравам и порядкам, поскольку накладывал ограничения на властную элиту. Весьма скромные цели своего нравственного урока детям и сам автор считал неосуществимыми в полном объеме. Поэтому он и призывает к наследникам – принять если не все, то хотя бы половину заповедей (**ПОСЛУШАЙТЕ МЕНЕ АЩЕ НЕ ВСЕГО ПРИЙМЕТЕ ТО ПОЛОВИНУ** — стлб. 245). Характерно, что объем накладываемых на наследников моральных ограничений специально князем не обозначен, соответственно отсутствуют определения и примеры аморального с точки зрения господствующей религиозной доктрины (т. н. этизация от противного). Отсутствие прямых запретов снижало эффективность моральных регуляторов, а во властной среде это не могло не способствовать проявлению разных форм бытового и феодального произвола.

Можно предполагать, что и без того заниженная планка моральных требований ограничивалась не столько самим князем, сколько объективными возможностями не готового к серьезным нравственным свершениям общества. Нельзя не признать, что сам Мономах все-таки стремился следовать тем принципам, которые пропагандировал в Поучении, и к тому же он призывал своих преемников. Другое дело, что жесткая реальность Средневековья не способствовала претворению даже весьма скромного нравственного идеала в жизнь.

Например, провозглашенный Мономахом запрет на душегубство не исполнялся и самим князем<sup>15</sup>. Судя по Автобиографии убийство язычников и иноверных не считалось грехом, поэтому автор Поучения бравиру-

<sup>15</sup> Призыв воздержатся от душегубства в Поучении поставлен в один ряд с заповедью о непогублении человека (стлб. 245). Наставление **НЕ ВДАВАЙТЕ СИЛНЫ(М) ПОГУБИТИ ЧѢКА** адресовано представителям властной элиты, обладавшим прерогативой законодательных и судебных полномочий. Употребленный Мономахом термин **ПОГУБИТИ** отнюдь не означает только убийства в прямом смысле, но также в переносном значении с семантической нагрузкой 'сделать несчастным, выбить из жизненной колеи, разорить' (Словарь древнерусского языка XI–XIV. Т. VI. М., 1991. С. 497). Речь идет о злоупотреблениях «сильных», которые распоряжались жизнью и смертью подданных и могли изменить (погубить) социально-правовой статус личности. Во многих ситуациях «погубление» социального статуса вело несчастных людей к смерти в прямом смысле слова. Поскольку заповедь избегать душегубства адресована идущему на смену поколению правящей элиты, можно подумать, что в данном случае речь идет о смертной казни как уголовном наказании. Но «Русская Правда» вообще не знает смертной казни, поэтому высказывалось мнение, что Мономах предостерегал от крайних проявлений феодального самоуправства (см.: *Лихачёв Д.С.* Комментарии к Повести временных лет // Повесть временных лет. Т. 2. М.–Л., 1950. С. 436). К тому же вряд ли запрет на убийство мог регулировать только отношение власти к подданным. По мере разрастания удельного

ет учиненной им в 1095 г. коварной кровавой расправой над Итлариевой чадью и другими убийствами «поганых» врагов Руси. Другими словами, речь в тексте идет об установлении нравственных норм исключительно среди православных единоверцев, тогда как вероломное поведение в отношении половцев, беспристрастно фиксируемое в автобиографической части Поучения, аморальным не считалось (стлб. 249–259). Видимо автор Наставления сознательно не оговаривает случаи, когда нарушение заповеди «не убий» может расцениваться как оправданное действие в рамках существующих моральных норм. Ясно, что умолчание на эту тему в глазах читателя делает программу привлекательной и этически безупречной. Недомолвки, на фоне далеко не идиллической и не бескровной социально-политической практики обнажают изъяны внешне безупречной нравственной программы. Реальность оказывалась не столь благополучной, а автор наставления не стремился кардинальным образом переломить существующее положение дел, примиряясь с действительностью. Вряд ли включенная в Поучение заповедь воздержаться от убийств была нацелена на ограничение внутренних войн, участие в которых не без гордости перечисляется Мономахом в Автобиографической летописи. В устах Мономаха заповедь «не убий» не была направлена на слом всех запрограммированных феодальной традицией порядков<sup>16</sup>. Речь шла не об уста-

соперничества искушение устранить соперника оставалось остро актуальным в сфере межкняжеских отношений. Можно предполагать, что в обстановке нараставших угроз от прогрессирующей раздробленности дальновидный князь в такой форме деликатно предостерегал своих наследников от греха братоубийства. Получается, что в контексте нравственной программы данный тезис имеет значение общего базового принципа, под который попадают все возможные случаи душегубства. Владимир Мономах исходил из того, что с точки зрения христианской ответственности за поступки убийца не может рассчитывать на спасение (см.: *Ключевский В.О.* Соч. Т. 1. М., 1987. С. 241). В своих установках князь руководствовался теми же соображениями, что его дед Владимир, который в 996 г. из боязни греха отверг предложения казнить разбойников (см.: Полное собрание русских летописей. Т. 1. Стлб. 127). Князь базовую христианскую заповедь «не убий» ставил выше практиковавшейся в Византии и других феодальных государствах высшей меры наказания за преступления. Не исключено, что своим наставлением венценосным потомкам киевский великий князь стремился предотвратить возможное изменение действующего законодательства в духе византийского уголовного права, и при этом он руководствовался базовой нормой общехристианских заповедей. В качестве экстраординарной меры известно применение казни в отношении мятежников, которую, согласно летописи, в 1069 г. осуществил сын Изяслава Мстислав в отношении инициаторов изгнания из Киева Изяслава Ярославича. На этом основании даже делается вывод, что смертная казнь в разном виде имела место, но она не упоминается в «Русской Правде» по причине несоответствия христианским заповедям (см.: *Кондрашкин С.А., Неборский М.Ю.* Преступление и наказание в Древней Руси. М., 1999. С. 9).

<sup>16</sup> Из Письма к Олегу следует, что смерть на войне расценивалась им как Божий Суд, поэтому Мономах нигде не упрекает в душегубстве убийцу собственного сына (Стлб. 252–255). Одно дело, когда «смерть наводится» роком, промыслом, верховным Судией, – другое дело, когда виновность в смерти напрямую зависит от свободного волеизъявления человека, или его прямого злоумышления на жизнь (т. е. сознательного и преднамеренного душегубства). От личной причастности смертоубийству скорее всего и предостерегает Мономах своих детей. Тогда и смерть в бою можно сравнивать с выпавшим жребием судьбы. Характерно, что церковные уставы, осуждая душегубство, предлагали достаточно необременительные наказания за кровопролитие на войне и за убийство разбойника, а также за убийство ближнего и не ближнего человека (49. Оубийца по закон(ъ) ѡмре(ѣ). а еже по стого василїа плакати(с). ѿ. лѣ(ѣ) сѹхо пасти и не ко(м)кати. мы же се правнло повелѣх(м). г. лѣ(ѣ). 50. Аще кто дшѹ погуби(ѣ) ближнаго въ цркъв не влази(ѣ). ѿ. лѣ(ѣ). аще (л) вѣдетъ не ближнаго ѡби(л), а ѡвѣда(ѣ) вси то. г. лѣта, в цркъв не влази(т). а на . д. е влѣзе(ѣ) а на. ѿ. е к(м)кае(ѣ). 51. Аще кто ѡвѣтъ ратна(г) или разбойника на нь прише(д)ше(м) да приме(т) епите(м)ю за пролитье крови за по(л)лѣта или волѣ ра(з)смотривши жы(т)е его и ѿ комканьа такоже – *Смирнов С.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. Тексты и заметки. М., 1912. С. 54; ср.: С. 153). Ответы митрополита Георгия

новлении абсолютного права на жизнь любого человека, а о повышении ценности жизни как таковой. В первую очередь единоверцев. Другими словами, нравственная энергия при исполнении заповеди предполагала избирательность лишь в отношении отдельных категорий людей и далеко не во всех жизненных ситуациях. В такой форме властитель, руководствуясь христианскими установками, предостерегал своих преемников о грехе преднамеренного злоумышления на чью-либо жизнь. В общем контексте его поучения данная заповедь не была возведена в степень абсолютной нормы. Действительность оказывалась сильнее идеалов.

С большим педагогическим тактом автор Наставления накладывал определенные ограничения на наследников своей власти. Как реалист, Мономах ограничивался требованиями **морального минимума**, поскольку отдавал себе отчет, что многие из высоких и благородных нравственных норм неосуществимы в условиях реальной жизни. Это тот минимум, который позволяет рассматривать этику Мономаха в рамках христианской этики. Киевский великий князь руководствовался новыми для Руси моральными установками и возводил христианскую мораль в ранг государственной политики. Это означало, что власть признавала свою ответственность перед обществом и Богом. В реальной жизни гармонии, конечно, не было, но стремления к гармонизации налицо. В условиях расширявшегося вместе с феодализацией произвола «сильных» такие заповеди князя играли прогрессивную роль, поскольку нацеливали на смягчение социальной напряженности ценою более справедливых и мягких действий властей. Нравственные заповеди князя в жестких условиях феодализации, сопровождавшейся разорением и похолоплением свободных категорий населения, имели прогрессивное значение<sup>17</sup>. Заложенный в нравственную программу Мономаха набор добродетелей увязывался им с задачами воспитания и в своей педагогической функции служил смягчению нравов, а как следствие и ограничению властного произвола. В истории русской этической мысли это был один из первых шагов в направлении моральной регуляции межличностных отношений и подведения моральной базы под политическую практику.

---

(1076/77–1089 гг.) фиксируют весьма неопределенную форму наказания за убийство челядина, что вряд ли способствовало пресечению душегубства: **АЩЕ КТО ЧЕЛДИНА ОУБЬЕТЕ. ТО ТАКО И РАЗБОЙНИКЪ УПИТЕМЮ ПРИМЕ(Т)** (*Турилов А.А.* Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа – древнейшее русское «вопросание» // *Славянский мир между Римом и Константинополем.* М., 2004. С. 240).

<sup>17</sup> Думается, что Мономах если и не представлял собой идеал правителя, то, по крайней мере, ориентировался на обрисованный им самим в Наставлении образ нравственного властителя. В собственной законотворческой деятельности Владимир Мономах проявляет гуманное отношение к обездоленным «сильными» людьми слоям общества. Его «Устав о закупах» 1113 г. лимитирует «похолопление», обуздывает алчные аппетиты кредиторов по процентам, ограничивает источники долгового рабства, дает гарантии от социального «погубления» мелким купцам, ремесленникам и земледельцам (см.: *Тихомиров М.Н.* Пособие для изучения Русской Правды. М., 1953. С. 97–100). Это смягчало социальные противоречия и было направлено против поработительной политики господ (см.: *Романов Б.А.* Люди и нравы Древней Руси. Л., 1947. С. 68). Поступки князя далеко не во всем соответствовали букве провозглашавшихся им же заповедей. Властитель-феодал просто не мог быть смердолюбцем в силу объективных особенностей эпохи (см.: *Смирнов И.И.* Очерки социально-экономических отношений Руси XII–XIII веков. М.–Л., 1963. С. 107, 238–239). Поэтому тезис человеколюбия, связанный с ним завет «не убий» и призыв к защите слабых имели прежде всего воспитательное значение и поэтому носили несколько декларативный характер. Не впадая в крайности идеализации древнерусского властителя, можно поставить вопрос если не о смердолюбии, то о защите некоторых элементарных прав смердов, как об одном из элементов его внутренней политики. На это вроде бы указывают летописные источники (стлб. 227).

Остается еще раз заострить внимание на том, что задаваемая Поучением стратегия нравственного поведения предполагает человека облеченного властью и богатством, о котором можно сказать: **БОГАТА ТѦ СЪТВОРИ БѢ**, и для которого широкая раздача милостыни и попечительские благодеяния не являются трудноосуществимой задачей. Понятно, на чем зиждется уверенность автора в необременительности предлагаемого им пути спасения. Для Мономаха, как для реального политика, программа «малых дел» олицетворяла тот нравственный минимум, исполнение которого вполне посильно для представителей правящего сословия. Такое решение вопроса отражает особенности религиозного мировоззрения мыслителя, для которого очерченный нравственный минимум объявляется самодостаточным для искупления грехов.

Как известно, в средневековую эпоху не писалось текстов без ссылок на Св. Писание. Но именно безсылочным оказалось первоначальное ядро Наставления, рекомендации которого в таком виде лишены сакрального статуса. Как это ни странно, но нравственные императивы заповедей не санкционированы высшими для той эпохи авторитетами, поскольку князь никак не обозначает библейские и святоотеческие источники нравственной программы. Ситуация на уровне композиции, правда, была исправлена задним числом – видимо, сделано это было самим автором при компоновке им составных частей Поучения. В пределах «Мономаховых бумаг» цитаты группируются блоком в разделе, где описываются переговоры Владимира с послами от братьев в 1099 г. (стлб. 241–242). Они имеют прямое отношение не только к ситуации 1099 г., но и к родительским заветам в целом<sup>18</sup>. Появление извлечений из Св. Писания – это литературный прием, который обставляется по всем правилам драматургии. По сюжету, князь колебался: принять ли ему предложение братьев об участии в походе на Ростиславичей, или уклониться от этого мероприятия, которое, судя по всему, сулило политические выгоды, но противоречило существовавшим договорным обязательствам (**НЕ МОГУ ВЫ ГА ИТИ. НИ КР(С)ТА ПЕРЕСТУПИТИ** — стлб. 241). Можно считать, что ситуация переговоров привела к столкновению нравственных установок с политической целесообразностью, и этот конфликт порождал душевную тревогу. Мономах, как следует из текста, находился в состоянии нерешительности (**в печали**) и искал выхода.

Не подлежит сомнению, что проблема нравственного выбора не была для князя формальной. Данный текст отразил осознание автором важности правильного морального выбора и его стремление к этически безупречному

<sup>18</sup> В краткой форме смыслы блока можно суммировать следующим образом: не бери пример с творящих беззаконие, ибо злодеи истребятся, а праведники наследуют землю; оружие тех, кто стреляет в нищих и убогих сломается, поскольку направлено в сердца праведных; малое у праведника лучше, чем великое богатство нечестивых; праведник милует и взаимны дает и потомство его благословенно будет; нужна защита от врагов, творящих беззаконие и губящих душу; нужна защита от лукавых и делающих неправды; требуется жить в воле Бога и, несмотря на гнев ярости Его, восхвалять Господа; праведным уготована радость (стлб. 241–242 – Полный состав подборки включает в себя: Пс. 31, 11; 33, 2; 35, 14; 36, 22; 41, 6, 12; 42, 5; 58, 2-4; 62, 4-5; 63, 3; 85, 5; 87, 13; 95, 4; . 91, 6; 102, 8; 123, 2; Ис. 1, 17, 18; Иереем. 16, 13; 3 Езд. 8, 72; Притч. 3, 12; Тов. 3, 11; 8, 5, 15; 11, 13; 12, 8; Дан. 3, 52). Как видим, в сумме цитаты дают квинтэссенцию религиозно-нравственного ядра всего произведения. Можно предположить, что библейские тексты были специально заготовлены для ссылок. Однако подкрепление авторской мысли разносом цитат подборки по каким-то причинам не состоялось. Но даже в виде блока, фокусирующего идею произведения, подборка компенсирует ожидаемую средневековым читателем сакрализацию нравственной программы Мономаха. Пункты нравственной программы Мономаха таким образом получали подкрепление авторитетными цитатами, но не конкретно, по месту, а суммарно.

поведению. В ситуации нравственного борения, больших колебаний и переживаний князь ищет провиденциальный ответ на терзавшие его сомнения и прибегает к гаданию по Псалтири. Вопрос: для чего он это делает? Ответ очевиден: замыкавшееся на логику фатальной предопределенности гадание снимало проблему нравственного выбора.

Автобиографическая часть произведения представляет собой краткую запись событий без дат, которая воспроизводит самый общий абрис государственных деяний Мономаха (преимущественно войны и битвы). В Автобиографии Мономаха создает облик князя-труженика, князя-защитника родной земли. Но созданный в Автобиографической летописи образ правителя не всегда вписывается в заданный Наставлением княжеский идеал<sup>19</sup>. Провозглашаемый Владимиром в Наставлении идеал терпимости, скромности, умеренности и всепрощения не совместим с выраженной в Летописи гордостью за военные победы и самолюбованием охотничьими подвигами<sup>20</sup>. Сопровождавший описание побед подробный перечень-отчет о кровавых расправах над побежденными степняками (стлб. 249–251) неуместен рядом с наставлениями в добре и человеколюбию. Но, может быть, князь суровой правдой ратной жизни хотел возбудить у детей неколебимое чувство безжалостного отношения к врагам Руси и на собственном примере воспитать смелых и сильных наследников? Но даже с учетом этих педагогических задач фиксация событий в Автобиографии выводится за рамки восприятия их в категориях добра и зла. На фоне описаний битв со степняками поражает лишь краткая констатация жестокого разорения Минска: **и с Половци. с Читѣвичи. к Мѣньскѹ. изъѣхѹх(ѿ) город. и не вставих(ѿ) оу него ни челадина. ни скотины** (стлб. 246). Крайнюю жестокость, проявленную победителями в отношении захваченного города, трудно согласовать с заданной в Наставлении детям высокой планкой нравственного поведения. Если безжалостность к приносившим страдания поганым врагам Руси еще как-то можно понять, то беспощадность, проявленная в отношении единоверных минчан, не может считаться образцом для подражания, поскольку дисгармонирует с этическими нормами княжеских заповедей. Примечательно, что Мономах не лакирует свою биографию и не подгоняет собственное жизнеописание под провозглашенные им же нормы заповедей. Откровенность, в таком случае, граничит с исповедальностью, а с христианской точки зрения это необходимое условие раскаяния в грехах.

Прямых пересечений с оригинальной нравственной концепцией «малых дел» в автобиографическом разделе не много. Он завершается повторением отдельных положений нравственной программы. Здесь вновь читаются призывы не лениться, не давать себе покоя и не полагаясь на слуг, покровительствовать слабым и беззащитным (**и худаго смерда. и убогыѣ вдовицѣ не далъ есмь силны(м) шендѣти**), устремляются на **всѣ дѣла добра**. Сюда

<sup>19</sup> Еще М.П.Алексеев отмечал, что Автобиография Мономаха не содержит ничего поучительного (см. его работу: Англосаксонская параллель к Поучению Владимира Мономаха. С. 74).

<sup>20</sup> Автор описывает стреноживание диких коней (**конь дики(х) свонма рѹкама свѣзалъ**), единоборство с медведем и неким лютым зверем. Князь подчеркивает собственное бесстрашие перед лицом смертельной опасности, в ситуациях, когда **тѹра ма .ѿ. метала на розѣ(х) с конемъ. влень ма вдинъ волъ. а .ѿ. лоси вдинъ ногами топталъ. а дрѹгын рогама волъ. вепрь ми на бедрѣ мечь ѿталъ...** (стлб. 251). Исследователи давно обратили внимание на то, что сцены охотничьих подвигов в анализируемой части Поучения Мономаха были едва ли не списаны с апокрифического «Завета Иуды», где авторитет родоначальника возвышается аналогичными средствами героизации смелых поступков и охотничьих подвигов (см.: *Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки // Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук. Т. XVII. № 1. СПб., 1890. С. 16).

же подверстан вытекающий из содержания Автобиографии призыв не бояться смерти ни на войне, ни на охоте, **ИБО НИКТО ЖЕ ВА(С) НЕ МОЖЕТ ВРЕДИТИСЯ. И ОУБИТИ. ПОНЕЖЕ НЕ БУДЕ(Т) Ѡ БА ПОВЕЛѢНО** (стлб. 251–252). В завершение автобиографических заметок, как видим, вносятся нравственно-поучительные акценты, которые позволяет автору композиционно подверстать заведомо неназидательный текст к Наставлению детям. Видимо, Мономах подытоживает собственные (может быть, даже на скорую руку составленные) автобиографические записи кратким поучительным выводом, суммирующим нравственные эпицентры Наставления и только части (что показательно!) Летописи. Таков внесенный автором в Автобиографическую летопись нравственно-назидательный акцент, компенсирующий отсутствие этической проблематики в самой ткани этой части произведения.

В отличие от Автобиографии Письмо Олегу<sup>21</sup> отвечает задачам создания высокого нравственного идеала правителя, готового отказаться от мести за убиенного сына. Поводом к горестному посланию послужила смерть сына Изяслава, который захватил удел Олега и затем пал 6 сентября 1096 г. в сражении под Муромом, куда привел свои войска пытавшийся восстановить права на отцовскую вотчину Олег<sup>22</sup>. На трагичном примере из собственной жизни автор моделирует образцовое с христианской точки зрения поведение. Вышедшие из-под пера Мономаха строки выражают чувства глубокого смирения и всепрощения. Именно с учетом такого христианского мироощущения в оценке событий просматривается логика т. н. «теории казней Божиих». Гибель сына Мономаха воспринимает как наказание за противозаконное вторжение в удел Святославичей. Отсюда и смирение перед праведным «Судом Божиим»<sup>23</sup>. Князь отказывается от мести убийце сына, следуя нравственной христианской заповеди всепрощения. Он даже готов вернуть Олегу Чернигов, потому что спасение собственной души ему дороже земных владений<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> В общем контексте частей произведения Письмо можно рассматривать как исполненный в иной литературной манере элемент жизнеописания, имеющий нравственно-образцовое значение. Письмо традиционно считается отдельным произведением, достаточно механически объединенным с «Мономаховыми бумагами» (см.: *Ивакин И.М.* Указ. соч. С. 285; *Орлов А.С.* Владимир Мономах. М.–Л., 1946. С. 152–155; *Понырко Н.В.* Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII вв. СПб., 1992. С. 41–44; *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 355; *Кучкин В.А.* Послание кн. Владимира Мономаха кн. Олегу Святославичу // Письменные памятники истории Древней Руси. СПб., 2003. С. 225–226).

<sup>22</sup> Фабула событий, с которой совпадают фактографические узлы Письма, подробно воспроизводится в летописи (см.: Полное собрание русских летописей. Т. 1. стлб. 229–231, 236–240).

<sup>23</sup> Для понимания мировоззренческой специфики представлений Мономаха немаловажное значение имеет перекладывание вины с Олега на промыслительное действие Божье: **судъ Ѡ БА кмү пришедь • а [не] Ѡ теѡѡ** (стлб. 254). Та же мысль подкрепляется методом подборки цитат из псалмов. Воспроизводя положения из Пс. 35, 11–12; Пс. 58, 2–4; Пс. 29, 6 (стлб. 242) автор подчеркивает неизбежность прижизненного воздаяния за грехи. В свободном авторском изложении он воспроизводит восходящий к Св. Писанию принцип прижизненного наказания людей: **Г(С)ь нашъ владѣа. и животомъ и смѣртью. согрѣшенъа наша. выше главы н(а)шеа. терпять и паки и до живота нашего. тако ѡцъ чадо свое люба. быа и паки. прива(а)чить є к соѡѡ** (стлб. 243 – ср. в Притч. 3, 12: «Ибо кого любит Господь, того наказывает и благоволит к тому, как отец к сыну своему»).

<sup>24</sup> На основании этого рождается и искренний призыв к примирению с многолетним врагом и убийцей сына, при этом к своему сопернику он подходит с теми же критериями, которые применяет к себе : **еже ли кто ва(С) не хочеть добра • ни мира хь(С)ано(М) а не буди емү Ѡ БА мира оүзрѣти на вно(М) свѣтѣ дши ко • не по нүжи ти молваю • ни бѣда ми котораа • но Бзѣ са(М) оүсл(ы)шишь • но дша ми своа дшши всего свѣта сего • На страшнѣи при бес [С]үперни(К) вблнчаюса и прочее** (стлб. 255). Нравственно должное поведение обуславливается доктринальным постулатом о посмертном воздаянии.

Ссылкой на Божий суд Мономах фактически снял со своего соперника моральную ответственность за гибель сына. Ранее уже говорилось, что в ситуации войны гибель людей относилась на волю провидения. Именно этот идейный посыл и служил основанием для примирения<sup>25</sup>. Решение отложить месть и возложить Суд на Бога далось Владимиру Мономаху нелегко, и в этом своем решении, которое идет вразрез с обычными междукняжескими счетами, он демонстрирует победу духа над плотью, обуздывает страсти, возбужденные сердечными эмоциями. Письмо выполняет ту же воспитательную роль, что и Наставление. Это яркий пример для подражания, не нуждающийся в прямом назидании.

В общем и целом Поучение предстает мудрой заповедью, базирующейся на общехристианских принципах и возводящей в абсолют сострадание, уклонение от зла и справедливость. Покаяние, молитва, усердие, попечение о слабых, милосердие, готовность простить врага, уважительное отношение к служителям культа и упование на Бога названы венценосным писателем среди тех «малых дел», которые вполне посильны всем представителям власти. Это простые и незамысловатые, да к тому же достаточно реальные для осуществления, нормы нравственности. В первую очередь со стороны князей легко осуществимо требование выполнения милостыни, что для состоятельного и занятого вопросами правления феодала может открыть наиболее короткий путь к спасению. В этом смысле милостыня оказывается для властелина более привлекательной, чем смирение, ведь оно особенно трудноосуществимо во властной практике.

Мономаху принадлежит заслуга включения в единое этическое поле и «сильных» и бесправных, зависимых людей. Это, конечно, этика добра, но исходит она от щедрого дарителя, способного на такой дар. В своих этических построениях автор Поучения реализует базовый закон христианства – любить ближнего, невзирая на социальный статус. Однако он не покидает реальной почвы и его нравственное действие выглядит однонаправленным: от сильного – к слабому.

Обращает на себя внимание уступчивый и мягкий тон этических рекомендаций. Отказ от нравственных максим не типичен для Средневековья. Тем не менее Мономах неоднократно в своем произведении допускает возможность лишь частичного исполнения и без того достаточно ограниченного круга заповедей. Чего здесь больше: реализма, учитывавшего грубость тогдашних нравов,

<sup>25</sup> Одним из постоянных лейтмотивов сочинения, важным для оценки христианского мирозерцания князя, является его призыв к детям: **Стра(х) имѣйте Бни в срѣдци своеѣмъ** (стлб. 241); **Се же вы конецъ всему страху Бжии имѣте** (стлб. 246). Источником такого рода установок служило Св. Писание, где страх Господень и памятование Суда в названы важнейшей предпосылкой уклонения от грехов и достижения праведной жизни (Притч. 14, 27; 16, 16; 19, 23 и др.). В интерпретации Мономахом библейских постулатов Бог представлен верховным законодателем нравственности и верховным судьей, свершающим свой приговор на основе данных человечеству заповедей. Ход мысли автора этих строк однозначен – Владимир проявляет заботу о непогублении собственной души и о спасении душ своих детей, которые также должны заботиться о душах других людей (в развитие этой мысли: **а дша не погубляете никакога же хы(с)яны** – стлб. 245). Данная мировоззренческая установка формирует отношение к миру с точки зрения эсхатологической перспективы и отражает веру в посмертное воздаяние за содеянное. Обозначение эсхатологической перспективы – один из основополагающих мировоззренческих принципов Поучения. Мономах призывает своих потомков помнить о смертном дне (**но рцѣмъ смртны ксмы. дн(с)ь живи а заутра в гробъ** – стлб. 245) и неизбежном Суде, в связи с чем предлагает стратегию поведения, гарантирующего спасение после смерти. К теме спасения автор обращается и в других местах Наставления детям, в разных формулировках высказываясь о неизбежности посмертного Суда и Божественного воздаяния (стлб. 241, 243–246).

или гибкости? Идеино-религиозной спецификой воззрений Мономаха в данном случае является лежащая в плоскости установок на малые дела умеренность и готовность к компромиссам, проявляющаяся в трезвом понимании весьма невысокого нравственного состояния общества. Если христианские установления не исполнимы в полном объеме, то требования к исполнению должного можно смягчить. Методология «малых дел» обеспечивала на начальной стадии христианизации необременительность христианских обязанностей<sup>26</sup>.

Автору Поучения не требовалось самостоятельно разрабатывать систему моральных принципов. Он оперировал докринально обоснованными морально-этическими нормами. Однако он воспроизвел в Поучении далеко не полный спектр христианских моральных заповедей. Многие из установлений слишком возвышены, невыполнимы в полном объеме. Поэтому из готовых постулатов он выбирал лишь то, что могло быть воспринято как реальное руководство к действию. Поэтому его моральная заповедь необременительна. Это мудрая мораль законодателя, осознавшего расхождение между должным и реальностью. Видимо, с учетом реалий тогдашней жизни и занижалась планка моральных требований монарха к властной элите.

Моральный облик самого Мономаха далеко не идеален. В избилующей описании побед Автобиографии его дети не могли изыскать достаточно жизненного материала для иллюстрации рекомендуемых от лица главы семьи правил. Самолюбование храбростью и заботы о славе явно оттесняют на второй план дела милосердия. Мономах оставил правдивый автопортрет – ведь не было нужды пускать пыль в глаза, когда истинное положение дел хорошо было известно подрастающему адресату Наставления. И все-таки моральное самосознание князя выше усредненного морального уровня многих его современников (конечно, не берутся в расчет монашествующие подвижники, на практике духовного делания воплощавшие христианские этические максимы). В Поучении автор достаточно четко заострил внимание на том, как жить в нравственно неблагополучном обществе и каковы в этих условиях задачи власти, которая по природе не может являть собой идеал, но может с помощью имеющихся у нее рычагов способствовать улучшению морального климата на основе христианских установлений должного. В перечисленных чертах и состоит оригинальность Поучения Мономаха, отличающая его произведение от других нравственно-нормативных сочинений восточно-христианской книжности, базировавшихся на той же, что и Поучение, идейно-религиозной основе.

Как видим, Мономахом в его сочинении даны как мировоззренчески-установочные, так и прямые практические рекомендации, которыми должен руководствоваться властитель государства. Владимир Мономах не дал систематического изложения этических принципов. Он представлял в своем сочинении не теоретическую, а практическую мораль, а если говорить точнее – мораль политическую, т. е. приспособленную к конкретным обстоятельствам общественно-политической жизни. Светский властитель христианской страны руководствовался новой для своей эпохи идеологией, основанной на идеях добра, человеколюбия, справедливости, терпения и всепрощения.

Значение Мономаха в истории русской этической мысли состоит в том, что он обозначил моральные критерии для политики. Естественно, абсолютизировать результативность программы не приходится. Ведь и сам автор за-

<sup>26</sup> Необременительные заповеди Мономаха написаны в духе установок «Изборника 1076 года»: *не тѣжка заповѣдь бѣа. вже тѣми дѣла. г. ми. избыти грѣховъ своихъ* (стлб. 244), ср.: *ниже въсхочеть самовольствомъ и льготою бес троудѣ спсти дшж свою. млстыню можетъ спсти* (Изборник... С. 699).

поведей не всегда следовал тому, к чему призывал в творчестве. Тем не менее впервые в светской литературе формулировались требования к самой власти и задавался некий идеал управителя. Этот идеал, конечно, возвышался над реальной жизнью. На этом противоречивом поприще заметно стремление Мономаха к высокой планке, которая задавалась православными идеалами. Эту идеальную планку не мог удержать ни один властитель той эпохи, но продуктивной была уже сама постановка проблемы.

В текстах Владимира Мономаха звучит призыв к примирению и прекращению розни ради могущества государства. И в слове, и в деле Владимир Мономах остался в памяти поколений как радетель и законодатель прочного государственного устройства, как апологет гуманности и нравственности в делах домашних и властных, как могучий государственный ум, обращающий обширные знания и писательский талант на благо правления, а следовательно, и на благо Руси.

## НАУКА И ТЕОЛОГИЯ: ОТ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫХ ОТНОШЕНИЙ К ДИАЛОГИЧЕСКИМ\*

В прошлом веке в естествознании и в различных течениях философской мысли заметную роль начинает играть проблема *начала*: начало нашей Вселенной, начало как генетические изменения, начало в точках бифуркации, научные революции, ситуационные исследования как начало новой мысли, творческий акт в голове учёного и т. д. Во всех этих случаях предмет рассмотрения анализируется с точки зрения его собственных базовых оснований, как самодетерминирующийся, а не как выводимый из прошлого состояния вещей. Отсюда в философии на передний план выдвигаются отношения между *разными*, сосуществующими скорее в пространстве, чем во времени субъектами деятельности. Вместо понятия *выведения* доминирующими становятся понятия диалога, коммуникации, интерсубъективности. Расширяется понятие междисциплинарных исследований, оно охватывает уже не только разные естественные науки, но и философию, социологию, культуру, религиозные представления. Это объясняется тем, что во всех этих областях появляются *общие* проблемы, решение которых облегчается координацией усилий. Одной из таких общих проблем становится проблема плюрализма, одинаково болезненно воспринимаемая и в естествознании, и в философии, и в религии. Действительно, существует и множество оснований, и множество отличающихся друг от друга результатов. В науке это приводит к трудностям, как будто приводящим к релятивизму. В религии – к неизбежности терпимого отношения к другим религиям, а также и к науке, её методам работы и получаемым результатам.

В настоящей статье предпринята попытка проследить тенденцию в позиции зарубежных естествоиспытателей, опирающихся на особенности католической и протестантской религий, выработать терпимое отношение к науке, к её исследовательским методам, и по возможности примирить результаты, получаемые в науке, с религиозным взглядом на мир. Неоднократно возникает тема общей методологии, междисциплинарных исследований, используемых в той и другой области духовной деятельности. До середины прошлого века в центре внимания исследователей скорее находилась тема *дисциплинарности*, и беспокойство вызывала чрезвычайная *раздробленность* науки на множество отдельных научных дисциплин, каждая из которых занималась своей областью знания и мало интересовалась заботами, трудностями и успехами своих «соседей». Это определялось особенностями логики классической науки, согласно которой всё, связанное с деятельностью по получению результата, с субъектом деятельности, выносилось за пределы логики, в том числе и отношения с другими видами духовной деятельности. При этом имелось в виду, что в междисциплинарные отношения легче всего вступают дисциплины, близкие друг другу по *предмету* изучения. Научная дисциплина становилась всё более узким понятием, предполагающим определённую, чётко очерченную область исследования и соответствующие методы работы. Как *научные*, все дисциплины подчинялись требованиям *научности* (экспериментальная проверка, использование результатов на практике, системность

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФНФ. Проект № 09-03-00078а.

теоретического знания), но собственно *предмет* диктовал и особенности используемых методов. Когда разные дисциплины занимались изучением одного предмета (например, строением материи – физика, химия, биология), учёные могли скоординировать свои исследовательские усилия и результат получался междисциплинарным. При этом не исключалась и возможность возникновения совсем новой научной дисциплины. В отношении учёный-субъект к предмету изучения (природе) доминирующим был предметный полюс.

В конце прошлого века и в начале этого проблема междисциплинарных исследований связывается также с другим содержанием: интерес вызывает уже не *один* субъект познавательного мышления Нового времени, а *множество* субъектов, обладающих одинаковой логической значимостью. Характер общения между ними, возможность такого общения становится предметом изучения философов, социологов, учёных. Кроме того, в науке вся её прошлая история не аккумулируется в результатах очередной фундаментальной революции, не ассимилируется новым знанием, не выстраивается в соответствии с логикой новой парадигмы, а сохраняет свою историческую и логическую значимость. И в этом случае встаёт вопрос о логической совместимости, о соизмеримости, о возможности *общения* между разными типами научного знания.

Во всех перечисленных случаях важную и объединяющую их роль играют два момента: выдвигание на передний план субъектного полюса в отношении субъект-предмет и идея плюрализма. Множество культур, научных теорий, философских систем рассматриваются с точки зрения их возникновения в особых условиях, в контексте их создания *субъектом*. Для междисциплинарных исследований это означает, что каждая научная дисциплина скорее оглядывается не на прошлое как источник своего развития, а на своё окружение, на другие научные дисциплины как принимающие участие в рождении новых идей. Важным оказывается, что существенную роль в развитии каждой науки играют не только другие *научные дисциплины*, но и масса иных факторов, участвующих в формировании научного знания. Отсюда – увеличение объёма понятия «междисциплинарные исследования»: вызывают интерес такие составляющие контекста рождения нового в науке, как философия, социология, религия и ряд других. Разумеется, это не означает, что утрачивают значение связи внутри науки между научными дисциплинами, связи, формируемые на базе общего предмета изучения. Биохимия, физхимия, синергетика – список можно продолжить. Но в философии, социологии, истории науки, с перенесением центра тяжести логического анализа на субъект, получаемые в науке результаты отличаются друг от друга не столько предметом изучения, сколько субъектом как автором их получения, а это значит – деятельностью по их производству в определённых условиях, культурных, социальных, психологических и пр. Понятие дисциплинарности науки как базирующееся на разных *предметах* изучения в качестве доминирующих в головах исследователей сохранилось, а вот переориентация на понимание дисциплины как формируемой *субъектом* происходило с большим трудом. Между тем именно такое *другое* понимание, пусть и не выраженное эксплицитно, лежит в основе междисциплинарных исследований в постнеклассической науке.

Фокусировка внимания на деятельности субъекта по получению результата приводит к принципиально иному пониманию *различия* между дисциплинами, или, более широко, между разными сферами деятельности человека (наука, философия, религия и т. д.). В настоящей статье речь пойдёт о

науке, философии и религии, о взглядах естествоиспытателей и религиозных деятелей на возможность их соотношения, их междисциплинарного общения. Главное здесь, на мой взгляд, не поиск общих черт, того, что их объединяет (общее можно найти между чем угодно, включая туманность Андромеды и комара из подмосковного леса), а обозначение, вычленение базовых оснований того и другого. Основания, между тем, очень разные, и свидетельствуют о том, что сведение науки к религии или наоборот невозможно без утраты ими своей идентичности. Необходимо понять формирование их диалога на базе различия, а не сходства. В прошлые века (в Новое время) в первую очередь учитывался тот факт, что и наука и религия формируют, пусть каждая по-своему, отношение человека к окружающему миру, *одному и тому же* миру. Отсюда – трудности при согласовании точек зрения относительно того, например, вращается ли Земля вокруг Солнца или наоборот. Гармония в отношениях между наукой и религией наступала только тогда, когда научные открытия не противоречили догматам церкви.

Если же исходить из разных *оснований* науки и религии, которые обеспечивают их *самоформирование*, осуществляемое в поле влияния субъекта, то вопрос о совпадении или несовпадении их точек зрения, как минимум, становится второстепенным. На передний план выдвигается вопрос не о необходимости сходства их позиций, а о возможности диалога при сохранении индивидуального различия. Это, однако, ни в коей мере не означает, что проблема общения, при сохранении права на своеобразие, на несводимость участников спора друг к другу, становится менее острой. В процессе диалога выявляются всё новые особенности общающихся сторон, что выявляет между ними все больше различий, а тем самым они подготавливаются к обсуждению новых тем и проблем. Ведь если искать общие черты у спорящих, отбрасывая всё индивидуальное, и опираться только на них, то, в конце концов, участники диалога объединятся, субъект будет один, ему и спорить будет не с кем, да и потребности такой не возникнет. К такому результату, между прочим, пришёл логический позитивизм, вырабатывая один, общий для всех, язык и одну логику, хотя первоначально задача состояла именно в облегчении общения между учёными и между философами. Переключение внимания на субъектный полюс постепенно вытесняет понятие междисциплинарных исследований понятием диалогического общения. Действительно, субъект как генератор знания определяется контекстом, включающим в себя, помимо научных, социальные, культурные, исторические, философские, религиозные составляющие, что облегчает его диалогическое общение с представителями других сфер духовной деятельности, в том числе религиозной.

Среди естествоиспытателей, интересующихся проблемой соотношения науки и религии, можно выделить два направления мысли. Одни ориентируются на классическую логику и опираются в основном на предметный полюс: и наука, и религия вырабатывают своё отношение к природе, к окружающему миру. Их позиция предполагает поиск общих черт естествознания и религии, и опираются они в основном на идею *обобщения*, отдавая предпочтение науке как эталону по выработке норм мышления; это и понятно, ведь именно в науке Нового времени наиболее полно нашла своё выражение классическая логика. Другие в большей степени основываются уже на неклассических вариантах логики плюрализма, индивидуального своеобразия и *общения* (а не обобщения). Сразу же отметим, что представители и той и другой позиции в этом вопросе ратуют за активное взаимодействие науки и религии. И те, и

другие для обоснования своих взглядов используют понятия междисциплинарного и диалогического общения, но в первом случае доминирует понятие дисциплины, во втором – диалога.

### Методологический «мост» между наукой и религией

Многие естествоиспытатели конца прошлого века, анализируя соотношение науки и религии, ориентируются главным образом на особенности *научных* исследований. Решение поставленных вопросов зависит, как правило, от возможности (или невозможности) установить *сходство* между научными методами работы и характером рассуждений в религиозных текстах. При этом из процедуры сравнения обычно выводятся за пределы логики *основания* как естествознания, так и теологии. Они или вообще игнорируются, или же отодвигаются на периферию, становятся маргинальными, не имеющими особого значения для установления взаимосвязи между наукой, философией и религией. Тем самым уже с самого начала возникает препятствие на пути фиксирования внимания на особенностях, своеобразии рассматриваемых явлений, на их многообразии, на плюрализме. Отсюда преимущественный интерес к *методологии*, понимаемой как движение *от* оснований, не столь важно каких, по временному вектору в будущее. Социальный контекст во всем его разнообразии если и упоминается, то лишь как сопутствующий движению мысли фактор, не имеющий особого значения для получения того или иного результата. Религиозные деятели этого направления, занимающиеся вопросом соотношения науки и религии, в большинстве случаев являются одновременно и естествоиспытателями, преподающими физику, биологию в университетах разных стран. Особенности развития науки в XX в. присутствуют в их трудах и обсуждаются, но опять-таки именно изменения в *науке* влияют на характер взаимодействия между наукой и религией, а не наоборот. Причем даже если говорится об их противостоянии, все равно точкой отсчета остается наука. Утверждается, что наука и религия несовместимы, т. к. такие-то особенности науки неприемлемы для религии.

Физик Р. Рассел (R. Russell)<sup>1</sup> полагает, что в последние четыре десятилетия XX столетия **быстро формировалось поле междисциплинарных исследований «теология и наука»**, причем диалог между ними чаще всего начинается с обсуждения вопросов именно методологии. Несмотря на существенные различия в трактовке ряда ключевых вопросов, наука и религия прокладывают в области методологии новый путь совместных исследований, путь непрерывный и устремленный в будущее. Начинается этот путь (который часто называют «критическим реализмом») с некоторых первоначальных прозрений и приводит к разнообразию исследовательских проектов.

Я. Барбэр (Ian Barbour), который тоже, как и Рассел, является физиком, в диалоге видит способ связи науки и религии. При этом первостепенное значение имеют вопросы границы и методологические параллели. В то время как наука может многое нам сказать о мире, имеется ряд вопросов, которые лежат за пределами возможностей науки, считает Барбэр, вопросы, которые наука поднимает, но едва ли сможет на них ответить. Если вселенная имеет начало, что было до этого? Почему мир существует? В то же время распространено мнение, отмечает Барбэр, что способы

<sup>1</sup> См.: Russell R.J., Wegter-McNelly K. Science and Theology: Mutual Interaction // Bridging Science and Religion / T.Peters, G.Bennett, eds. L., 2003. P. 19–34.

испытания теорий в науке не так уж отличаются от аналогичных методов в теологии. И там и тут используются данные (эмпирические факты в науке; священные тексты, религиозный опыт в религии), и там и тут существуют сообщества ученых, которые совместными усилиями стремятся прийти к истине, и в науке и в теологии задействованы как разум, так и эстетические ценности для выбора между конкурирующими теориями (в религии теории называются доктринами) и т. д. Философ Нэнси Мерфи предлагает использовать методологию научно-исследовательских программ И.Лакатоса для решения вопроса, какая из теологических программ эмпирически прогрессивна.

Учёные, являющиеся одновременно религиозными деятелями, упорно отыскивают общие, по их мнению, для науки и религии свойства и на их основе выстраивают метафизические конструкции, объединяющие под своей крышей методологические приемы обеих сфер деятельности. Неотомизм или уайтхэдовская философия процесса задают общую для всех областей знания физическую перспективу, считает Рассел. Это дает то преимущество, что удастся подвести под единый знаменатель значение таких терминов, как причинность или цель, обычно имеющих очень разное значение в разных дисциплинах. Более того, продолжает Рассел, наиболее общие вопросы, с которыми сталкивается и теология, и наука, такие, например, как связь Бога с человеком и с природой, получают более четкую формулировку в рамках единой метафизической системы, чем это было бы возможно без нее. Трудность возникает, когда наука меняется и требуется приспособить ее новые открытия к философской системе. Такие приспособления очень трудно осуществить. Другая трудность состоит в том, что данную философскую систему бывает невозможно согласовать с той или иной теологией. Для философии процесса наступают трудные времена, когда приходится как-то сочетать положение христианства о том, что Бог создал мир из ничего, с наукой. Обратим внимание на тот факт, что у Рассела не вызывает сомнения необходимость приспособления теологии и общих для теологии и науки метафизических систем к открытиям в естествознании.

Я.Барбэр<sup>2</sup> тоже полагает, что, хотя метафизика и является сферой деятельности скорее философа, чем ученого или теолога, тем не менее она может служить для последних общим полем размышлений. Метафизика в рамках томизма отчасти выполняет такую роль, но при этом полностью не преодолевается дуализм духа/материи, ума/тела, человека/природы, вечности/времени. Многообещающим кандидатом на посредническую роль в настоящее время является философия процесса (в этом Барбэр соглашается с Расселом), т. к. сама она сформулирована под влиянием как религиозного, так и научного мышления. Значение А.Н.Уайтхэда особенно велико в создании этой философии и разработке ее понятий, полагает Барбэр, хотя теологические характеристики были более полно исследованы Ш.Хартшорном, Дж. Коббом и другими. В формировании взгляда на реальность в рамках философии процесса как динамически взаимосвязанных событий очевидно влияние физики и биологии. Природа характеризуется изменением, случайностью и новизной в такой же мере, как и порядком. Процесс ее возникновения не завершен, причем активность сосредоточена на более высоких уровнях организации. Человеческий опыт может быть взят как ключ для

<sup>2</sup> См.: *Barbour J. Religion in an Age of Science: The Gifford Lectures, 1989–1991. Vol. I. Ch. I: Ways of Relating Science and Religion; Ch. 3: Similarities and Differences. N.Y., 1990. P. 3–30, 66–92.*

интерпретации опыта других живых существ. Подлинно новые явления возникают в результате эволюционных исторических процессов, но базовые метафизические понятия применимы ко всем событиям. Каждое новое событие является продуктом прошлого, его результатом и в то же время результатом деятельности Бога. Бог трансцендентен миру, но имманентен ему специфическим образом в структуре каждого события. В мире мы не имеем последовательности чисто естественных событий, разрывной последовательности, в разрывах которой действует один только Бог. Представители философии процесса отбрасывают идею Божественного всемогущества. Они верят скорее в Бога убеждающего, чем принуждающего, и они находят место случаю, человеческой свободе, злу и страданию на этой земле. Они утверждают также, что божественная неизменность не является характеристикой библейского Бога, который самым непосредственным образом включен в историю. По словам Барбэра, Хартшорн разрабатывает «биполярную» концепцию Бога: неизменный по своим целям и характеру, но изменяющийся в опыте и взаимоотношениях.

Уже упоминавшийся выше Рассел считает, что в последние сорок лет прошлого века в философии науки и религии доминировало методологическое направление «критического реализма». Он обеспечил прочный «мост» между наукой и религией, делая возможным реальный диалог и все растущую интеграцию между ними. «Критический реализм» продолжает оставаться предпочтительной методологией для большинства работающих ученых и для многих теологов. Однако, замечает Рассел, на протяжении этих четырех десятилетий отдельные элементы такого подхода подвергались критике. Действительно, трудно на базе реализма дать интерпретацию многим научным теориям, особенно это относится к квантовой механике. Еще труднее защищать реалистическую интерпретацию ключевых понятий теологии, таких как «Бог». Сам реализм подвергается все растущему разнообразию интерпретаций. Какой вариант реализма выбрать? Другой вызов реализму, констатирует Рассел, исходит от социологов знания, для которых знание больше является результатом человеческого конструирования или соглашения, чем подлинным знанием о мире. Некоторых ученых привлекает континентальная, постмодернистская философия, отказывающаяся, как правило, от попыток создать «метаповествование» или единый взгляд на мир. Вместо этого предлагаются плюрализм и релятивизм, против которых предостерегает Рассел, т. к. они разрушают универсальность естественнонаучного разума.

В этих рассуждениях Рассела хорошо просматривается позиция, ориентирующаяся на классическую науку и классическую логику Нового времени. Речь здесь идёт скорее об интеграции, чем о междисциплинарных исследованиях и общении, хотя понятие диалога часто появляется в соответствующих работах. При этом не учитывается тот важный момент, что диалог «затухает», перестаёт функционировать, если имеется тенденция к устранению всяких различий между его участниками. Такое движение мысли приводит неизбежно к монологизму, который никак не совместим с диалогом, базирующимся на плюрализме. И всё-таки важно отметить, что вопреки возникающим логическим противоречиям (которые не замечаются или игнорируются как несущественные), наблюдается явная тенденция к установлению именно диалогических, междисциплинарных отношений между такими, казалось бы, несовместимыми областями человеческой деятельности, как наука и религия.

### Разные прочтения Библии в зависимости от ориентации на те или иные научные теории

О родственности религии и науки говорят не только физики, но и биологи. Причём даже при беглом знакомстве с их трудами очевидно, что в отличие от сторонников философии процесса или критического реализма они терпимо относятся к разным прочтениям Библии, появляющимся в зависимости от возникающих потребностей в диалоге с наукой. Даже в таком, чаще всего подвергающемся осуждению религиозными деятелями учении, как теория естественного отбора Ч. Дарвина, современные теологи обнаруживают сходство взглядов на мир учёных и теологов. К их числу относится Дж. Ф. Хот, автор книги «Бог за спиной Дарвина: теология эволюции», 4-я глава которой называется: «Подарок Дарвина теологии»<sup>3</sup>. Он полагает, что дарвиновское учение о борьбе за жизнь предоставляет беспрецедентные возможности в решении проблемы теодицеи, «оправдания» существования Бога при том, что в мире столько зла и насилия. Односторонняя приверженность к идее Бога как «умного проектировщика» не способствует решению этой проблемы. Такой взгляд игнорирует в эволюции случайность, произвол и борьбу. Хот готов утверждать, что, когда мы смотрим на эволюцию в свете библейского образа Бога, процесс жизни приобретает гораздо больше смысла, чем когда он интерпретируется на базе материалистической метафизики, которую дарвинисты возводят к Декарту и Ньютону. В то же время факты эволюции могут быть представлены гораздо убедительнее в рамках теологической метафизики, будучи сосредоточены вокруг библейской картины «унижения Бога». Тайна Бога как отдающего себя, скорее, чем возвеличивающего себя всегда присутствовала в символах христианской веры. Распятие Христа является его внутренним измерением, а не чем-то внешним божеству. Хот согласен со словами А. Уайтхеда, что, когда христианство вошло в западную культуру, распространилось представление о Боге скорее как Цезаре, чем как скромном пастыре из Назарета.

Между тем, по мнению Хоты, в современной теологии вновь воскрешается древнехристианское восприятие униженного и ранимого Бога. И современное учение об эволюции предлагает нам особенно настойчиво стать приверженцами именно такого истолкования божественной тайны. В спорах о «Боге и эволюции» теологи обычно фокусируют внимание на вопросе о том, как совместить «могущество» и «ум» Бога с автономными, случайными и безличностными чертами эволюции природы. В своём противостоянии эволюционной науке теология предпочитает обычно выдвигать понятие божественного всемогущества и власти, и это предубеждение приводит к игнорированию тех черт эволюции, которые теологи-скептики считают фатальными для теологии. Если естественный отбор обладает автономной творческой силой, работая на протяжении очень длительных периодов времени, возникает вопрос, остаётся ли место Богу в природе, такой, какой она понимается сегодня наукой. Если природа может создавать себя автономно, нужен ли ей Бог? Такие сомнения ещё более усиливаются, когда принимаются во внимание и другие области современной науки, особенно последние исследования сложных систем и хаоса, которые тоже подчёркивают случайный и самоорганизующийся характер природных процессов.

Однако именно теология, убеждён Хот, может обеспечить фундаментальное объяснение того, почему творчество нового в ходе эволюции происходит спонтанно и на базе самоорганизации. Если первичная реальность не вос-

<sup>3</sup> *Haught J.F.* God after Darwin: A Theology of Evolution. Ch. 4: Darwin's Gift to Theology. Boulder, 2000.

принимается ни как бездуховная и безличностная материя (так видит её материализм), ни как созданная «умным проектировщиком», но как самоочищающаяся, страдающая любовь, нам придётся согласиться с тем, что природа будет выглядеть как автономно самовоспроизводящаяся. И нам не следует ожидать, пишет Хот, что мир, сотворённый Богом, моментально станет совершенным. Напротив, мир будет разворачиваться во времени своим собственным способом, откликаясь на призыв Бога. Такое «изначальное» теологическое толкование космической и биологической эволюции ни в коей мере не нарушает чисто научное объяснение событий эволюции. Как и материалистический эволюционизм, оно нуждается в том, чтобы поместить результаты научных открытий в контекст какого-то общего понимания природы реальности. Сформулировать такое общее видение – задача метафизики, всегда так или иначе в нас присутствующей, независимо от того, осознаём мы это или нет. По мнению Хоты, теологическая метафизика превосходит материалистическую в своей способности объяснить автономию эволюционного процесса. В любом случае, божественная униженность допускает спонтанное возникновение нового, т. е. как раз то, что логически подавляется как детерминистическим материализмом, так и пониманием Вселенной как разворачивающейся в соответствии с навечно фиксированным божественным планом или проектом.

Внимание теологов привлекают и проблемы экологии, столь актуальные сейчас в мире и в науке, призванной искать их решение. И в этом случае, как и при обсуждении эволюционной теории, теологи обосновывают причастность того или иного истолкования Библии к отношению человека к окружающей его среде. Так, А.Пикок в своей книге «Бог и новая биология», в гл. 7 «Природа как творение»<sup>4</sup> считает нужным пересмотреть роль человека в творении и его отношение к сотворённому в свете новых достижений науки. Пикок считает, что согласно иудео-христианской традиции Бог-Творец имманентен миру, который он продолжает творить. Бог везде и всегда, он во всех процессах и событиях природного мира, который следует рассматривать как результат деятельности Бога, как выражение его намерений и целей, подобно тому, как наши тела являются представителями нас самих. Под этим имеется в виду, что человек должен относиться к природе с таким же уважением, как к своему собственному телу и к телам других людей. Роль человека может восприниматься как роль священника. Человек один может сознать Бога, самого себя и природу, и поэтому может быть посредником между природой и Богом.

Биология сама по себе способна проводить лишь такую политику в отношении природы, которая направлена исключительно на биологическое выживание человека. Между тем мы осознали, что творение продолжается, считает Пикок, и человек может воздействовать как на самого себя, так и на природу с помощью новых технологий. И он стоит перед выбором: то ли он присоединится к творческой работе Бога, гармонически интегрируя в неё свои собственные материальные творения, то ли внесёт в деятельность Бога дисгармонию и путаницу. Исследования экологических наук могут снабдить нас знаниями, считает Пикок, которые действительно делают возможным осуществление единения теологии и науки на базе теологического взгляда на природу как творения и на человека как со-творца.

Такие чисто религиозные вопросы, как характер участия Бога в творении мира, – является ли оно постоянным и имеет ли место и в наши дни или же Бог предоставляет эволюционным процессам самостоятельность, – ставятся и решаются теологами в свете последних достижений науки. Чтобы устано-

<sup>4</sup> Peacocke A. God and the New Biology. Ch. 7: Nature as Creation. Gloucester (MA), 1994.

вить «гармонию» между наукой и религией, принимается тот или иной образ Христа, в зависимости от того, какая научная теория рассматривается. Такой «плюрализм» в истолковании Библии не воспринимается самими авторами как таковой. Но в конце прошлого века появилось немало работ христианских теологов, прежде всего протестантских, в которых плюрализм рассматривается как необходимая составляющая теологических исследований.

### Плюрализм в науке и теологии

В прошлом веке *плюрализм* широко обсуждался в самых разных сферах, от политики до научной рациональности. И для науки, и для религии в ее теологическом осмыслении идея плюрализма одинаково болезненна. И там, и тут до последнего времени доминировала *монолога*, базировавшаяся, правда, на разных основаниях. В науке – необходимость соответствия научного знания изучаемому предмету, когда за истину принимается из всех предлагаемых только один вариант такого соответствия. В религии – обязательное требование соответствия высказываемых суждений *Слову Божьему*, зафиксированному в священных текстах. Научное знание ориентируется на предметный мир, религиозное – на священные тексты. В обоих случаях можно наблюдать противостояние двух лагерей, сторонников и противников плюрализма. С точки зрения междисциплинарных исследований и диалогического общения трансформации в мышлении **XX в. содействовали выдвигению диалога**, подразумевающего необходимое наличие многих (как минимум двух) субъектов. Новый тип научной деятельности переключает внимание исследователей с предмета изучения, определяющего ту или иную научную дисциплину и её возможности кооперировать свои усилия с другими дисциплинами (междисциплинарные исследования), на учёного как субъекта деятельности, вступающего в общение с другими субъектами в процессе производства нового в науке: множество субъектов и множество результатов (диалог).

Нельзя сказать, что идея плюрализма стала будоражить умы религиозных деятелей только в XX в. Еще блаж. Августин размышлял о том, как понять наличие разных способов толкования священных текстов. Он был поражен разницей в латинских переводах Писания. Ведь от употребления разных слов зачастую менялся и смысл сказанного. Августин противопоставляет умственную деятельность человека, которая изменчива и разнообразна, вечности Бога, в знании Которого нет ничего преходящего. О различных толкованиях Священного Писания Августин считает возможным беседовать только с теми, кто читает святыне книги, ставит их выше всех авторитетов и только в чем-то не согласен с нами. Другими словами, можно говорить о разногласиях только между верующими. Нет ничего плохого в том, если читающий Писание увидит в нем то, что Бог показывает ему как истину. Бог дал Моисею составить священные книги так, чтобы множество людей увидело в них истину по-разному. Таким образом, Августин считает, что сам Бог predetermined возможность разного толкования священных книг, в которых зафиксированы факты Откровения. Если же возникает конфликт, считал Августин, между научным знанием и текстом Библии, то последний надо интерпретировать метафорически. Святой Дух не хотел учить людей вещам, не имеющим отношения к их спасению.

Определенная интерпретация Библии сыграла свою роль в осуждении Галилея. Сам он считал, что Бог проявляет себя как в «книге природы», так и в «книге писания», и две книги не могут вступать в конфликт, т. к. они обе от

Бога. Он считал, что те, кто писал Библию, были озабочены нашим спасением, и свои тексты они должны были приспособить к возможностям простых людей и к особенностям разговорной речи тех времен. Но теоретические выводы Галилея вступили в противоречие с некоторыми фрагментами Святого Писания, и они бросили вызов аристотелевской системе, которая была принята церковью. В 350-ю годовщину публикации *Диалогов* Папа Иоанн Павел II сказал, что церковь состоит из индивидов, которые ограничены в своих возможностях и которые тесно связаны с культурой своего времени. Только тщательные исследования могут научить отличать существо веры от научных систем данной эпохи. В 1984 г. Ватиканская комиссия признала, что официальные представители церкви ошиблись, осуждая Галилея. Так что не только протестанты говорят о возможных вариантах в истолкованиях Библии.

Но доминирующей в христианстве была нетерпимость к плюрализму. Слово Бога звучит одинаково в любом месте и в любое время, в Библии заложен определенный смысл, который надо обнаружить, и только *одно* толкование может быть истинным. Библия несет в себе некоторую абсолютную истину, никакой контекст не может повлиять на ее содержание. Так, Н.Бердяев непреодолимой стеной отделял Божественный Логос как макрокосм от научной логики, которой может руководствоваться человек в своей жизни в этом мире. Божественная логика не может зависеть от земной жизни, от каких бы то ни было ситуаций, событий этой жизни. Ни о какой контекстуальности, ни о каком плюрализме речь не велась. Божественный Логос может снизойти на человека через Откровение, которое не зависит по своему содержанию ни от места, ни от времени. Бердяев уже в начале прошлого века видел признаки кризиса научной рациональности и выходом из него считал обращение к религиозной философии. Для него, как и для многих других, разрушение основ научного рационализма Нового времени означало отказ от какого бы то ни было рационализма вообще.

В конце XX в. в теологии все чаще появляются суждения о контекстуальности интерпретаций Библии, о соответствии между типом научности и подходом к тексту Писания: как наука Нового времени пыталась докопаться до подлинной *сути* изучаемого предмета, сути, не зависимой ни от изучающего, ни от обстоятельств изучения, так и теологи полагали, что могут постигнуть подлинное значение Священных текстов, значение, которое определено Богом и предполагает единственно правильное толкование. Для многих теологов второй половины XX в. характерно максимальное внимание к тексту как средоточию смысла и содержания религии. Разумеется, теологи всегда имели дело с текстами Священного Писания, но его язык оставался при этом как бы прозрачным, и читающий Библию ощущал себя непосредственным свидетелем тех событий, которые в ней излагаются. Наличие языка, текста воспринималось как нечто само собою разумеющееся.

В условиях постмодернизма в акте чтения акцент переносится на *человеческий* полюс, на множественность толкований, которые вступают друг с другом в определенного типа отношения, в том числе в отношения диалогического характера. Читающий Писание имеет дело, прежде всего, не с событиями, которые там излагаются, а с разными способами их истолкования, с историей этих толкований, осуществлявшихся в отличающихся друг от друга исторических и социальных контекстах. Каждый из них имеет дело не только, даже не столько с самим содержанием текста как предметом, сколько с другими толкованиями этого текста, с которыми он вступает в диалог. Если прежде любое понимание Библии приобщало к Богу и в Боге находило

свое оправдание, то в конце XX в. сложилась другая интерпретация: каждое толкование Библии находит свое оправдание и обоснование в историческом культурном контексте, который определяет его, поглощает содержание. Показательно, что в 1987 г. в Нью-Йорке и Сан-Франциско состоялась конференция, где обсуждалась программа обновления теологии. Темой конференции была роль церкви в эпоху постмодерна. В 1989 г. материалы конференции были опубликованы: «Постмодернистская теология. Христианская вера в плюралистическом мире»<sup>5</sup>.

Теологи, в основном протестанты (но не только), убеждены, что перемены в сфере теологии тесно связаны с изменением типа мышления в XX в. И действительно, в прошлом веке мы имели дело с преодолением нововременного мышления, с переходом к мышлению другого типа. В связи с этим меняется и научное мышление. Подвергается переосмыслению субъект-предметное отношение, основанное на декартовом подразделении субстанции мыслящей и субстанции протяженной. Субъект как познающий, ориентированный на предмет своего познания и лишенный в этой своей деятельности всех субъектных характеристик, приобретает новые коннотации. В научном мышлении Нового времени субъекту следует максимально устранить от получаемого им результата. Научная теория в своем завершенном виде не должна содержать (по крайней мере, в идеале) ничего субъектного и, соответственно, ничего, привнесенного в нее процессом ее формирования в голове ученого. Отсюда неизбежный вывод: с позиций логики научного мышления, субъект, поскольку он лишен каких бы то ни было личностных характеристик, во всех случаях научной деятельности один и тот же – фактически он приравнивается к точке. Это некий Демон Лапласа, расположенный вне пределов изучаемого им мира, постоянно (бесконечно долго) накапливающий знания об этом мире, все более глубокие и совершенные.

Субъект один, поэтому логика не содержит, и не может содержать никаких межсубъектных отношений. Разумеется, в науке всегда происходит много дискуссий и споров между учеными, но все они выводятся за пределы логики и всегда заканчиваются победой одной из сторон, победой одной теории, которая только и оказалась способной выдать истину и предопределить дальнейшее развитие науки. Все остальные конкурировавшие с ней теории признаются ложными. В результате сложились как бы две параллельные истории науки: социальная история, показывающая все зигзаги развития науки во времени, и история логики научных идей, где каждый новый этап вбирал в себя все ценное из предшествующего знания, отбрасывая ненужное. Отсюда неизбежность пересмотра и перестройки всей предшествующей истории после каждого крупного открытия в естествознании – ведь каждая новая теория потому и новая, что она иначе смотрит на мир, а значит, и из прошлого отбирает другие элементы для своего строительства и своего обоснования.

За три с лишним века такой взгляд на мышление как на *познавательное*, образцом которого является наука, прочно обосновался в сознании людей. До сих пор он является доминирующим, хотя в прошлом столетии появилось много вопросов и проблем в философии, которые просто не могли возникнуть в веке предыдущем. Так, например, проблема вторжения элементов научной *деятельности* в получаемый результат, вторжения, которое приводит к неточности, неадекватности знания, к его сомнительной истинности. Развитие самого естествознания, прежде всего квантовой

<sup>5</sup> Postmodern Theology. Christian Faith in a Pluralist World / Ed. by F.B. Burnham. San Francisco, 1989.

механики (принцип соответствия, принцип дополнительности) подводит к мысли, что такое вторжение неизбежно, что структура знания каким-то образом должна включать в себя его историю, его построение, а значит, и того, кто это знание создавал.

Защитники классической науки и ее ценностей вынуждены вступать в дискуссии и споры о новой роли субъекта научной деятельности и даже идти на целый ряд уступок своим оппонентам, уступок, которые лишают их позицию четкости и однозначности. Между тем следует, по-видимому, признать, что познавательное мышление, в том числе и в его научной форме, всегда имеет место, в любую эпоху (и в античности, и в Средние века, и в наши дни), но не всегда является доминирующим. Это мы и наблюдаем в XX в. И в той мере, в какой оно продолжает существовать, оно сохраняет все свои характеристики. Механика Ньютона функционирует точно таким же образом, как и до возникновения квантовой механики. Во времени, в его историческом течении классическая наука уступает место неклассической науке, которая завоевывает все больше пространства в сознании людей. Но это два типа научного мышления, которые имеют одинаковое право на существование. Научная революция XX в. не разрушила предшествующее знание и способы его получения. Новый тип науки вырос не «на развалинах» своих предшественников, а как бы на пустом месте, оставив «рядом», в целостности и сохранности, классическую науку со всеми ее атрибутами. Отсюда – плюрализм в науке, в научной рациональности.

Граница между социальным и логическим перестаёт быть границей между наукой и не-наукой, она перемещается уже в сферу самой науки, более того, внутрь научного знания. В целой серии социологических исследований, где предметом анализа является научная лаборатория, подвергается сомнению тезис о том, что учёные стремятся к изучению природы. Авторы этих работ утверждают, что производство знания не является приоритетной целью деятельности ученых. Главное для них – это добиться успеха, сделать карьеру, завоевать себе достойное место в научных структурах. Знание же возникает из контекста жизни лаборатории, из всей совокупности человеческих отношений, с учетом находящихся в лаборатории предметов. Граница между субъектным полюсом и предметом изучения исчезает. Вернее сказать, предмет исчезает, сливаясь с субъектом. Субъект может изучать только самого себя. Сколько субъектов познания, столько и результатов. Плюрализм вторгается в науку не менее энергично, чем в теологию<sup>6</sup>.

Похоже, для того, чтобы логика классической науки успешно функционировала, необходимо сохранение двух субстанций, мыслящей и протяженной, и границы между ними. Устранение субъекта или предмета из логики, в конце концов, приводит к «дисбалансу», к нарушению взаимодействия между ними, к «размыванию» разделяющей их границы. В философии науки и в самом естествознании на сцену выдвигаются сейчас понятия, обладающие и субъектными, и предметными свойствами. Я имею в виду, прежде всего, понятие «наблюдателя».

<sup>6</sup> О проблемах, возникающих в науке в связи с выдвиганием на передний план субъектного полюса, а вместе с этим и плюрализма, см.: *Scientific Rationality: the Sociological Turn* / Brown J.R., ed. Dordrecht etc., 1984 (Ser. in philosophy of science / Univ. of Western Ontario; Vol. 25). В отечественной литературе по этому вопросу см.: *Стёпин В.С.* Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. М., 2000; *Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001; *Микешина Л.А.* Философия познания. М., 2002; *Мамчур Е.А.* Объективность науки и релятивизм. М., 2004. Регулярно обсуждаются эти вопросы в новом ежеквартальном журнале «Эпистемология & философия науки».

В теологии конца прошлого века религия как нечто специфическое, особенное в отношении человека к миру в итоге уходит из рассуждений ученых-теологов. Если в случае плюралистического подхода все своеобразие религии погружается при каждой новой интерпретации в бескрайнее разнообразие культурного контекста, теряя какую бы то ни было самобытность, то в случае, когда все усилия направлены на поиски сходства в методах работы в науке и в теологии, религия поглощается наукой. Трудно поверить, что рациональная философия процесса сумеет создать понятия причинности, пространства, времени и т. д., одинаково приемлемые и для естествознания и для религии. Ведь в самой науке нет единого мнения о смысле этих понятий. Кроме того, вызывает сомнение сама исходная установка на поиски *сходства*, без которого, как предполагается, невозможно установить контакт, диалог, взаимодействие, взаимопонимание. Скорее наоборот, *обобщение*, сведение к *одному* (одна метафизика, одна философская система – философия процесса) исключает *общение*, для общения нужны как минимум двое, чем-то отличающиеся друг от друга, обладающие своеобразием, индивидуальностью, собственными основаниями. Поскольку сходство выводится, прежде всего, из особенностей науки, религия «растворяется» в научной рациональности. В религии неизбежно, по-видимому, присутствует элемент мистики, не поддающийся рациональному истолкованию. Плюрализм в теологии прошлого века, с одной стороны, и *единая, общая* метафизика – с другой, по существу вытесняют этот элемент из рассуждений теологов.

В заключение можно сказать, что в контексте неклассического научно-го мышления, когда на передний план выдвигается субъектный полюс, проблема междисциплинарных исследований перерастает в проблему диалога. Это в полной мере относится и к взаимодействию науки, религии и философии. Для религиозных деятелей в этом случае взаимоотношение с наукой и рациональной философией осуществляется не через предмет (природа, окружающий мир), не через отношение к нему в научных дисциплинах и религиозных учениях, а через возможность установить общение с субъектом, нагруженным всеми сопутствующими его деятельности обстоятельствами из области культуры, истории, социума и пр. Специально выделяется возможность разных способов истолкования священных текстов, актов откровения (в религии) и фактов действительности (в науке). На передний план выдвигается проблема диалогического общения как в рамках науки, философии, религии, так и между этими сферами деятельности. Логические схемы мышления – одни и те же, но его первоисточником для теологов является научное мышление, трансформирующееся на базе неклассического естествознания с его переосмыслением субъект-предметного отношения. Крайние формы такого способа рассуждений приводят к одинаковым результатам в философии, социологии науки и в теологии. В философии и социологии (претендующей на решение философских проблем) возникает сомнение в самом существовании предмета изучения: в лаборатории нет природы, заявляют социологи, всё здесь сделано руками человека; было ли само Откровение, задаются вопросом теологи, имеющие дело только с разными толкованиями священных текстов.

Религиозное мышление вписано в культуру, стиль мышления своей эпохи, а доминирующим в Новое время было научное мышление. В XX в. оно претерпевает серьёзные трансформации, а поэтому и теологи задумываются о судьбах своего, религиозного осмысления мира в контексте происходящих перемен.

Что касается соотнесения науки и религии, то помимо рациональных рассуждений об их отношениях нельзя не отметить безусловно доброжелательного настроения теологов (по крайней мере тех, которые упоминались выше) к науке, их стремление установить с ней плодотворные для обеих сторон связи. Понятие диалога, междисциплинарного характера исследований играют большую роль в рассуждениях религиозных деятелей. Однако на их пути возникают трудности, которые не чужды и философским трудам по изучению науки. Я имею в виду уже неоднократно отмечавшиеся мною выше препятствия, с которыми сталкиваются исследователи при переходе к новому типу рассуждений, базирующихся на понятиях индивидуальности, особенности, уникальности. Такие понятия, безусловно, подталкивают к анализу взаимодействия с точки зрения возможности диалога, интересубъективного общения, междисциплинарного исследования. Движение именно в этом направлении мы и наблюдаем в конце прошлого и начале этого века.

Однако отказ от классической моносубъектной логики Нового времени даётся нелегко, сплошь и рядом идея диалогизма совмещается с идеей обобщения, сведения к *одному*, будь то метафизическая система, теория или парадигма, а это исключает возможность диалога, для которого нужны как минимум двое. Происходит это чаще всего потому, что *отказ* воспринимается как опровержение, признание ложной, больше не работающей. Другими словами, плюрализм, полисубъектность *не распространяются на саму логику*, и сохраняется стремление к единственно возможному типу мышления. Между тем (в науке это особенно хорошо видно) классическая наука, воплощающая в себе нововременную логику, продолжает успешно работать, хотя и не на переднем крае научных исследований. Она сохраняет свою индивидуальность, как и новая логика квантовой механики или теории хаоса, тоже обладающие своей неповторимостью и особенностью, которые, однако, нарушаются, если пытаться вносить в них элементы классики. Новое знание (будь то в области философии, теологии или науки) не разрушает старое, не возникает на его развалинах, а создаётся как бы на пустом месте, *рядом* со старым, с которым вступает в межсубъектные, диалогические отношения. В любом случае движение, более или менее успешное, в сторону плюрализма, полисубъектности при анализе соотношения религии и науки налицо.

## КУЛЬТУРНЫЕ РАЗЛИЧИЯ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ГРАНИЦЫ: НАЦИОНАЛЬНЫЙ, ЛОКАЛЬНЫЙ И ГЛОБАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ

Культурные и политические границы редко совпадают. Политические сообщества (государства) обычно объединяли несколько культур, а культурные сообщества складывались поверх государственных границ. Попытки привести эти границы в соответствие друг с другом характерны для сравнительно недолговременного исторического периода, именуемого модерном. Для домодерновых обществ такие попытки не характерны (они были бы здесь нефункциональными), а в ситуации постмодерна их становится невозможно реализовать. Тем не менее попытки добиться совпадения границ политики и границ культуры вновь и вновь предпринимаются. Автор задается вопросом о том, кто, зачем, в каких условиях и с какими ресурсами стремится решить эту неразрешимую задачу. Кроме того, в статье анализируются различные контексты бытования культурных различий и их пересечений с политическими границами в настоящее время.

### Особая роль культуры в становлении современных государств

Весьма примечательно, что понятие «культура» – равно как и родственное ему понятие «цивилизация» – не использовалось вплоть до позднего Нового времени<sup>1</sup>. Вернее, в ходу были глагольные формы этих слов – «культивировать» и «цивилизовать», т. е. преобразовывать нечто дикое, стихийное и неухоженное в соответствии с некоторой заранее заданной формой. Существительные, фиксирующие результат такого преобразования, входят в европейские языки в середине XVIII в.<sup>2</sup> Их появление в лексиконе образованных классов в высшей степени не случайно. Оно отражает переход от одного типа организации государственной власти – досовременной, традиционной – к другой, современной<sup>3</sup> форме. Традиционное государство ограничивало свой контроль над населением, находившимся под его юрисдикцией, минимумом требований<sup>4</sup>. Население здесь не воображается как *общество*. Оно состоит из множества *сообществ*, каждое со своей системой коммуникации, или, если угодно, со своей культурой.

Современное государство потому и является «национальным государством», что его правители озабочены тем, чтобы живущие на данной территории люди составляли «нацию», т. е. принадлежали к одной и только одной культуре.

<sup>1</sup> См.: Elias N. Über den Prozess der Zivilisation: soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Fr. a/M., 1969.

<sup>2</sup> Braudel F. The History of Civilizations / Transl. by R. Mayne. L., 1993.

<sup>3</sup> Понятие «современность» мы здесь употребляем в том же значении, в каком в международной гуманитарной литературе употребляется понятие «модерн». См.: Капустин Б.К. Современность как проблема политической теории. М., 1998.

<sup>4</sup> См.: Giddens A. The Nation-State and Violence. Oxford, 1985.

Зигмунт Бауман предложил удачную метафору для обозначения государства модерна: «государство-садовник»<sup>5</sup>. Переход от традиционного государства к современному – это переход от государства-егеря, или государства-лесника, которое лишь спорадически вмешивалось в жизнь своих подданных, к государству-садовнику, систематически занимающемуся облагораживанием (в том числе поливом, выкорчевыванием, прополкой и т. д.) вверенного ему земельного участка.

При этом британский социолог обратил внимание на обстоятельство, обычно ускользающее от внимания исследователей. Судьбоносный переход от традиционного типа организации власти к современному случился столетием раньше, чем произошли две революции (экономическая в Англии и политическая во Франции), с которыми принято связывать начало современности. Практики надзора и культурной гомогенизации, считающиеся специфической чертой модерна, появились уже в эпоху абсолютизма, т. е. в XVII в. Абсолютные монархии, утвердившиеся в этот период в Англии и Франции, в значительной мере порывают с тем способом отношений между государством и населением, которые сложились в средневековье. Именно в XVII столетии начинается процесс *делегитимации* низовой (народной) культуры. Последняя подвергается низведению до статуса *не-культуры*, отождествляется с бескультурьем. Происходит навязывание одного культурного образца – а именно, практикуемого высшими классами – в качестве собственно культуры, культуры как таковой<sup>6</sup>.

Таким образом, культуре принадлежит уникальная роль в становлении современных государств. Последние предстают в наших глазах как политическое выражение некоего культурного единства (нации). Государство, будучи гарантом и опекуном национальной культуры, черпает в этом свою легитимность. При этом обычно не обращают внимания на то, что культура, оберегаемая государством в качестве «национальной», формируется за счет подавления различий.

То, что со временем начинает восприниматься как «национальная культура», является результатом масштабных усилий государства по *искоренению культурного многообразия*. Сначала объектом «культивирования», т. е. подгонки под определенный образец, выступают культуры низших социальных страт. (Основным средством такой подгонки, конечно же, служит система образования<sup>7</sup>.) Затем приведению в соответствие с «национальным» культурным образцом подвергаются группы, которые сегодня мы назвали бы «этническими меньшинствами». В этом случае объектом гомогенизирующей политики становятся не только простолюдины, но и местная знать (скажем, шотландская аристократия в английском случае или провансальская – во французском).

Итак, современные государства – это устройства по приведению в соответствие культурных и политических границ. Эти государства по определению являются национальными государствами. В той мере, в какой они нуждаются в однородном пространстве управления, они не могут не быть нациями-государствами.

<sup>5</sup> См.: *Bauman Z. Gamekeepers turned gardeners // Bauman Z. Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals. Cambridge, 1987. P. 51–67.*

<sup>6</sup> Здесь вполне уместно вспомнить классический труд Михаила Бахтина, продемонстрировавшего, что отказ народной культуре (точнее, народным культурам) в статусе культуры не был характерен для обладателей власти вплоть до Нового времени. См.: *Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.*

<sup>7</sup> См.: *Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. М., 1995. С. 105–117.*

Отсюда распространенное представление о том, что изменение политических форм, которое человечество претерпело с наступлением современности, это *эволюция*, а именно, движение от государств-империй к государствам-нациям. Это представление, однако, можно и нужно подвергнуть пересмотру<sup>8</sup>. Во-первых, оно основано на допущении, будто нация-государство есть «нормальная», «естественная», форма организации политической власти. Но это нормативное допущение. Делая его, мы молчаливо подразумеваем, что любые иные формы организации власти суть отклонения от нормы. Между тем политическая форма, которую мы сегодня принимаем за норму, существует не более двух столетий, тогда как империи сопровождали человечество на протяжении нескольких тысячелетий. Во-вторых, если сравнивать обращение с культурными различиями в государствах имперского типа и в государствах-нациях, то сравнение получается не в пользу последних. Империи, как правило, демонстрировали толерантность (или, по меньшей мере, – индифферентность) к культурным различиям, в то время как национальные государства усердствовали в ассимиляции<sup>9</sup>. В-третьих, исторически не совсем корректно утверждать, будто нации-государства пришли на смену империям, вытеснив их с политической сцены. На самом деле, эти две формы устройства сосуществовали. Франция, которую мы рутинным образом рассматриваем как классическое «национальное государство», была империей сравнительно недавно – при Наполеоне III (с 1852-го по 1870 г.), а от своих колониальных владений отказалась и вовсе в 1960-е. Великобритания и Нидерланды перестали быть империями лишь во второй половине 1940-х гг. (При этом, заметим, оставшись монархиями). Что же до трех имперских образований, исчезнувших с карты мира в 1918 г. (Российская, Османская и Австро-Венгерская империи), то нет сколько-нибудь убедительных доказательств того, что их конец был предрешен. Авторитетные специалисты по исторической социологии убеждены, что, ни случись в 1914 г. «Великой войны», эти образования, в каком-то обновленном виде, могли бы существовать чуть ли не по сегодняшний день<sup>10</sup>.

Проблема, с которой империи столкнулись в эпоху модерна, – это не проблема «неэффективности»<sup>11</sup>, а проблема легитимности. Коль скоро в качестве принципа легитимации власти начиная с 1789 г. утверждается принцип воли народа, или нации, правительства имперских государств оказываются в щекотливом положении. Они не могут просто адаптировать институты представительного правления (хотя некоторым из них – например, уже упомянутой Великобритании – это удалось). Принцип «самоопределения народа», проинтерпретированный в духе национализма (один народ – одно государство – одна культура), тикает рядом с ними, как бомба замедленного действия.

Быть поименованным «империей» в эпоху господства национализма – настоящая стигма. По меткому замечанию Майкла Хечтера, если государство преуспело в политике культурной гомогенизации подконтрольного ему населения, его называют национальным государством, если же нет – «империей». В самом деле, с точки зрения бретонцев, провансальцев, фламандцев и мно-

<sup>8</sup> См. специальный выпуск журнала *Ab imperio* (№ 3 за 2005 г.), посвященный этой проблеме.

<sup>9</sup> Об империях как «режимах толерантности» в сравнении с национальными государствами см.: *Уолцер М. О терпимости*. М., 2000.

<sup>10</sup> К их числу принадлежит Майкл Манн. См.: *Mann M. The Sources of Social Power. Vol. 2: The Rise of Classes and Nation States, 1760–1914*. N.Y., 1995.

<sup>11</sup> Экономические показатели России на 1914 г. говорят скорее о том, что с точки зрения эффективности дела в ней обстояли совсем неплохо. См.: *Ленин В.И. Развитие капитализма в России // Ленин В.И. Полн. собр. соч.: В 55 т. Т. 3. М., 1967.*

гих других народов, населявших Францию на момент создания империи Наполеона Бонапарта, культурная политика Парижа была не чем иным, как политикой внутреннего колониализма<sup>12</sup>. Ровно так же обстояло дело в британском случае с точки зрения шотландцев, валлийцев и ирландцев, причем как в бытность Британской империи, так и после ее демонтажа в 1945–1947 гг. Однако сегодня почти никто не обвиняет эти государства во «внутреннем колониализме» и не называет их «мини-империями»<sup>13</sup>. (Между прочим, взгляд на Грузию как на мини-империю в 1992–2008 гг. был широко распространен в Сухуми и в Цхинвали, но его категорически не принимали в Париже и Лондоне – в том числе те, кто считал «мини-империей» современную Российскую Федерацию<sup>14</sup>.)

Симптоматично, что к концу XIX в. имперские государства отходят от прежней индифферентности/терпимости к различиям и начинают проводить ту же культурную политику, что и «национальные государства», а именно пытаются ассимилировать свое население в некоей «господствующей культуре». Бенедикт Андерсон охарактеризовал эти усилия как попытки «натянуть на огромное тело империи тонкую кожу нации». Эта метафора кажется удачной лишь на первый взгляд. Она далеко не точна, поскольку не учитывает глубоких различий в способах воображения имперского «тела», а также в трактовке того, что должна представлять собой «нация» в пределах империи. Так, дискуссии среди «младотурков» в последнее десятилетие существования Османской империи принципиально отличаются от дискуссий, которые шли во времена Александра III и Николая II в империи Романовых. Русский национализм, распространившийся в этот период в России, не предполагал ни полной ассимиляции – русификации – всего населения, ни отделения русской национальной территории (в этническом смысле слова нация) от нерусской периферии.

Российский историк Алексей Миллер показал непростое устройство «символической географии» русского национализма той поры (а также более раннего, чем эпоха Александра III, времени)<sup>15</sup>. Условно можно выделить четыре «круга» имперской территории, как она виделась большинству русских националистов второй половины XIX в. Это, во-первых, собственно национальная территория, где сосредоточено то, что сегодня называют «этнокультурным ядром». Во-вторых, это земли, народы которых со временем способны влиться в русскую нацию. В-третьих, это территории, которые никогда не станут культурно русскими, но, тем не менее, должны оставаться в составе России. (Они – «наши» в политическом, но не в культурном смысле.) И, наконец, в-четвертых, это земли, которые, в силу их чуждости, подлежат немедленному отторжению от России. Как видим, имперский и националистический дискурс не исключали друг друга. Напротив, эти дискурсы пересекались.

<sup>12</sup> О жестких мерах, на которые шли центральные власти во Франции в период между 1880-м и 1914 г., пытаясь вытеснить из обращения бретонский язык в Бретани, см.: *Шадсон М.* Культура и интеграция национальных меньшинств // *Международ. журн. соц. наук.* 1994. № 3. С. 82–90.

<sup>13</sup> К немногим исключениям принадлежат Том Нейрн и уже упомянутый Майкл Хечтер. См.: *Nairn T.* The Break-up of Britain: Crisis and Neonationalism. L., 1977; *Hechter M.* Internal Colonialism: The Celtic Fringe in the British Development. L., 1975.

<sup>14</sup> Полемику с западными коллегами, рассматривающими современную Россию как последнюю «мини-империю», см. в статье: *Тишков В.А.* Забыть о нации // *Вопр. философии.* 1998. № 9.

<sup>15</sup> См.: *Миллер А.И.* Империя Романовых и национализм. Эссе по методологии исторического исследования. М., 2006.

## Национальные государства как претенденты на культурный суверенитет

Суверенитет есть абсолютная власть. Суверенитет – это власть, рядом с которой не может быть никакой иной власти. Такова одна из ключевых фикций современной политической философии. Когда мы говорим о «государственном суверенитете», мы исходим из этой фикции. Мы мыслим государства как инстанции принятия автономных решений (и отвлекаемся от того, что на эмпирическом уровне дело обстоит иначе).

Предполагаемая автономия в принятии решений затрагивает как экономическую и военно-политическую, так и культурную сферу.

Суверенитет культурный, так же, как и политический, имеет два аспекта: внутренний и внешний. В случае политического суверенитета «внутренний суверенитет» (он же – «народный») означает допущение, что власть в данном государстве исходит от народа, что народ, нация есть единственный источник легитимного насилия, а внешний (он же «территориальный») суверенитет означает, что монополия государства на насилие в пределах данной территории признается другими государствами. В культурной сфере аналогом внутреннего суверенитета выступает *монополия на символическое насилие*, неоспариваемое право государства на конструирование «идентичности» своих граждан. Аналогом же внешнего суверенитета является самопозиционирование государства в качестве отдельной культурной сущности – «идентичности» – во всемирном соревновании государств, а также соответствующее обращение с этим государством со стороны других государств как других «идентичностей».

Суверенитет – понятие рефлексивное. Это не свойство, а отношение. Недостаточно объявить себя сувереном. Необходимо, чтобы другие «суверенные» государства этот суверенитет признали. Иными словами, суверенитет обретает смысл только в рамках межгосударственной системы.

Притязание на обладание культурным суверенитетом встречает благосклонную реакцию со стороны других претендентов на таковой, поскольку они отдают себе отчет в относительности таких притязаний. Это ситуация, в которой все участники взаимодействия ведут себя по принципу «как если бы» – как если бы каждый из них в самом деле обладал полной автономией в принятии решений по поводу культуры<sup>16</sup>.

Каковы условия, позволяющие притязать на обладание культурным суверенитетом (и, более того, частично их реализовывать)? Первое из этих условий – уничтожение (или, выражаясь мягче – делегитимация) низовой, народной культуры. Второе условие – это нейтрализация региональных и этнических культур. Наконец, третье – это замалчивание (сглаживание или игнорирование) социально-классовых различий в культуре того населения, которое воображается как единый народ.

О первом из упомянутых условий уже шла речь. Кратко остановимся на оставшихся двух.

Что общего между Бретанью во Франции и Тибетом в Китае? То, что они настаивают на удержании этнического своеобразия (на уровне языка, религиозных практик или хотя бы жизненного стиля), вопреки ассимиляционному

<sup>16</sup> Интересные соображения в связи с этим высказывает норвежский политолог и культуролог Ивер Нойман. См.: *Нойман И.* Использование «Другого». Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М., 2004.

давлению государства<sup>17</sup>. Одна из наиболее ярких иллюстраций выживания локальной культуры под прессом централизованной власти – Ирландия. Похоже, что применительно к ирландской культуре справедлив афоризм Солженицына, сформулированный им совсем по другому поводу: «чем хуже – тем лучше». Писатель имел в виду то парадоксальное обстоятельство, что для культурного начала тепличные условия могут оказаться бесполезными, и напротив: чем сильнее давление, испытываемое творческими людьми, тем лучше в конечном итоге для культуры. И вполне может стать, что невероятная культурная продуктивность ирландцев в XIX–XX вв. имела место не столько вопреки английскому колониальному владычеству, сколько благодаря ему (вернее, благодаря борьбе с ним)<sup>18</sup>.

Региональная идентичность и связанный с ней «регионализм» отнюдь не всегда имеют этническую окраску. Так, сибиряки и казачество в России до первой половины 1920-х гг. – это и особое самосознание, и особые культурные практики, несмотря на то, что в этническом отношении обе общности суть части русского народа<sup>19</sup>.

Яркая иллюстрация регионального противодействия культурной ассимиляции – «областничество» в современной Испании. Каталонцы в наши дни не менее энергично настаивают на своей отдельности от жителей остальной Испании, чем полвека назад, когда употребление каталанского языка было запрещено. Сегодня каталанский язык – второй государственный на территории Каталонии, наряду с испанским (который здесь называют не иначе, как «кастильский»). В Каталонии предпочитают другую кухню, чем в остальных частях Испании, национальным танцем считают сарда, а не фламенко, а бой быков, без которого немыслима идентичность кастильцев (а тем более андалузцев), здесь собираются запретить. Культурное самосознание вкупе с экономическими интересами дают мощный толчок сепаратистским настроениям. Вопрос об отделении Каталонии до сих пор не снят с повестки дня<sup>20</sup>.

При этом важно отдавать себе отчет в том, что основанием, на котором строятся идентичности региональных сообществ в Испании, служит именно регион, а не этничность (базирующаяся на языке)<sup>21</sup>. Жители Арагона, несмотря на то, что их родным языком является каталанский, считают себя арагонцами, а не каталонцами. Точно так же жители Валенсии и Балеарских островов – это, соответственно, валенсийцы и балеарцы по сво-

<sup>17</sup> Всех, кто бывал в Бретани, поражает ее непохожесть на Францию. Это и другая архитектура, и другая «атмосфера». Здесь, например, нет культуры производства и потребления вина (место винной культуры занято культурой пивной).

<sup>18</sup> На эту тему много размышлял Фредрик Джеймисон. См.: *Jameson F. The Ideologies of Theory, Essays 1971–1986. Vol. 2: The Syntax of History. Theory and History of Literature. Minneapolis–L., 1988.*

<sup>19</sup> Литература о казачестве как специфической культурной – и даже «этносословной» – группе огромна. О сибиряках как носителях «областного», т. е. регионалистского самосознания см.: *Ремнев А.В. Западные истоки сибирского областничества // Русская эмиграция до 1917 года – лаборатория либеральной и революционной мысли. СПб., 1997. С. 142–156.*

<sup>20</sup> В декабре 2009 г. Барселона инициировала проведение референдума по вопросу о независимости Каталонии.

<sup>21</sup> Единственное исключение – баски, культурная идентификация которых имеет этническую основу. Более того, вплоть до 1930–1950-х гг. баски интерпретировали этничность в биологических терминах. Любой житель Испании, если он не был баском по крови, даже если он владел баскским языком, считался в Стране басков иностранцем. С тех пор представления басков о содержании этнической идентичности изменились. Они охотно включают в свою этническую общность всех, кто демонстрирует лояльность баскскому языку и традициям. См.: *Кожановский А.Н. Испанский случай: этнические волны и региональные утесы // Национализм в мировой истории / Под ред. В.А.Тишкова, В.А.Шнирельмана. М., 2007. С. 227–258.*

ему самосознанию, а вовсе не каталонцы. Вот почему административно-территориальная децентрализация, проведенная вскоре смерти Франко, привела совсем не к такому размежеванию, которое можно было считать «этническим» и которое показалось бы «естественным», исходя испанцы из привычной нам этноцентричной схемы. Границы созданных в 1977 г. автономий практически полностью совпали с границами исторических регионов (областей): «ведь эти границы проводили в строгом соответствии с демократической процедурой, т. е. по воле граждан, для которых “эт-носос” (хотя бы и под другим названием) в нашем понимании в Испании просто не существует [...] Неудивительно поэтому, что общее количество автономных образований здесь составило не три (по числу “национальных меньшинств”) и не четыре (если к ним добавить еще и “доминирующую нацию”), а целых семнадцать (да еще и два “автономных города” на африканском берегу (Сеута и Мелилья)»<sup>22</sup>.

Другой пример регионального несогласия с национальными границами – «Северная Лига» в Италии. Для протагонистов и симпатизантов этого движения далеко не очевидно, что Италия – одна страна, с одним историческим и культурным прошлым и с одним политическим будущим. В идеологии этого движения важную роль играет миф об особом происхождении северян. Они, как предполагается, ведут свою родословную от кельтов (и, будучи наследниками уникальной кельтской культуры, несут в себе особую кельтскую ментальность), чем не могут похвастаться жители итальянского юга<sup>23</sup>.

Отдельного обсуждения заслуживают *классовые и идеологические вызовы* нарративу национальной культуры. Уместно вспомнить тезис Ленина о двух культурах – культуре эксплуататоров и культуре эксплуатируемых, существующих внутри каждой нации<sup>24</sup>. Ленинская концепция сегодня выглядит крайним упрощением. Однако сама восходящая к Марксу теоретическая интенция анализировать культуру сквозь призму социально-классовых интересов из исследований культуры не ушла<sup>25</sup>. Представители Бирмингемской школы, опираясь на грамшианскую концепцию идеологической гегемонии, исследуют феномен культурной гегемонии. Важнейшая проблема для них – возможность таких форм популярной (в противовес так называемой «массовой») культуры, которая может быть названа народной в полном смысле слова. При этом они отдают себе отчет, что иного медиума для вызревания «народной культуры», помимо того, что называется «массовой культурой», не существует. Однако бирмингемцы обращают внимание на внутреннюю двойственность этого феномена. С одной стороны, массовая культура есть не что иное, как процесс и результат инкорпорирования подчиненными классами ценностей господствующих классов. С другой же стороны, именно в рамках массовой культуры возникали различные формы культурного протеста, бросавшие вызов буржуазному мейнстриму (например, контркультурное движение 1960-х гг.). Популярная культура, о которой говорят Стюарт Холл и его единомышленники, – антибуржуазная по своей эстетике и антикапиталистическая по своей идеологической направленности. Популярная культура, по С.Холлу, – это место, где идет борьба за гегемонию между теми, кто утверждает безальтернативность капитализма и теми, кто бросает им вы-

<sup>22</sup> Кожановский А.Н. Испанский случай: этнические волны и региональные утесы. С. 234.

<sup>23</sup> См.: Шнирельман В.А. Единая Европа и соблазн кельтского мифа // Национализм в мировой истории. С. 452–485.

<sup>24</sup> См.: Ленин В.И. О национальной гордости великороссов // Ленин В.И. Соч. Т. 21. С. 84–88.

<sup>25</sup> См.: Abercrombie N., Hill S., Turner B.S. The Dominant Ideology Thesis. L., 1980.

зов. «Это не сфера, где социализм, социалистическая культура [...] просто находит свое “выражение”. Но это одно из тех мест, где социализм может конституироваться. Вот почему “популярная культура” имеет такое значение. Иначе, сказать по правде, мне на нее наплевать»<sup>26</sup>.

Впрочем, размежевания идеологического свойства, разделяющие пространство «национальной культуры» на ряд взаимно отгороженных сегментов, часто не имеют сколько-нибудь жесткой привязки к социально-классовой структуре. Так, российское культурное поле на рубеже 1980–1990-х гг. **оказалось разделенным между двумя идеологическими полюсами** – «либеральным» и «патриотическим». Для каждого из этих полюсов были характерны собственные системы допустимых символических референций. И хотя в течение последних десяти-пятнадцати лет в каждом из этих лагерей произошли серьезные мутации, культурно-идеологическая поляризация сохранилась.

С российским случаем коррелирует случай послевоенной Германии. Кого считать более адекватным выразителем немецкой культуры в XX столетии – Эрнста Юнгера или Эриха Ремарка? Где точнее проявляется сущность «немецкости» – в произведениях Рихарда Вагнера, Мартина Хайдеггера, Карла Шмитта и Лени Рифеншталь или в произведениях Пауля Хиндемита, Генриха Бёля, Теодора Адорно и Райнера Фассбиндера? Неразрешимость этой коллизии очевидна.

В современных условиях в принципе невозможно утвердить какой-либо образ национальной культуры, который не был бы оспорен. Ни один культурный канон в наши дни не будет признан в качестве канона. У его критиков всегда найдутся аргументы не менее весомые, чем у его адептов.

Иными словами, национальная культура – это *договорное единство*. Но этот негласный «общественный договор» выдается за «естественное состояние».

### Культурный суверенитет в условиях глобализации

На протяжении более чем столетия (с первой трети XIX до середины XX в.) притязания национального государства на культурный суверенитет казались и резонными, и реализуемыми. Государство было в состоянии продемонстрировать, что оно хозяин в собственном доме. Оно довольно успешно контролировало процесс производства и циркуляции значений на своей территории. Для такого контроля в его распоряжении был целый набор инструментов – от печатного станка, обеспечивавшего охват всего населения литературой на национальном языке, и школы, позволявшей воспитывать в детях граждан, до национальных каналов информации. Кроме того, государство, в меру своих финансовых возможностей, содержало музеи, а также поддерживало творческую деятельность своих граждан – спонсируя художников и литераторов, участвуя в финансировании национального кинематографа и т. д.

Разумеется, суверенитет государства в культурной сфере всегда был в большой мере фиктивен. Ни одно государство модерна не было в состоянии полностью оградить свою территорию от проникновения на нее знаков и

<sup>26</sup> Hall S. Notes on Deconstructing the ‘Popular’ // Storey J. (ed.) Cultural Theory and Popular Culture: A Reader. Prentice Hall. 1998. P. 453. Цит. по: Черных А. Мир современных медиа. М., 2007. С. 173.

символов, произведенных за ее пределами<sup>27</sup>. И, тем не менее, в распоряжении государства вплоть до недавнего времени имелись ресурсы, позволявшие *управлять идентичностями* своих граждан<sup>28</sup>.

Эти ресурсы заметно истощились в течение последней трети XX в. Распространение современных технологий в сфере транспорта и СМИ сделали межгосударственные границы пористыми. Спутниковое и кабельное телевидение положили конец монополии государства в сфере распределения культурных продуктов на его территории. С появлением Интернета вообще *отпадает необходимость в государстве как посреднике в коммуникации между людьми*. Отдельные индивиды и группы могут вступать в контакт друг с другом и формировать коммуникативные сети, минуя посредничество государства. Возникают *сообщества идентичности, не привязанные к какой-либо территории* и, стало быть, не зависящие от желания или нежелания государства<sup>29</sup>.

Тому, что государство перестает быть хозяином в собственном доме, немало поспособствовали и транснациональные корпорации, действующие в сфере культуриндустрии.

Так что, если суверенитет – это независимость в принятии решений, то от культурного суверенитета государств в начале XXI столетия остались разве что воспоминания. Однако *фиктивность культурного суверенитета не препятствует реальным притязаниям на обладание им*.

На мой взгляд, происходящее в наши дни можно назвать *стилизацией суверенности*. Чем она обусловлена? Как ни странно, логикой того процесса, который мы, за неимением более подходящего выражения, будем называть глобализацией.

Один вдумчивый автор обратил внимание, что сущность «глобализации» заключается именно в глобализации *культурных обменов*<sup>30</sup>. Ведь что мы имеем в виду, говоря о глобализации? То, что совершающиеся в разных сферах обмена становятся всемирными. Однако, строго говоря, ни в экономической, ни в политической сфере этого не происходит. Всемирный характер приобретают лишь обмены в сфере культуры. Как подмечает М. Уотерс, «экономические обмены локализируются, политические – интернационализируются, культурные обмены глобализуются»<sup>31</sup>.

Впрочем, к делу можно подойти иначе, а именно: уйти от жесткого разделения трех сфер общественной жизни и сосредоточиться на их взаимном проникновении. Так поступает Рональд Робертсон, настаивающий на том, что сегодня происходит «культурализация» общества на всех уровнях<sup>32</sup>. Иными словами, содержание процесса, именуемого глобализацией, заключается в том, что культура начинает пронизывать собой и экономику, и политику. В качестве примера можно взять соревнование японских и немецких автомобильных производителей. Вопрос о том, чьи машины окажутся более востребованными на мировом рынке, есть вопрос *бренда*. Это значит, что ответ на него лежит в знаково-символической – т. е. в культурной – плоскости, а

<sup>27</sup> Впрочем, оно редко ставило перед собой такую задачу. Не считая относительно кратковременных тоталитарных проектов 1920–1940-х гг. (в СССР – до 1953), государства охотно вступали в отношения культурного обмена с «заграницей».

<sup>28</sup> Нет нужды делать специальное пояснение о том, что у государств типа Гватемалы, с одной стороны, и типа Соединенных Штатов, с другой, – разные ресурсы воздействия на идентичность своих граждан.

<sup>29</sup> См.: Castells M. The Power of Identity. Oxford, 1997.

<sup>30</sup> Waters M. Globalization. 2<sup>nd</sup> ed. L.–N.Y., 2002.

<sup>31</sup> Ibid. P. 20.

<sup>32</sup> См.: Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture. L., 1992.

не в плоскости технической или финансовой. Про прочих равных (в том, что касается соотношения цены и качества) побеждает тот, чей «имидж» в глазах покупателя окажется более привлекательным.

### Культурный суверенитет в постсоветской ситуации

Притязания на культурный суверенитет, выдвигаемые постсоветскими государствами, вызывают разные реакции. Многие (особенно те, кто наблюдает за ними из России) находят эти притязания безосновательными. При этом обычно отмечают скромные ресурсы, находящиеся в распоряжении новых претендентов на суверенитет. Культурное наследие и культурные символы, которые элиты постсоветских государств хотели бы использовать как национальные, на поверку оказываются частью более широкого цивилизационного ареала. Скажем, тюркского в узбекском случае или иранского в таджикском. Тамерлан не был узбеком, как бы того ни хотелось современному руководству в Ташкенте, а Фирдоуси писал на персидском, а не на таджикском языке. Чингиз Айтматов, составляющий гордость Кыргызстана, слишком тесно связан с советской культурой, чтобы его можно было без обвиняков считать киргизским писателем. Кроме того, российских наблюдателей озадачивает некая избыточность усилий по культурной суверенизации. Многие мероприятия, проводимые руководством бывших советских республик, явно контрпродуктивны с точки зрения *raison d'état*. Переводить на государственный язык огромное количество литературы, доступной по-русски (от художественной до экономической и юридической), – чрезвычайно затратное дело. И ответственные государственные мужи могли бы пустить эти деньги на более насущные нужды. Вытеснять русский язык из публичной сферы – занятие не только хлопотное (учитывая сопротивление русскоязычной части населения и недовольство официальной Москвы), но и вредное. Ибо русский язык для большинства людей, здесь живущих, – окно в мировую культуру.

Тем не менее, при всей кажущейся иррациональности подобных усилий, они вполне рациональны. Приведу два аргумента в пользу такого утверждения. Во-первых, современная мировая политическая система устроена как система государств. Государства рассматриваются как суверенные единицы – как средоточия власти, или «властные вместилища». Власть культурная здесь подразумевается так же, как военно-политическая и экономическая. Поэтому позиционирование себя в качестве (гомогенной) нации – вполне оправданная стратегия для государств. Она дает им шанс улучшить свои позиции в глобальной конкуренции. Либо вы представляете собой автономное культурно-политическое целое и заставляете считаться с собой как с таким целым, либо на вас смотрят как на не-вполне-государство. Во-вторых, в этих усилиях просматривается стремление к самоутверждению и, если угодно, реваншу. Элиты сегодняшних новых независимых государств, менее двух десятилетий назад входивших в состав СССР, готовы на многое, чтобы доказать «старшему брату» свою состоятельность – пусть и со свойственными подростку перехлестами. Добавим сюда необычайную популярность, которую приобрел начиная с 1970-х гг. дискурс «постколониализма». Было бы удивительно, если бы новые суверены не воспользовались возможностью в него вписаться и представить свое нахождение внутри Российской империи и Советского Союза в качестве томления в «тюрьме народов». Иными словами, выдвигая притязания на восстановление поруганной аутентичности,

постсоветские государства всего лишь играют по тем правилам, которые задаются «глобальным сообществом». Их национализм есть не что иное, как подчинение транснациональным политическим императивам.

Поэтому вряд ли стоит впадать в другую крайность и пытаться дезавуировать их стремление к суверенности (культурной в том числе). На мой взгляд, *культурный империализм – столь же проигрышная позиция, сколь и культурный национализм*. Национализм выпячивает различия. Империализм их не замечает. Национализм от лица малых культур излишне усердствует по части суверенности (автономности, независимости, аутентичности). Империализм – а по сути, национализм от лица Большой культуры – отказывает малым культурам в каком-либо признании.

### **Национальное – глобальное – локальное: неожиданные переплетения**

В эпоху триумфа национализма оппозиция местного и национального выглядела как оппозиция партикулярного и универсального. Локальное (местное, региональное) противостояло национальному как часть целому. В эпоху глобализации в положении локального (партикулярного) оказывается уже национальное. Сантос де Суза проиллюстрировал это превращение на примере итальянского и французского кино. В 1950–1970-х культурные символы вроде Софи Лорен или Жана Габена выступали как глобальные; в 1990-е они начинают восприниматься как национальные, накрепко привязанные к локальному культурному контексту<sup>33</sup>.

Стали уже тривиальностью жалобы на то, что анонимные транснациональные силы угрожают национальному культурному своеобразию. И хотя сами национальные государства в такой мере вовлечены в процесс *всепроницающей маркетизации*, что о своеобразии на их внутреннем культурном рынке можно говорить лишь *cum grano salis*, они, тем не менее, на такое своеобразие претендуют. Как мы уже заметили выше, фиктивность культурного суверенитета отнюдь не препятствует реальным притязаниям на обладание таковым. Защита и продвижение национальной культуры – часть стратегии государства в глобальной конкуренции. И сколь бы мало аутентичности ни было в массовой культуре сегодняшней Франции, Британии или Египта, они обречены ею торговать. А значит – форсировать массовое предложение пластмассовых и дюралюминиевых сувениров, изображающих Эйфелеву башню, Бигбен и пирамиду Хеопса (скрывая тот факт, что они сделаны в Китае).

Но подобные lamentации не должны помешать нам увидеть и другую сторону происходящих в культуре изменений. Дело в том, что по мере глобализации в культурной сфере *происходит не только стирание различий, но и их усиление*. Глобализация дает толчок как процессам унификации, так и процессам диверсификации. Она одновременно способствует и культурной стандартизации («макдональдизации»), и увеличению культурного разнообразия.

*Мировой культурный рынок нуждается в том, что для наций-государств всегда было головной болью, – в культурных различиях*. ТНК, действующие в сфере культуриндустрии, – настоящие охотники за «аутентичностью». Стре-

<sup>33</sup> См.: Santos Bonaventura de Souza. Towards a Multicultural Conception of Human Rights // Spaces of Culture: City, Nation, World / Ed. by M. Featherstone, S. Lash. L., 1999. P. 216–217.

мясь удовлетворить существующий спрос на экзотизм, они ищут, находят и пестуют «культурные продукты», которые могут быть предложены покупателям как некоммерческие, альтернативные, нонконформистские и т. д.<sup>34</sup>.

Иными словами, отмеченная выше *тенденция к форсированию различий порождена самим процессом маркетизации*. Но это еще не все. Подчиняясь диктату мирового рынка, государства в наши дни начинают делать то, что еще полвека назад считалось контрпродуктивным – поощрять культурное разнообразие на своей территории, или, во всяком случае, делать вид, что поощряют таковое. Выставляя себя в качестве культурно плюралистических (и благоприветствующих плюрализму) целостностей, современные государства увеличивают свою привлекательность в глазах глобальной аудитории. Чем более «мультикультурными», т. е. разнообразными в расовом, жизненно-стилевом, этническом и языковом отношении, они выглядят, тем больше наберут очков в гонке за международный престиж. Яркий тому пример: рекламные ролики, запускаемые по спутниковому телевидению отдельными странами с целью привлечь внимание к какому-либо своему региону – как к месту для инвестиций или как к туристической цели. По количеству мелькающих на экране антропологических типов зрители могли бы заключить, что их приглашают посетить Южно-Африканскую Республику или Бразилию, если бы в самом конце ролика им не сказали, что речь идет о Рурской области в ФРГ.

Непреднамеренным результатом такой позиции государства становится своего рода *второе рождение культурных меньшинств*. Без пяти минут ассимилированные этнические группы вновь заявляют о себе, вытесненные на периферию языки перемещаются в публичное поле, полузабытые обряды и музыкальные стили превращаются в предмет массового изучения. Достаточно вспомнить об интересе к «кельтской» культуре, вышедшем в последние четверть века далеко за пределы Ирландии, Шотландии и Бретани. Наряду с историческими меньшинствами (или, по крайней мере, меньшинствами, претендующими на связь с этнической историей), на передний план выходит несметное количество сообществ идентичности нетрадиционного типа – от жизненно-стилевых до религиозных.

Запрос на различие – как снизу, так и сверху, набирает обороты. У государств нет ни возможностей, ни воли ему противостоять. Остается лишь согласиться с мыслью британского теоретика культуры Терри Иглтона, высказанной им в ходе наблюдений за постсовременными тенденциями в интересующей нас сфере<sup>35</sup>. Культура была в прошлом тем, что лежало в основе создания современных государств. Она же станет в будущем тем, что их разрушит.

<sup>34</sup> Вот как выглядит, к примеру, стратегия звукозаписывающих концернов, занимающихся продажей т. н. «этнической музыки» (World music). Если некий этнический коллектив или отдельный исполнитель имеет шанс снискать любовь глобальной аудитории, ему придают необходимый глянец, после чего следует массивная рекламная кампания и, в случае успеха, огромные тиражи дисков. Если такой коллектив или исполнитель слишком специфичен и вряд ли будет воспринят мировой публикой, то акцент делается на его оригинальность. Соответственно, усиливаются его «этнические» черты, а сам продукт адресуется той или иной национальной аудитории.

<sup>35</sup> *Eagleton T. The Idea of Culture. Oxford, 2000.*

## **В ПОИСКАХ ПОЛИТИЧЕСКОГО: НАБРОСОК ФЕНОМЕНОЛОГИИ ВЛАСТИ**

Категории политической философии, используемые в наше время, восходят в своем происхождении к древнегреческой политической мысли и, в первую очередь, связаны с именами Платона и Аристотеля. Это роднит политическую философию с прочими философскими дисциплинами, представители которых не в меньшей мере, чем современные политические философы, склонны считать античные философские источники своей исходной культурной референцией. Вместе с тем политическая философия все еще достаточно молода: понятийный аппарат этой дисциплины по сей день находится в стадии формирования.

Мишель Фуко в конце 70-х гг. прошлого века сказал о философии в целом: «Современная философия является целиком политической и целиком исторической. Она есть политика, имманентная истории, и история, не отделяемая от политики»<sup>1</sup>. Столь красноречивая трактовка современного «призвания» философии содержит пусть неявный, но легко прочитываемый вызов прежним категориальным делениям, отводившим политической теории роль одного из многих разделов философии. Внутри этой традиционной структуры политическая философия в своих наиболее популяризируемых проявлениях демонстрировала ожидаемый изоморфизм с другими разделами гуманитарного знания. При этом, однако, изначально присущая ей тенденция к критической ревизии собственных достижений периодически заявляла о себе, заставляя тех или иных мыслителей восставать против единообразия, навязываемого предшествующими эпохами.

Смена мыслительных парадигм, суть которой пытается определить Фуко в приведенном выше противопоставлении современной и «досовременной» философии, указывает на перспективу трансформации структуры философии в целом, поскольку срывает покров неведения с тайны, каковой оставалась на протяжении веков вездесущность политического измерения. Эта вездесущность не признавалась и прямо подавлялась разумом, но, тем не менее, оставалась вполне ощутимой в делах и помыслах людей. Осознание повсеместного присутствия политической составляющей, не просто посетившее отдельно взятых философов, а становящееся сущностной чертой современного «жизненного мира», находит многообразные отражения в комплексе наук об обществе. Но лишь в рамках политической философии это осознание способно обрести надлежащую ему теоретическую глубину. Обращение к античной мысли здесь вполне оправдано.

Философский вклад Платона никогда не рассматривался в отрыве от его политической составляющей. Однако традиционно обозначаемая причастность мыслителя к политической теории раскрывалась исключительно через указание на присутствующие в его произведениях специфические объекты философского исследования (как то: государство, его формы и типы управления им), а также на те из анализируемых им понятий, использование которых наиболее характерно для современной политической науки (справедливость, демократия и пр.). Вместе с тем соответствующий подобным объектам изу-

<sup>1</sup> *Foucault M. Power and Sex: An Interview // Telos. 1977. № 32. P. 74.*

чения предмет исследования трактовался и продолжает трактоваться в обще-философском (дисциплинарно недифференцированном) смысле. Неудивительно поэтому, что любое рассмотрение концептуальной стороны политических опусов греческого мыслителя оставалось целиком редуцируемым к набору понятий, свободных от какой-либо политико-философской специфики. С указанным теоретическим пробелом и связана цель настоящего обращения к Платону: поставить в центр внимания не только объект платоновских изысканий, посвященных политике (он хорошо известен и досконально изучен), но и их предмет, объединяющий разнообразные подходы к теме государства, управления и т. п. единой задачей – стремлением постичь природу политического. Выявление нового в давно известном – задача методологически непростая, и потому следует сразу определиться с тем, как и почему центральным понятием станет для нас здесь понятие власти. Ответ на этот вопрос невозможно найти в работах самого Платона. Зато он прекрасно прочитывается при изучении течений позднейшей философской мысли. В этом плане суть используемого нами метода была точно схвачена К.Марксом, для которого анатомия человека служила ключом к пониманию анатомии обезьяны (а не наоборот). Иначе говоря, для наших целей имеет смысл искать присутствующий в работах Платона некий второй план, некое оставшееся «невозделанным» проблемное поле, на котором в последующем произрастало все богатство представлений о сущности политического.

Начать, разумеется, следует с описания «первого плана». Говоря о наилучшем устройстве человеческого общества (поиск которого и в наше время называется теоретиками главной целью политической философии<sup>2</sup>), античный мыслитель указывает на понятие блага в его предельно широком, этическом понимании. Но именно с категорией блага, с его конституирующей бытийственной функцией связано глубинное противоречие платонизма. Будучи онтологически первичным (являясь квинтэссенцией сущего), благо притягивает к себе, организует и наполняет истинным смыслом человеческое бытие. Вне процесса приближения к нему даже счастье (сугубо человеческая, в противоположность божественной, цель) не может быть подлинным. Таким образом, если следовать данной логике, то благо, по своему сущностному определению, не может не быть самым сильным, все преодолевающим фактором бытия. А коль так, то косность, неподатливость благу не только неодушевленной материи, но и (в значительной степени) самого человеческого существования есть некий алогизм – то, что Платон видит, но чего он не понимает и потому ограничивается простым постулированием этого как данности.

Подобное затруднение присуще не только платонизму, но и большинству теологических систем, исходящих из всемогущества божественного начала, где само представление о всемогуществе, казалось бы, должно исключать наличие чего бы то ни было, этой силе не подвластного. Однако исторически дело обстоит далеко не так: в любой из традиционных мифолого-религиозных систем постулирование бесконечной мощи оказывается, в лучшем случае, обещанием одолеть нечто, до сих пор не побежденное. Отсюда внутренний конфликт идеи всемогущества, своим бытием отрицающей самое себя. Этот конфликт и обуславливает необходимость появления внерелигиозных, чисто

<sup>2</sup> См., например: «Политическую философию можно определить как философскую рефлексию по поводу наилучшего устройства нашей коллективной жизни – наших политических институтов и наших социальных практик, таких как наша экономическая система и формы нашей семейной жизни» (*Miller D. Political philosophy // E.Craig (Ed.). Routledge Encyclopedia of Philosophy. L., 1998. Цит. 25 мая 2008 г. по сайту: <http://www.rep.routledge.com/article/S099> (запрос от 25.05.2008).*

теоретических построений, изначальное предназначение которых состоит в том, чтобы, так сказать, «осветить путь» к заявленной цели. Так возникают философские концепции, объясняющие, как возможно всемогущество. Наиболее традиционная из них трактует всемогущество – способность тотального подчинения одной силой всех прочих включенных в наличный мыслительный контекст сил и сущностей – как способность обеспечить полное «упорядочивание», наделение высшим смыслом всего и вся. Идея «благости» так понимаемого всемогущества оформляется в противопоставлении его с господством, реализуемым в форме грубого подавления, порабощения, сокрушения. В этом противопоставлении утрачивается понимание того, что «упорядочивающее» всемогущество также представляет собой форму господства. Запрограммированное этим противопоставлением неосознание властной составляющей, вытеснение ее из профессионального дискурса, есть существенный смысловой элемент религиозных практик, в контексте которых даже такие откровенные выражения, как «раб Божий», оказываются лишенными своего репрессивного «жала».

О том, что платоновские идеи представляют собой некий концептуальный аналог божественного, писалось не раз. Богатую теософскую традицию, служащую платонизму понятийно-образным фоном, нам следует обойти стороной<sup>3</sup>. Относительно опытов теологической редукции платоновской мысли, не отрицая их рационального зерна, заметим, что они развернуты в прошлое, указывающее на истоки данного способа мышления. Наша задача – развернуть его понятие в направлении будущего (последующей истории). Для этого следует найти ответ на вопрос: какой смысл сохраняет учение об идеях, будучи максимально очищено от религиозных коннотаций? Здесь возникает потребность сделать понятным для нас образ царя-философа.

В этом помогут диалоги (например, «Горгий» и «Политик»), из которых ясно, что идеальная политическая власть представляет собой инструмент осуществления общего блага. Главным же из составляющих его конкретных благ является, если вести речь о человеческом общежитии, справедливость. Тут обнаруживается теоретический парадокс: по Платону, состояние справедливости нетипично для реальной политики. Поэтому на практике всякому человеку приходится выбирать не столько между справедливостью и несправедливостью, сколько между ролью субъекта несправедливости или ее объекта. Устами Сократа Платон доказывает, что терпеть несправедливость куда праведней (правильней), чем самому чинить несправедливость. Но подобная правильность равносильна предписанию держаться подальше от политики, какой она является в реальной жизни, предпочтя занятиям ею позицию созерцателя. Другое дело – общественное устройство, «наилучшее из всех мыслимых» (кн. 2–4 «Государства»), идеальное устройство, воплощающее истинные принципы человеческого общежития (их, заметим, способен узреть отнюдь не деятель, а платоновский созерцатель). В идеале власть над общественным целым должна быть в руках профессиональных мудрецов – философов. А так как среди мудрых всегда найдется мудрейший, то и власти в ее чистом виде надлежит быть властью единоличной: мудрейшего не следует отвлекать на соревнование с прочими соискателями, действуя без помех, он лучше всего добьется благой цели. Иными словами, если благо у Платона монологично (идея блага следует одной-единственной логике), то правление

<sup>3</sup> В качестве известнейшего примера современного теологического прочтения политической теории Платона укажем на работу Чарльза Тейлора «Истоки личности» (*Taylor Ch. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge, 1989. Part 2. Ch. 6. Plato's Selfmastery*).

в идеале должно быть «монополитично» – самодержавно. Идеалу «монополитики» соответствует идеал абсолютной и безоговорочной власти, принимающей во внимание благо (пользу) целого и игнорирующей недовольства составляющих целое частей. Монологичная истина/благо неявно подразумевает теоретическое и практическое игнорирование/подавление всего, что в нее не вписывается.

Все это позволяет сделать вывод, что «Государство», главное политико-философское произведение античного мыслителя, в определенном смысле может считаться первой попыткой помыслить политическое, так сказать, вне его политико-философской специфики. Это выражено в той мере, в какой платоновская идея всемогущества остается не затронутой описанной выше рефлексией, ибо именно эта рефлексия в историческом плане является первой движущей силой развития представлений о политическом. Что же касается идеи справедливости (относительно которой Платон многообразно пояснял, что она составляет истинную сущность политического), она оставлена в «Государстве» без разъяснений; ее место занимает представление о том, чем способна быть справедливость в наилучшем из реально существующих устройств общества. Справедливость определяется здесь через свою практическую цель – поддержание «гармонии» составляющих общество сословий. Дальнейшая конкретизация центрального политического понятия происходит под влиянием идеалистического убеждения в том, что членение общества по самой своей сути аналогично членению человеческой души. Если для Платона онтологически первичны идеи, то высшее сословие в государстве должно быть воплощением разума как наиболее адекватной миру идей способности человеческого духа. Далее, организация «человеческого материала» в обществе осуществляется по принципу убывания идейного начала и нарастания косности, каковой отмечено все плотское. Стоящая ниже царя-философа аристократия воплощает аффекты, а низшее сословие – материальное («вожделирующее») начало.

Таким образом, внешняя стройность картины идеального общества не спасает от изначального затруднения, входящего в философию Платона в виде конфликта между идеальным и сущим. Как явствует уже из «Горгия», в действительности политики никогда не бывают мудрейшими из философов, а потому преследуют «не те» цели, гонятся за неистинным счастьем – и, как результат, они и сами никогда не бывают поистине счастливы, и их подданные страдают напрасно<sup>4</sup>. Наличному обществу мыслитель предписывает противопоставить порочным политикам мудрых созерцателей «высшей истины». Но не является ли и данное предписание политической позицией? Поза неучастия в этом случае косвенно отражает уверенность в себе политика, способного бросить вызов реальности, даже не дав себе труда помыслить пути перехода к идеалу от политики реальной. Данный вызов имеет определенное идейное облачение: истина заключена в единовластии, которое по силам только лучшим, тогда как существующие политики далеко не идеальны. Истоки платоновской уверенности в себе (в своем видении политика) – нечто, чего нельзя вычитать из его работ. Эти истоки – в эпохе, точнее в тенденции, полностью реализовавшей себя позже, на этапе зрелого абсолютизма. Разработанная им политическая концепция отмечена четко очерченным представлением о единовластии как истинной форме политической власти.

<sup>4</sup> Характерно, что в страданиях подданных Платона не устраивает не сам факт страданий, а напрасность тех из страданий, которые не способствуют делу установления справедливости («Горгий», 468б–469а).

Вместе с тем не будет преувеличением сказать, что данный властный проект не осознается его автором как политический: для Платона подлинная политика есть политика, растворенная в идеях истины и блага.

В этом же ключе выдержано определение подлинно человеческого. Человек всегда де факто подчинен идее, в своем творчестве он только подражает ей: шарлатаном объявляет Платон любого, кто хочет доказать непревзойденность, уникальность собственного индивидуального творения, о чем бы ни шла речь (см., напр.: «Государство», 597–598). Как бы ни трактовали мы данное утверждение, для нас очевидно, что его истинность (либо неистинность) по существу не зависит от веры в божественное начало. Смысловой акцент платоновских наблюдений другой: подлинно сущим для мира людей является лишь то, что признается таковым если не всеми, то многими. Иначе говоря, «идеями» обладают только общезначимые сущности. А если так, то бытие человека по определению есть бытие «вместе с другими». Этот тезис несомненен в своей философской ценности. Однако для самого Платона он значит одновременно и больше, и меньше, чем может значить для нас: именно потому, что людей объединяют «идеи», для античного мыслителя не может быть вопроса о том, как соединить людей. Его вопрос: как сделать людей лучше, т. е. как приблизить их мир к идеальному. Б. Уильямс, выдающийся представитель современной этической и политической мысли, писал по этому поводу: «Платон, глубже других философов вникший в вопрос о том, возможно ли жить вне сферы этического, не считал само собой разумеющимся, что обоснованием этичности должна служить сила. Он полагал, что власть этического есть власть разума и что ее-то и следует превратить в силу. Последнее он считал политической проблемой, и таковой она является на самом деле»<sup>5</sup>.

Уильямс тонко подметил одно многозначительное обстоятельство: благодаря учению об идеях, политика в философии Платона оказалась отделена от понятия власти – хотя, казалось бы, где и искать власть, как не в политике! Реальную политику греческий мыслитель не готов наделять достоинством носителя власти; ей он приписывает «силу» (способность принуждать). Между тем в его идеальном государстве власть несомненно присутствует, правда, невидимо. «Невидимой» она становится вследствие того же способа восприятия, который позволяет верующим не сознать всемогущество божества как разновидность власти. Надо заметить, что данная составляющая античного философского наследия содержит важное прозрение относительно природы власти – прозрение, основательно утраченное модерном: власть, когда она абсолютна де факто, попросту не осознается ее объектом как власть (в терминологии позднего модерна, отмеченной печатью всеразъедающей рефлексии, нечто подобное терминологически фиксируется как «харизматическая власть», «харизматическое правление»). Достижением Платона является пусть неартикулированное, но все же вычленение феномена псевдоисчезновения власти, которая вдруг перестает пониматься как сила, принуждение, насилие. Едва ли будет преувеличением сказать, что императив превращения власти-как-насилия во власть-как-согласие ведомых с ведущим составляет главную философскую идею «Государства». Сформулированный Платоном, данный моральный императив обрел долгую жизнь, получив в истории политической мысли многообразные концептуальные воплощения. Наиболее последовательно идея Платона воплотилась в социалистических и околосоциалистических учениях, расцвет которых пришелся на революционный XIX в. Для всех учений этого толка идея вытеснения насилия как

<sup>5</sup> *Williams B. Ethics and the Limits of Philosophy. L., 1985. P. 26–27.*

принципа политических отношений разумом являлась одновременно идеей восстановления моральности общества и практически содержала призыв начать обходиться без политики. Последняя тенденция особенно заметна в мировоззрении Р.Оуэна, в работах которого прозвучала тема, насторожившая наиболее прозорливых из его современников: установление рационально упорядоченного строя, гарантирующего счастье граждан, возможно лишь при полном исключении из философского и повседневного употребления понятия свободы воли<sup>6</sup>. Думается, логически Оуэн совершенно прав в своем выводе; слабость его взглядов заключена в другом: в наивном убеждении, согласно которому сама по себе свобода воли есть не более чем ложная идея, искусственно привносимая в умы и портящая граждан. Как бы там ни было, мы видим, что главное условие реализуемости платоновского политического идеала было отчетливо сформулировано только в начале XIX в., в работах философа-самоучки. Что же до политико-философского «мейнстрима» XIX в., представленного именами Дж.С. Милля и К.Маркса, то он, судя по всему, еще не ощутил данного болевого нерва платонизма. И это несмотря на то, что в понятийном арсенале философов уже появилось понятие свободной личности – как данности (Милль) или как идеала (Маркс).

Возвращаясь к Платону, следует присмотреться к внутренним, концептуальным основаниям инициированного им разделения власти и «силы» по разным сферам бытия. Тут обращает на себя внимание определенная неполнота власти как понятия, коль скоро оно становится атрибутом идеального. В понимании самого Платона власть идей есть полное и безоговорочное господство их над умами. Такая власть истинна и потому нерушима, окончательна. Тем самым, из жизненной ситуации несправедливого, силового господства людей (существ реальных, заблуждающихся) Платон переносит читателя в контекст «истинного» господства, на которое, по его мнению, способны только идеи. Несомненно, философ, строящий свои представления о власти на данном тезисе, что называется, копает очень глубоко. Но в системе платонизма этот тезис является одновременно и источником серьезных затруднений. Вследствие абсолютизации мощи идей, философии Платона оказывается неведома власть как процесс. Реальность осуществления власти (в платоновском описании это цепь ошибок и сосредоточение безнравственностей) обесценена размышлением об истинном и моральном. Ведь, с одной стороны, согласно присутствующему в системе данных представлений молчаливому допущению, любое действие, соотнобразующееся с истиной и благом, в руководстве извне не нуждается: познавший истину не может быть ведом ничем и никем, кроме самой этой истины, самого этого блага. С другой стороны, процедуру приобщения людей к истинным идеям, можно назвать воспитанием, образованием, наставничеством и т. п., но никак не правлением. Короче говоря, власти как принуждению здесь просто не находится места. Результатом подобного рассуждения стала классическая схема «облагораживания» политики, очищения ее от ее «низменного» содержания.

Неартикулированность темы власти обусловила относительно слабое влияние платонизма на последующее развитие политической мысли. Показательно, что систематическое развитие идей Платона, продолжавшееся вплоть до конца XVII в. (кембриджские платоники в Англии), шло по линии телеологии природы. В доктрине неоплатонизма на первом месте – тема

<sup>6</sup> См.: Оуэн Р. Из книги о новом нравственном мире // Оуэн Р. Избр. соч.: В 2 т. Т. 1. М.–Л., 1950. С. 131–132. Подробно об отношении Оуэна к политике как принуждению см.: Мюрберг И.И. Роберт Оуэн. Оуэнизм как предвосхищение британского социализма // Европейская политическая мысль XIX века. М., 2008.

всесвязующей любви (тема эроса, встречающегося с агапе)<sup>7</sup>. Традиция подмены понятия власти внеполитическими образами оставлена неоплатониками в неприкосновенности. Поистине огромным было влияние Платона совсем в иной, теоретико-познавательной, области. Западный рационализм с его идеалом отстраненного рассмотрения предмета изучения, взятого в его «чистоте», имеет самое непосредственное отношение к учению об идеях. В этом модусе платонизм косвенным образом распространился на другие отрасли знания, «крикошетом» вернувшись позже и в политическую теорию.

К числу примечательных следствий переноса учения об идеях на анализ политической жизни относится фактически неразличенное единство крайнего объективизма и крайнего субъективизма. Ряд исследователей<sup>8</sup> убедительно истолковывает подобное как продолжение идущего от Гомера мироощущения. В частности, в рамках последнего античные герои представлены как существа, в буквальном смысле «вдохновленные богами». Признание их героями фактически не нуждается в том, чтобы мы признавали их еще и личностями. Понятия личности в античной культуре, как известно, не существовало. Внутри человека (наряду с единичным, плотским, «вождедующим») действует всеобщее, оно и делает его героем.

В философии Платона и Аристотеля эта традиция обнаруживает себя как часть общей телеологической картины мира, в которой цели человеческие являются таким же Божьим посланием, как и «цели» всей (живой и неживой) природы (см., напр.: Платон, «Тимей», 74–76б, Аристотель «Политика», кн. 3, разд. VI, ч. 14). Однако уже Аристотель (в указанном труде) восстает против жесткого платоновского соотнесения строя вселенной со строем человеческой жизни в рамках универсалистского понимания «порядка» мироздания. Признавая высший порядок («целью государства является благая жизнь, и все упомянутое создается ради этой цели» – там же), Аристотель показывает, что «повседневное» человеческое понимание жизненных целей, так же как и представление человека об определяющей «порядок» правильной иерархии целей, не может не отличаться от космического. Таким образом, Аристотель вносит существенные коррективы в учение об идеях, замечая, что представлениям людей свойственна изменчивость, партикулярность: частные случаи и предназначения не способны отражать общее в его полноте. Присущий смертным практический разум (φρόνησις) не считается Аристотелем менее реальным оттого, что представляет собой понимание, не поддающееся полной артикуляции; практически разумен тот, кто знает, как вести себя в каждой конкретной ситуации. Но и аристотелевский практический разум есть разновидность знания об «универсально правильном» порядке, касающемся жизненных целей человека, порядке, интегрирующем частное в общее. Таким образом, философские взгляды Аристотеля не разрушают макроконтекста, каким является для него платоновская онтологизация мира идей.

Нельзя не заметить, что в аспекте исторического рассмотрения это фундаментальное видение оказывается наименее защищенной и, как оказалось, наименее влиятельной частью античного наследия: с точки зрения современного европейца, трудно найти что-либо более уязвимое, чем контрфактуальное упование на всеобщую гармонию. Между тем, именно с поиском опосредований между миром вечных истин и миром конечным и ошибающимся

<sup>7</sup> Так, вслед за Плотиним и Фичино, Р.Кедворт утверждает, что все что ни есть во вселенной «спускается и скользит от Высшего к Низшему, так что Первовещь представляла собой не самое Несовершенное, а самое Совершенное Существо» (Цит. по: *Cassirer E. The Platonic Renaissance. Edinburgh, 1953. P. 137–138.*)

<sup>8</sup> См., напр.: *Snell B. The Discovery of the Mind. Cambridge (Mass.), 1953.*

связано введение Платоном в философию понятия разума как добродетели, как способности индивида достигать единства с самим собой, свободы от страстей, самообладания. По замыслу Платона, высшее предназначение перечисленных качеств состояло в том, чтобы облегчить приобщение человека к целям, придающим субстанциональность всему сущему. То, что возникшая в лоне платонизма идея единства разума и добродетели пережила породившие ее телеологические представления и обрела на обломках античных систем философскую самостоятельность, представляется нам отражением внутренней логики развития политико-философского сознания. Иначе говоря, данная идея погибла бы вместе с древнегреческим телеологизмом, если бы не присущая ей властная компонента. Конечно, понимание разума как способности к самоконтролю содержит характерное для сократовской философии требование к человеку обрести господство в первую очередь над самим собой – требование сугубо аполитичное. Но сформировавшийся под ее влиянием концепт «личность» (родившийся в противодействии средневековой христианской доктрине радикального подчинения воли и обычных для эпохи Реформации представлений о разуме как слуге дьявола) в качестве главной опоры западноевропейской моральной философии Нового времени уже немислим без политической составляющей. Дело в том, что античная идея «самообустройства» индивида в условиях модерна постепенно начала распространять свой этический пафос на весь доступный делам и помыслам человека ближний и дальний мир. Собственно, такому расширению сферы «себя» в мире идей ничто не препятствовало: то, как много (или как мало) внешнего мира включается в представление о «себе самом», зависит от конкретного историко-культурного контекста. В этом смысле уже западноевропейское средневековье можно считать эпохой беспрецедентной экспансии личности, политическим ответвлением которой стал культ монархического правления. Монархической идее, даже ее абсолютистской разновидности, уже не присущи притязания на обладание добродетелью и истиной в последней инстанции. В XVI в. Жан Боден<sup>9</sup> снял завесу тайны с власти монарха, доказав, что государство есть политическое объединение и что именно как орган независимой власти оно заинтересовано в единоличном правлении. Знаменитый принцип Людовика XIV «государство – это я» пронизан духом не столько личного совершенства и всезнания, сколько сознающего себя волонтаризма.

Подобный имморализм эпохи раннего абсолютизма отчетливо высветил наличие в европейском политическом мышлении двух уровней, присутствие которых различимо уже в античности. Один, скользкий по поверхности, видит в политике часть повседневности, говоря современным языком, – техническую сторону правления и обращается с ней соответственно. Второй уровень подспуден, элитарен и сопряжен с глубинами философского понимания мира и места человека в нем. В определенном смысле, данное деление позволяет говорить также и о двух уровнях понятия политического. Что касается первого, эмпирического уровня, ныне

<sup>9</sup> См.: *Bodin J. Six Books of the Commonwealth* (abr. and translated by M.J. Tooley) Oxford, 1955. P. 24: «Однако, ежели правитель является абсолютным сувереном, каковыми являются короли Франции, Испании, Англии, Шотландии, Эфиопии, Турции, Персии и Московии, чья власть безусловно является их собственной и не разделена ни с одним из их подданных, то ни при каких обстоятельствах непозволительно ни для кого из подданных в отдельности, ни для всех их в целом покушаться на жизнь и честь их короля путем использования законов, либо силы, даже если он совершил все воображимые злые, нечестивые и подлые поступки» (курсив мой. – И.М.).

он удобно разместился в пределах политологии как науки – в ряду себе подобных дисциплин об обществе. Так же, как все эти дисциплины, политология способна работать, только имея под собой четко очерченный набор концептуальных и фактуальных «очевидностей».

Предназначение же политической философии при переходе к Новому времени стало существенно отличаться от платоновского. В отличие от политологии, политическая философия нашла свое призвание в том, чтобы, образно говоря, сомневаться в несомненном. Если говорить о зрелой стадии данного способа мышления о политике, то здесь повседневные, наличные истины и представления, которые включает в себя понятие политического, являются не то чтобы «сомнительными» (или относительными), а скорее исторически и культурно «ситуированными» – отчасти будучи произведенными данным контекстом, отчасти же на этот контекст влияющими. Такое понимание в принципе исключает восприятие их в качестве незыблемых и самоочевидных. Для политологии подобный подход означал бы хаос, для политической философии – это единственный путь к постижению меняющихся смыслов и взаимосвязей понятий, их содержательного наполнения, их иерархизации. Указанное различие исходных установок закономерно проявляется как несхожесть конечных картин, за которыми стоят разные исследовательские идеалы: для политологии это интеграция полученного знания в наличные категориальные рамки, для политической философии – вечное рождение нового, как в самой политической реальности, так и в мышлении о ней, в том числе на уровне категориального анализа.

Поэтому, когда мы фиксируем, например, тот факт, что под влиянием философии Платона добродетель ратной доблести уступила место добродетели самообладания, данным наблюдением констатируется наступление очередной новой стадии эволюции понимания политического, важнейшей составляющей которой явилось событие, именуемое в исторических исследованиях эпохи модерна «рождением личности». Теперь, если, забегая вперед, сопоставить с платоновскими идеями концепцию И.Канта (в качестве предельного случая интериоризации добродетели), то мы увидим, что даже кантовское понимание, делающее внутреннюю интенцию личности достаточным, не зависящим от внешнего действия основанием для признания правильности индивидуальной позиции, представляет собой прямое продолжение инициированного Платоном способа философствования. Рассматривая эту традицию в критическом ключе, можно увидеть также, что усиливающаяся индивидуализация европейской морали и политики непосредственно связана с отраженной в философской классике утратой главной опоры всей морали, существующей до современной эпохи, роль которой выполняла вера в онтологическое единство мира.

Все это вместе взятое позволяет предполагать, что именно крушение традиционных мировоззренческих опор способствовало выдвиганию на первый план новых понятийных оснований, упадку одних и усилению других способов концептуализации политической жизни обществ. Подобное не могло не оказать влияния на систему категорий политической философии и их содержание. Главный идейный сдвиг по-видимому связан здесь с уходом из политической философии того, что являлось исходным фоновым допущением платонизма применительно к делам человеческим. Это допущение рассмотрено нами выше, его суть сводится к тезису: в подоплке платоновской картины «правильного» государства лежит концепция покоящегося господства, обеспечиваемого абсолютной истинностью идеи, его поддерживающей.

Но именно это невыявленное основание первым было поколеблено сменой времен, легко опрокидывающей любые концепты господства и возвращающей политическую мысль к более фундаментальной категории власти.

Факт «преодоления» платоновского способа концептуализации политики, однако, не следует воспринимать однозначно, особенно если вести речь о реально существующем в каждый отдельный момент спектре политических практик. «Всеядность» политики выражается, помимо прочего, в ее склонности экспериментировать с любыми, в том числе и самыми анахроничными с точки зрения «высокой теории» концептами. Изобретенный Платоном «прямой» (не причастный к гнусностям повседневных схваток за власть) путь к истине и благу не перестает пользоваться спросом в современной политике, несмотря на то, что уже два столетия назад А. де Токвиль разглядел в «ласковой власти», власти-наставнике одну из наиболее коварных форм политического принуждения<sup>10</sup>. Тут уместно вспомнить о том, что своими прозрениями относительно сущности политического наставничества Токвиль был обязан непосредственному знакомству с реальностью функционирования власти в современных ему Соединенных Штатах Америки. Из его описания можно почерпнуть важные уточнения, касающиеся этой разновидности власти. «Ласковой» власть становится на пике своего влияния, в момент наибольшего подчинения ей волю управляемых масс. Это и есть фаза покоящегося господства, когда главной для власть предержащих становится задача «остановить мгновенье». Вот почему такая власть «не сокрушает волю людей, но размягчает ее, сгибает и направляет; ...редко побуждает к действию, но постоянно сопротивляется тому, чтобы кто-то действовал по своей инициативе; ...ничего не разрушает, но препятствует рождению нового»<sup>11</sup>. Покоящееся господство выглядит анонимным потому, что и это выгодно носителям власти: сокрытию подлежат здесь не только властвующие акторы, но и сам факт господства; соответственно, наиболее функциональной становится если не патерналистская маска «отца родного», то рационалистская – безликого администратора. Вернуть правлению персонифицированный вид, в сущности, просто; для этого достаточно по тем или иным причинам выпасть из благостного состояния политической энтропии. И тогда обретает наглядность тезис Токвиля: даже в случае покоящегося господства речь идет опять же об одном из модусов власти принуждающей. Поскольку же конечной целью скрытого принуждения, исходящего от обезличенного покоящегося господства с его «дотошностью» и «ласковостью», является поддержание статус-кво, то и скрывающиеся за указанными масками субъекты власти на деле решают отнюдь не только административные задачи, являя собственную причастность к деланию «большой политики»<sup>12</sup>.

Итак, изложив аргумент, выдвинутый Токвилем против платоновского идеала превращения политической власти в наставника (идеала, отрицающего сущностную связь между политикой и принуждением, насилием), мы отметили, что с разрыванием этой связи становится излишним такое ключевое понятие политической теории, как власть. Французский философ, конечно, не мог считать Платона своим непосредственным оппонентом – хотя бы уже потому, что в Америке вместо платоновского мудрейшего из мудрейших правило демократическое большинство. Но найденный им ракурс рассмотрения включил в себя проблему платонизма, открыв для последующего изучения

<sup>10</sup> См.: Токвиль А. де. Демократия в Америке. М., 1992. С. 497.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Подробно об этом см.: Капустин Б.Г. Моральный выбор в политике. М., 2004. Лекция 2. С. 45–62.

неотложность ответа на более общий теоретический вопрос: является ли власть по самой своей природе той или иной формой насилия/принуждения или же возможно (а, значит, и желательно) рациональное преобразование ее в нечто более благое, ненасильственное? Этот вопрос заставляет нас вернуться к исходной точке и проанализировать причины неприятия Платоном реальных политических практик. Последние, как можно понять из диалогов греческого мыслителя, никогда не реализуют понятия справедливости: они хаотичны, ибо отражают столкновение многих волей, многих несовершенных разумов. Такому положению следует предпочесть правление одного, наиболее совершенного ума. Но, спросим мы, даже если таковой ум будет найден, не явится ли его правление, пусть просвещенным, но деспотизмом? Платон не боялся этого вопроса, веря в универсальность истины и блага, благодаря чему (как сформулировал позже эту идею, например, социалист Оуэн) на все человечество хватило бы свободной воли одного-единственного человека; остальным надлежит стремиться дорасти до лучшего. Но ведь и лучший является лучшим не абсолютно (как в теологии, где лучший – Бог), а только относительно; следовательно, данная схема правления также не защищена от борьбы за власть. Скажем больше: идея правления как наставничества работает только в рамках картины мира, свойственной монотеистическим религиям, хотя и там (как отмечалось нами выше) тезис о Божьем всемогуществе реально опрокинут признанием существования не подчиняющихся Божеству сил и начал. Вообще говоря, бытие, между частями которого отсутствует какое бы то ни было несогласие (трение, столкновение), мыслимо только в терминах идеально отлаженного механизма. Античности данная метафора была, по понятным причинам, недоступна. Но сама возможность ее появления была подготовлена философией Платона.

В историческом контексте перехода от античности к средневековью второй (после Платона) по значимости фигурой стал Аврелий Августин, крупнейший философ латинской патристики, испытавший существенное влияние неоплатонизма. Если анализировать его учение по стандартным для истории идей понятийным позициям, то окажется, что августинианские представления о Боге как неизменном, самотождественном и вечном благе, причастностью к которому определяется субстанциональность изменчивых вещей, в принципе идентичны платоновским<sup>13</sup>. Но данное сравнение не отразит того в наследии Августина, что является существенным в плане развития политической философии: с этим мыслителем в западноевропейскую философию вошла рефлексия. Если у Платона способность обратиться к сфере идеального есть верный способ обретения отдельно взятым человеком истинного счастья, то в августинианском индивиде находятся в состоянии драматического противоборства две ипостаси человека – вечная, моральная, и земная, грешная – а положительный исход борьбы возможен лишь благодаря привносимому извне (даруемому либо недаруемому) милосердию Божию. При этом все внимание философа обращено на «внутреннего человека» – того, кто, в понимании Августина, «напрямую» связан с божественным началом. По сути это совершенно новое видение человека. Для нашей цели важно отметить, что утверждение Августином рефлексии как идеала не только познавательно, но, в первую очередь, морального есть признак предкризисного состояния традиционной морали, зиждущейся на онтологически единой картине мира. Политико-философская рефлексия, в частности, возникает как реакция на

<sup>13</sup> См.: *Августин Аврелий. Исповедь* / Пер. М.Е.Сергеенко; Сост. и аналит. статьи В.Л.Рабиновича. М., 1992.

утрату веры в естественность, несомненность тех или иных параметров бытия исторически конкретных общностей. Добавим: политико-философская рефлексия способна носить как критический, так и апологетический характер, будучи направлена либо на полное низвержение пошатнувшейся веры в «очевидное», либо на восстановление этой веры в ее былом могуществе; однако в обоих случаях сам факт возникновения рефлексивного отношения есть признак начала перемен в способах концептуализации человеческого бытия – в том числе и политического.

Для политической мысли это кардинальные перемены. Прежде всего, иным становится процесс идентификации объекта исследования: если на до-рефлексивной стадии объект просто «берется из жизни» (таким объектом было государство у Платона), то последовательно рефлексивная позиция начинается с сознательной постановки вопроса о том, что есть истинный объект политико-философского исследования (у Августина это «Град Небесный» в противоположность «Граду Земному»<sup>14</sup>) и с необходимости доказывания этой истинности – или, как минимум, с постулирования чего-либо в качестве истинного первоначала предлагаемой теории. Понятно, что подобное требование не только добавляет теории самокритичности, но и акцентирует неоднозначность, вариативность самого представления об исходных основаниях, выявляет сокрытые ранее степени авторской свободы. Правда, осознание рефлексии как расширения свободы обращения с данностями пришло в философские теории лишь постепенно, в результате, так сказать, «аргументации от противного».

Речь идет о начальных этапах формирования философии Нового времени, когда решающее значение получила проблема обоснования знания. Первым, кто продемонстрировал автономность рефлексии как способа организации знания, был Рене Декарт с его принципом методологического сомнения. Задача декартовской рефлексии – обрести искомое основание, встав на «точку зрения вечности»; и так же, как у Августина, в учении которого высшая истина человеческого бытия постигается благодаря «внутреннему свету», согласно Декарту, путь к истине освещает «естественный свет разума». Так находит свой *raison d'être* позиция беспристрастного наблюдателя, абстрагировавшегося от всего частного, включая и свойства личности самого наблюдателя. Эта позиция стала логически завершающим шагом эволюции философии, для которой онтологическое единство мира является фактом, не нуждающимся в доказательствах, а мир вещей управляется миром идей. В контексте проблем политической теории метод беспристрастного усмотрения истин сторонним наблюдателем открывается с неожиданной стороны, демонстрируя сугубо практические (связанные с властными импульсами) коннотации. Ведь как бы ни отстранялся наблюдатель от «сиюминутного», эта отстраненность, отдаляя его от позиции участника конкретной ситуации, сама по себе не приобщает его – ни в теории, ни на практике – к миру «универсальных сущностей». В чем видится нам политическое значение данной позиции? Очевидно, в том, что индивидуальное сознание «обобщается до “всех”, до безличного “чистого разума”, в котором “я” как бы теряется, но зато приобретает право вещать уже не от своего имени, а от имени “всех разумных существ” и потому рассчитывать на безоговорочное повиновение»<sup>15</sup>. Заключение в этом превращении послание – одна из важнейших составляющих процесса трансформации идейных опор реальной власти, каковой

<sup>14</sup> См.: *Августин Блаженный*. Творения. СПб.–Киев, 1998.

<sup>15</sup> *Капустин Б.Г.* Указ. соч. С. 99.

процесс, собственно, и привел к наступлению эпохи модерна. Главными «властителями» новой эпохи становятся Разум и право=закон – последнее как наиболее «чистое» политико-теоретическое воплощение «абсолютного разума», вытеснявшее свойственную политическому абсолютизму веру в абсолют как личную непогрешимость монарха. Здесь, как и в античности, политическое еще не обладает собственной субстанциональностью; на этот раз его субстанцией объявляется Разум. Основательность, с какой мыслители Нового времени интегрировали рациональность в тело философии, придавая ей значение не только и не столько организационного принципа устройства человеческих сообществ, сколько, прежде всего, морального идеала, позволяет сделать вывод о том, что единый и непогрешимый разум выступал на этом этапе в исторической роли «последнего оплота», последнего легитимирующего принципа единовластия. Эта особая функция разума распространялась отнюдь не только на государственное устройство. Объектом легитимации являлся монологизм моральных оснований всех уровней человеческого общежития. И крушение рационалистического монологизма началось вовсе не с политики, а с глубинных слоев человеческого бытия. Эта была вполне закономерная последовательность событий, ибо, как отмечалось выше, начиная с Декарта, все главные трансформации в области теории происходили и происходят под знаком философской рефлексии. Последняя же по определению есть деятельность индивидуального человеческого сознания. На практике все это означало, что, по мере упрочения позиций философской рефлексии, онтология сверхчувственных начал стихийно уступала место принципиально иной, современной картине мира, основное место в которой принадлежит индивиду и его деятельности. Одновременно в общественно-политической жизни государств, вовлеченных в процесс модернизации, принципы единоначалия стремительно утрачивали былой авторитет; демократизация западного общества делала свои первые шаги задолго до того, как в обиход европейцев возвратилось древнегреческое слово «демократия».

Подытоживая сказанное о раннем модерне, подчеркнем следующее. Начало рефлексивной стадии развития политической теории повлекло за собой фактическое (самой теорией первоначально не отраженное) прерывание объективно-идеалистической традиции толкования моральных оснований человеческого общежития. Новое мировоззрение, сделавшее индивидуальное суждение источником легитимности всего, что только ни происходит в мире людей, оставалось еще очень далеким от осознания всех логических и общемировоззренческих последствий им самим инспирированного переворота. Картезианская созерцательная непричастность к эмпирии, окружающей субъект познания, пронизана пафосом добывания «истинного знания» из глубин самого себя – наподобие паука, ткущего из себя же исторгаемую ткань паутины. Это чистейший образец монологического построения теории, еще не осознавшей собственную тесную связь с политикой как сферой человеческой деятельности, обладающей собственной спецификой. Но уже на этапе зрелого модерна политико-философская составляющая вышла на первый план, совпав с потребностью эпохи самоопределиться относительно взаимосцепленных понятий: рационализм – монологизм – абсолютизм.

Что касается рационализма как системообразующего этического принципа, то с XVII по XIX в. ему, так или иначе, воздали должное представители почти всех ведущих философских школ Европы. В этом смысле символом эпохи была конечно же классическая немецкая философия, в лоне которой зародился и первый идейный бунт против рационализма: Артур Шопенгау-

эр, поклонник И.Канта и оппонент Г.В.Ф. Гегеля, стал основоположником постклассического направления в философии Нового времени. По нашему мнению, именно начиная с Шопенгауэра, современная западная философия совершает разворот в направлении политического. В подоплеке шопенгауэровского антирационалистического бунта лежит стремление усовершенствовать кантианство. «Вещь в себе я получаю не ухищрением и не заключаю к ней по законам, которые исключают ее, так как относятся уже к ее явлению..., а непосредственно констатирую ее там, где она непосредственно лежит – в воле, непосредственно открывающейся каждому как в себе его собственного явления»<sup>16</sup>. Внутренний конфликт творчества Шопенгауэра выразился в том, что стремление порвать с деспотизмом разума сделало его философию заложницей деспотизма Воли, которую он желал видеть такой же абсолютной и монологичной, каким видели Разум его философские предшественники. Осознав трагический для себя факт невозможности практического воплощения индивидуальной воли во всей ее полноте, Шопенгауэр сделал пессимистический вывод: воля дается человеку лишь для того, чтобы понести сокрушительное поражение от сил внешней детерминации. Отсюда неутешительный вывод: существует один-единственный способ перевода чистой воли из разряда вещи в себе в разряд явлений. Таким способом оказывается... самоубийство.

Попытаемся абстрагироваться от эмоционального аспекта данного утверждения, дабы прояснить концептуальное наполнение сказанного. О чем в действительности говорит нам Шопенгауэр? Только о том, что воля живущего не способна практически реализовываться в той по-кантовски понимаемой «чистоте», которую кенигсбергский мыслитель атрибутирует Разуму. У Шопенгауэра кантовскому «чистому разуму» равновелико понятие «чистой воли». А вот воле «явленной», как мы видим, философ не просто отказывает в «чистоте», но фактически лишает ее способности быть собой (за исключением единственного указанного случая). В этой трактовке воли как явления Шопенгауэр одновременно и прав, и неправ. Он прав в том, что воля, будучи «явлена», непременно станет хоть немного, но «гетерономной», подчиненной «внешнему», понеся поражение от эмпирического мира; неправ же – в том, что, попав в мир явлений, воля полностью утрачивает самость и становится «объектом». Да, воля вынуждена трансформироваться в мире воздействующих на нее объектов; но среди последних выделяются объекты особого рода – другие воли. Взаимоотношения воли как «эмпирических объектов» создают уникальную реальность, совершенно не учтенную ни теорией Шопенгауэра, ни, тем более, классической немецкой философией.

Эта реальность – пространство политического.

Представители немецкой классической (а начиная с Шопенгауэра, и постклассической) философии полагали, что учитывают эту реальность в своих системах. Однако (1) учету подлежала только рациональная часть человеческого универсума, (2) от внимания философов ускользало принципиальное различие между субъект-объектными и субъект-субъектными отношениями: второй субъект неизменно превращался в их анализе в объект. Первая и вторая особенности традиционного философствования связаны между собой необходимым образом. Низведение одним из субъектов (поставившим себя – сначала в качестве исследователя, а стало быть и в качестве наделенного «царским знанием» деятеля – над другим) второго субъекта до положения объекта

<sup>16</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Афоризмы житейской мудрости. М.–СПб., 2005. С. 523.

автоматически исключало возможность восприятия всей полноты «жизненных проявлений» взаимодействующих субъектов. В результате изучающий оказывался не в ситуации взаимодействия (даже если речь шла о взаимодействии «разумов»), а в ситуации интеллектуального восприятия («познания») объекта. Мало того, теоретик не просто «оказывается» в субъект-объектном отношении, он обязан неизменно воспроизводить это отношение как единственно корректный способ концептуализации «эмпирии». А это означает, что посредством упомянутых двух операций второй субъект лишается права быть воспринятым вне заданной «субъектом-исследователем» логики. Из всех аспектов поведения другого значимыми остаются только акты, соразмерные точке отсчета и методу изучения, заданными одной из сторон. Из непосредственной ситуации интеракции субъектов исключается стадия взаимодействия равных сторон, игры, соперничества. Считалось, однако, что все это представимо в логике изучающего. А как иначе?

Понять, помыслить что-либо возможно только при известной неизменности «точки зрения». Эта постулируемая неизменность и стала для философии точкой утраты «поступка»<sup>17</sup>, позицией, с принятием которой стирается различие между тем, как субъект воспринимает «окружающую действительность» вообще, и тем, как он воспринимает взаимодействующего с ним «другого» (понимая под «другим» когда индивида, когда группу, а когда и человечество). Классическая философия не желает слышать о «другом» как носителе иной морали и иной рациональности. Между тем именно логика «объективирования» другого в рамках теоретического исследования, будучи рассмотрена в политико-философском аспекте, обнаруживает лежащую в ее основании потребность удержания собственной позиции как доминирующей. В противном случае неизбежен риск опрокидывания, дискредитации другим собственных принципиальных установок субъекта и, как следствие, полного или частичного отказа от изначального понимания происходящего, от собственной «картины мира». Но в ретроспекции подобное опрокидывание мировоззренческих установок с заменой их чем-то принципиально иным представляется как раз той частью общей картины развития духовно-практических процессов, без которых утрачивает смысл сама идея развития.

Иными словами, понятие политического распространяется на то измерение жизненного мира, адекватное восприятию которого возможно только в условиях неперебиваемости ситуации интеракции субъектов в субъект-объектном отношении. Это определение можно упрекнуть в том, что оно не позволяет теоретику оставаться «над схваткой»; хотя отстраненность, конечно, нужна исследователю – но лишь в той мере, в какой она позволяет проследить рождение нового в столкновении изначальных позиций, то есть позволяет постичь политическое как процесс.

Интересен в этом отношении вклад Ф.Ницше. С одной стороны, описанное им в «Генеалогии морали» победоносное восстание рабов в морали, по сути, вполне соответствует токвилевской критике американской демократии, в которой французский философ увидел триумф покоящегося господства. С другой стороны, тема власти как историко-культурного процесса скучна для Ницше. Его философия походит скорее на иллюзорный, воображаемый реванш за поражение шопенгауэровской «чистой воли» – воли, не нашедшей воплощения в эмпирии. Шопенгауэровский трагизм перерастает у Ницше в игру, на которую, впрочем, философ имеет право: ницшеанские грезы насы-

<sup>17</sup> О проблеме утраты морального поступка в философии Нового времени см.: Гусейнов А.А. Ценности и цели: как возможен моральный поступок? // Этическая мысль. Вып. 3. М., 2002. С. 4.

щены концептуальными озарениями, не доступными его предшественнику. Ницше понимает, что индивидуальная воля страдает не от «эмпирии», а от других волей – им-то и объявляет войну ницшеанский сверхчеловек. В этом смысле Ницше явился первым мыслителем, ясно указавшим на политическое как на не освоенное философски пространство, вдоволь, с какой-то детской удалью «порезвившись» в этом пространстве. Думается, что и понимание власти как процесса было вполне доступно Ницше; просто оно не вписывалось в общую стилистику его творчества. Но и в рамках собственной стилистики Ницше, эпатировавший публику, например, собственным «иммориализмом», сумел представить современникам нешуточный проект пересмотра идейных оснований традиционной морали. У Ницше мораль есть функция индивидуальной свободы, и это понимание точно соответствует специфике политико-философского сознания его времени. Мало того: ницшеанское имморалистическое позерство обнажает незавершенный характер этой морали, ее внутренний конфликт. Последний как раз и находит образное выражение в излюбленной ницшеанской маске властелина-деспота.

Если в своей политической ипостаси философия Ницше похожа на предостережение, то историческая роль адекватной реакции на это предостережение по праву принадлежит философии культуры. Как пишет В.М.Межуев, имевшее место на стыке XIX–XX вв. «философское открытие культуры... заключалось в открытии особого вида бытия – не божественного и не природного, а собственно человеческого... Культура в самом исходном своем определении – это все, что существует в силу и в результате человеческой свободы»<sup>18</sup>. Таким образом, на рубеже веков философия культуры оказалась естественным конкурентом политической философии в части «освоения» понятия свободы, своего рода подсказкой, необходимой для вывода политической свободы XIX в. из индивидуалистического тупика. Философия культуры лишила убедительности гоббсовское сравнение человеческой жизни с состязанием в беге, поставив на первое место факт единения индивидов в сообществе – но не по признаку схожести животных инстинктов или натуралистически трактуемой «пользы». Впервые со времен Платона в роли «властителей» людей, стоящих над ними формирующих и объединяющих начал, философия представила то, что греки именовали «благами», а современная теория зовет ценностями, обозначая данным термином исторически складывающиеся этические представления, получившие, в ситуации позднего модерна, признание в качестве подлинных сил регуляции межличностных отношений<sup>19</sup>. К началу XXI в. новая трактовка зависимости индивидуального от идеального пробилась себе дорогу также и в политическую философию, свидетельством чего является высокая оценка современным сообществом теоретического вклада канадского философа Ч.Тейлора. В политической теории Тейлора, своим острием направленной против присущего модерну индивидуалистического толкования человеческой свободы, принципиальную роль играет различение индивидуальных и социально неразложимых благ, служащее исходной позицией тейлоровской критики «процедурного либерализма» Дж. Ролза, Р.Дворкина, Б.Аккермана<sup>20</sup>. Сильным теоретическим ходом Тей-

<sup>18</sup> Межуев В.М. Идея культуры. М., 2006. С. 44.

<sup>19</sup> О том, что накопленный в «докультурный» период немалый аксиологический задел не выполнял указанной функции, свидетельствует исследование: Шохин В.К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль. М., 2006.

<sup>20</sup> См., напр.: Тейлор Ч. «Неразложимые социальные блага» // Неприкосновенный запас. 2001. № 4(18). Данный отрывок представляет собой перевод главы 7 «Философских аргументов» (Taylor Ch. «Irreducibly Social Goods» // Philosophical Arguments. Cambridge (Mass), 1995).

лора является утверждение о том, что любая точка зрения, заслуживающая называться философской, обладает собственным онтологическим планом, артикуляция которого есть неотъемлемое условие внятной теоретической оценки. Онтологический план собственной концепции Тейлора позволяет говорить, в частности, о «культурной» корректировке понимания власти как продукта столкновения индивидуальных волей. Будучи несомненным атрибутом личности, свободная воля (индивидуальная и коллективная) обретает свою реальность, только когда она признана другими. Подобное возможно лишь в ситуации, когда столкновение (игра) волей происходит внутри того, что модно называть ныне «культурными кодами». Культурные коды (они же ценности) выступают здесь как способ тематизации столкновения волей. Постулирование изначальной «подчиненности» ценностям индивидуальной воли находим мы и у Б.Уильямса. В отличие от традиционно понимаемых политических институтов, система ценностей представляет собой структуру более подвижную, более тесно связанную с проявлениями человеческой индивидуальности. Вечно только наличие ценностей, а их содержание, как и их предметное, институционально-личностное наполнение постоянно меняется. Разумеется, было бы нелепостью утверждать, что человеческая история представляет собой сплошной поток изменений: в этом случае были бы невозможны ни институты общества, ни понятия, которыми пользуются люди как внутри культур, так и между культурами. И то и другое суть исторически конкретные фиксации смыслов, и само их существование есть свидетельство возможности консенсуса. Иными словами, консенсус как некий исход столкновения волей – отнюдь не фикция и не утопия. Утопичной представляется вера в то, что консенсус должно и можно предвосхитить, «организовать», предпослав ему некие утверждения в качестве не подлежащих оспариванию аксиом и не поступившись при этом принципами демократизма.

Но именно эта вера заложена в основании концепции делиберативной демократии Ю.Хабермаса, представляющей собой попытку внедрить этические принципы ведения академического спора в практику реального функционирования современных обществ. В частности, как утверждает Хабермас, в современной международной политике роль всеми разделяемых и не подлежащих сомнению принципов должны играть признание прав человека и суверенитета народов. А так как на практике данные принципы чаще всего выглядят если не взаимоисключающими, то трудно сочетаемыми, свою задачу как теоретика Хабермас видит в том, чтобы показать соединимость первого со вторым<sup>21</sup>. Проблема, однако, как нам представляется, не в том, какие принципы и в каком сочетании предложить в качестве опорных понятий искомого Хабермасом консенсуса, а в этической несостоятельности самого требования придерживаться данных понятий, коль скоро подобное требование предъявляется участникам реального, культурно-исторического, а не академического дискурса. В этом пункте обнаруживает свою ограниченность хабермасианский дискурсивный метод. В свое время введение немецким мыслителем в философский обиход понятия дискурсивного разума стало подлинным прорывом в философии эпохи позднего модерна. Однако для политической философии этого шага оказалось явно недостаточно: монологизму классической политической философии в теории Хабермаса противопоставлены диалогические практики рационального ведения дискуссии. Философ верит в возможность перенесения этих практик из весьма ограни-

<sup>21</sup> См., напр.: *Habermas J. Between Facts and Norms*. Cambridge (MA), 1998; *The Inclusion of the Other*. Cambridge (MA), 1998; *The Postnational Constellation*. Cambridge, 2001.

ченной сферы, какой является теоретическое освоение мира, непосредственно в пространство политического. Но такой перенос означал бы, что определенные теоретические допущения (у Хабермаса это признание прав человека и суверенитета народов) должны быть предпосланы политическому дискурсу как некие универсальные истины, заведомо исключая возможность, что данные допущения могут быть отвергнуты какой-либо из сторон. В связи с этим Хабермас не раз подвергался справедливой критике авторами, показывающими, что сохранение «универсально истинных» допущений есть дань традиции монологизма, недемократичной по самой своей сути<sup>22</sup>.

Главным на сегодняшний день оппонентом делиберативной концепции является теория агонистическая, противопоставляющая хабермасианской (ориентированной на достижение консенсуса) модели адверсаривное (от английского *adversary* – противник) понимание политического. Ш.Муфф<sup>23</sup>, автор агонистической теории, отталкивается в своем понимании природы политического от концепции К.Шмитта<sup>24</sup>, считающего основополагающим политическим отношением отношение типа «друг–враг». Соглашаясь со Шмиттом в том, что касается роли конфликта в определении сущности политического, Муфф вместе с тем считает императивом современности необходимость практического переформулирования характера конфликтов – вытеснения антагонизма «агонизмом» (замены отношений вражды отношениями соперничества). Антагонизм при этом не элиминируется (подобное, по мнению Муфф, невозможно), а «сублимируется». Цель агонизма – *удержать конфликт в поле политической борьбы*, ибо только уход от состояния вражды обеспечивает условия демократического протекания и разрешения конфликтов. Вынос конфликта из сферы политического означает, что стороны конфликта перестают осознавать себя связанными «единым символическим пространством», пространством общих ценностных оснований. Но только при сохранении этого пространства политика может быть демократической, благодаря чему «конфликтующие стороны, не находя рационального разрешения конфликта, продолжают, несмотря на это, признавать легитимность своих оппонентов»<sup>25</sup>. Это означает, что за соперничающими сторонами сохраняется достоинство субъектов свободы. Здесь Ш.Муфф идейно смыкается с Х.Арендт, мыслившей политику как пространство индивидуальной свободы.

Подводя итог данного краткого анализа эволюции власти как теории и практики, отметим, что концепция Муфф представляется нам более предпочтительной по сравнению хабермасианской. Предметом непосредственной озабоченности обоих названных теоретиков является утверждение демократии. Однако Ю.Хабермас в данном случае остается на уровне анализа современных политических институтов, тогда как для Ш.Муфф теория и практика современной демократии есть продукт эволюции самой власти, и в этом плане ее концепция представляет собой более адекватный объект политико-философской рефлексии.

<sup>22</sup> Как пишет по этому поводу У.Рэш, у Хабермаса получается, что «несмотря на подчеркивание процедурности и универсальности, присущих его «принципу дискурсивности», азиатские и многие другие народы ставятся им перед выбором: сохранить свою культурную идентичность либо выжить физически – иными словами, они должны выбирать между культурным или физическим самоистреблением» (*Rasch W. Human Rights as Geopolitics: Carl Schmitt and the Legal Form of American Supremacy*// *Cultural Critique*. 2003. № 4. Spring. P. 142).

<sup>23</sup> См., напр.: *Mouffe Ch. On the Political*. L.–N.Y., 2006. В русском переводе изложение концепции Ш.Муфф см. в статье: *Муфф Ш.* К агонистической модели демократии // *Логос*. 2004. № 2(42).

<sup>24</sup> *Schmitt C. The Concept of the Political*. New Brunswick, 1976.

<sup>25</sup> *Mouffe Sh. On the Political*... P. 20.

# СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ

## ПЕРВЫЙ ДИРЕКТОР ИНСТИТУТА НАУЧНОЙ ФИЛОСОФИИ Г.Г. ШПЕТ. ВОСПОМИНАНИЯ ДОЧЕРИ ФИЛОСОФА Т.Г. МАКСИМОВОЙ

В 2009 г. Институт философии РАН отметил свой 80-летний юбилей: постановлением правительства от 12 апреля 1929 г. он получил статус самостоятельного академического учреждения. Впрочем, к тому времени эта научная организация уже имела почти десятилетнюю предысторию в качестве Института научной философии, существовавшего сначала при факультете общественных наук МГУ (с 1921 г.), а затем в составе Российской ассоциации научных институтов общественных наук (РАНИОН, с 1924 г.). Первым директором Института научной философии был выдающийся русский философ-феноменолог Густав Густавович Шпет (1879–1937), который находился на этом посту лишь неполные два года (с осени 1921-го до весны 1923-го), в течение которых, однако, успел сделать многое для возрождения профессиональной философии и вообще философской культуры в послереволюционной России.

Назначение «беспартийного» Шпета на подобную должность, которая впоследствии рассматривалась, прежде всего, как один из ответственных участков политико-идеологической работы, выглядит довольно неожиданным решением советской власти. Очевидно, в сознании высшего руководства страны философия тогда еще не ставилась в жесткую связь с идеологией, а научная работа не должна была строго контролироваться и отвечать принципам «партийности», что стало обязательным несколько лет спустя (когда «на философском фронте» развернулись ожесточенные баталии, весьма далекие от академизма). Помимо личных качеств Шпета, обладавшего прекрасной профессиональной подготовкой, энергичностью и безусловным авторитетом во всем научно-гуманитарном сообществе, его назначению директором Института научной философии могла способствовать имевшая место в начале 1920-х гг. среди советских марксистов тенденция к признанию за феноменологией определенных концептуальных достоинств. Одновременно авторитетные советские марксисты Л.И. Аксельрод, В.И. Невский, В.А. Юринец высказали ряд комплиментарных оценок непосредственно в адрес Шпета и его трудов. Со своей стороны, Шпет вполне лояльно относился к советской власти и, несмотря на свое польское происхождение и «западническую» духовную ориентацию, осознавал себя человеком русской культуры, был твердо настроен при любых обстоятельствах жить и работать в России.

Шпет принадлежал к той части русской интеллигенции, которая жила идеалами свободы – духовной, творческой, социальной, и встретила Октябрьскую революцию с энтузиазмом и верой в начало исторического бытия новой, лучшей России. Оставаясь принципиально беспартийным, после Октября Шпет активно включается в научную, культурную и общественную работу: становится профессором МГУ (до революции университетская кафедра была для него закрыта по причине политической «неблагонадежности»), членом Комитета по реформе средней и высшей школы, членом Художественного совета МХАТ, действительным членом и затем вице-президентом Государственной академии художественных наук (ГАХН), возглавляет Институт научной философии. Одновременно Шпет демонстрирует высокую творческую активность, выпускает одну за другой свои философские и историко-философские книги: «Философское мировоззрение Герцена» (Пг., 1922), «Очерк развития русской философии» (Ч. 1, Пг., 1922), «Эстетические фрагменты» (Ч. 1–3, Пг., 1922–1923), «Введение в этническую психологию» (Вып. 1. М., 1927), «Внутренняя форма слова» (М., 1927); не успели дойти до читателя при жизни автора создававшиеся в те же годы вторая часть «Очерка развития русской философии», «Герменевтика и ее проблемы», «Язык и смысл».

Возглавленный Шпетом институт стал неординарным явлением в масштабе не только русской, но и общеевропейской культуры, в истории которой институционализация философии традиционно была связана главным образом с деятельностью университетов, а не специализированных научно-исследовательских центров. Впрочем, согласно замыслу первого директора, Институт научной философии с самого начала был призван интегрировать академическую науку и высшие ступени философского образования, отчасти восполняя лагуну в этой области, образовавшуюся после реорганизации историко-филологического факультета МГУ и упразднения отделения философии. Значительная часть усилий Шпета на посту директора была направлена именно на организацию учебного процесса, на подготовку квалифицированных научно-философских кадров. С этой задачей была неразрывно связана другая важнейшая сторона его деятельности во главе Института научной философии – активное привлечение к членству в институте лучших научно-преподавательских сил.

По образному сравнению Л.А.Когана, руководимый Шпетом институт стал своего рода Ноевым ковчегом, на борту которого после социального «потопа» революции и гражданской войны нашли пристанище российские философы разных поколений и теоретических ориентаций, явившие уникальный опыт научного сотрудничества и творческой консолидации, к сожалению, оказавшийся непродолжительным. При Шпете в Институте научной философии работали столь яркие представители всего спектра философской мысли того времени, как религиозные мыслители И.А.Ильин и С.Л.Франк, неокантианец Г.И.Челпанов, эмпириокритицист А.А.Богданов, «ортодоксальные» марксисты Л.И.Аксельрод и А.М.Деборин. Решались вопросы о привлечении к работе таких видных ученых и философов, как Н.А.Васильев, Б.П.Вышеславцев, С.И.Гессен, А.Ф.Лосев, Н.Н.Лузин, А.О.Маковельский, П.С.Попов. Увы, именно такая плюралистичность кадровой политики стала одной из причин недовольства Шпетом в верхах и его смещения с поста директора института, который вслед за этим вступил в совершенно иной этап своей непростой истории, во многом отражавшей историю страны в целом.

Однако было бы несправедливо полагать, что усилия Шпета пропали втуне. Ведь основные принципы, которые он стремился проводить – приоритет профессионализма, свобода научного творчества, сотрудничество представителей разных философских школ, интеграция науки и образования – фактически возрождены и последовательно реализуются в современной работе Института философии РАН.

В год юбилея Института философии мы обратились к Т.Г.Максимовой – дочери Г.Г.Шпета, который стоял у истоков этого уникального научного учреждения, с просьбой поделиться личными воспоминаниями о своем замечательном отце.

*А.В.Черняев*

**А.В.Черняев:** Татьяна Густавовна! Ваш отец Г.Г.Шпет – один из самых выдающихся философов России XX в. Философ выражает себя не только в своих книгах, но и в образе жизни, в повседневном общении: с этой точки зрения очень важно каждое свидетельство близких людей. Пожалуйста, расскажите о вашем отце, о вашей семье, о вашем доме.

**Т.Г.Максимова:** Я родилась до революции, в царское время. Тогда наша семья жила на Большой Царицынской улице, которая теперь называется Большая Пироговская. Когда произошла революция, многие наши родственники, особенно по маминой линии, покинули страну, в том числе и мамин отец, брат знаменитого политика А.И.Гучкова и московского городского головы Н.И.Гучкова. Уезжая, он купил квартиру своей семье, остававшейся в России, в трехэтажном каменном доме на Долгоруковской улице, куда мы переехали в 1917 г. Тот каменный дом существует до сих пор – № 17. Там была огромная квартира, занимавшая весь второй этаж. В глубине двора на-

ходился бабушкин двухэтажный деревянный флигель, и за ним – огромный сад с большой липовой аллеей, с фонтаном. Бабушкин флигель сгорел при пожаре в декабре 1919 г., и после этого бабушка переехала в нашу квартиру. А потом мы переехали в Брюсов переулок...

**А.Ч.:** Почему же вы уехали с Долгоруковской, если там была такая большая, удобная квартира?

**Т.М.:** Пришлось переезжать потому, что нас начали «уплотнять». В итоге получилась коммунальная квартира, и ничего хорошего в этом не было. А в Брюсовом переулке был кооператив, и у каждого члена кооператива своя отдельная квартира. В середине 1920-х гг. у папы была большая компания друзей, и у них появился замысел построить кооперативный дом. На одной из встреч кто-то обратился к присутствовавшему там же архитектору А.В.Щусеву: «Алеш, почему ты нам не построишь дом? Давайте построим дом, и мы все вместе будем там жить!» Тогда, в середине 1920-х, только начинали появляться первые кооперативные дома. Эта идея получила общую поддержку и другой член компании, артист МХАТа В.А.Подгорный, человек энергичный, занялся этим делом, сходил в какие-то учреждения, договорился с банком, и, в конце концов, действительно образовали кооператив и построили дом! Он стоит и сейчас в Брюсовом переулке. Сначала это был красивый дом серого цвета. Потом его перекрасили зачем-то розовой краской и надстроили еще этажи. А изначально с фасада у него было 4 этажа, а со стороны двора – 5 этажей. Крыша была плоская, выложенная плитами, окруженная каменной оградкой с металлическими перилами, и там мы все гуляли, играли, там росли дети, по вечерам собиралась молодежь. Поскольку среди жильцов было много мхатовцев, то потом этот дом стали называть домом актеров МХАТа. Там жили В.И.Качалов, И.М.Москвин, В.А.Подгорный, Л.М.Леонидов, квартира была у К.С.Станиславского.

**А.Ч.:** В Брюсовом переулке, по соседству, находится еще известный дом, где жил В.Э.Мейерхольд, также постройки 1920-х годов. Какой дом, ваш или тот, появился первым?

**Т.М.:** Да, В.Э.Мейерхольд, И.Н.Берсенев с С.В.Гиацинтовой, в общем, многие театральные люди также создали кооператив, и он строился почти одновременно с нашим. Мы въехали осенью 1927 г., а они примерно на полгода позже, весной. Тот дом назывался мейерхольдовским, а наш назывался мхатовским, и эти два дома так до сих пор там и существуют. Мы там жили уже исключительно своей семьей: папа, мама и мы с сестрой и братом. Мне было в это время 12 лет. Для папы это был последний московский адрес. Его арестовали там. А потом уже, когда подросла и вышла замуж моя дочь (известная балерина Екатерина Максимова. – *А.Ч.*), мы оттуда уехали.

**А.Ч.:** А какова была психологическая атмосфера в доме, в семье? Как сказывалось присутствие Густава Густавовича?

**Т.М.:** Папа много работал, в том числе и дома. Тем более, что к тому времени, когда мы переехали в Брюсов переулок, папу уже изгнали из университета. С 1923 г. он был вице-президентом Государственной академии художественных наук (ГАХН). В 1929 г. ГАХН ликвидировали. После этого папа занимался очень много переводами и перевел немало серьезных книг. Кроме того, ему еще давали на редактирование переводы, сделанные другими людьми. В общем, папа в основном сидел в кабинете и занимался. В это время входить туда было нельзя, трогать что-то в кабинете без спроса тоже запрещалось, и шуметь было строго запрещено, чтобы не мешать папе работать.

**А.Ч.:** Участвовал ли Г.Г.Шпет в вашем воспитании?

**Т.М.:** В воспитании малышей папа не очень-то разбирался. Маленьких детей он сторонился и начал строить с нами какие-то отношения, когда мы уже стали взрослеть и что-то понимать, задавать вопросы, требующие вдумчивых ответов. Вот тут папа был незаменим. Но до тех пор, пока этого не проявлялось, пока вопросов не возникало, особого общения и не было...

**А.Ч.:** И с какого возраста вы начали содержательно общаться с отцом?

**Т.М.:** Когда появились вопросы: а что такое это, а почему то?.. Когда мы начали читать книжки. У папы была грандиозная библиотека, располагавшаяся в его просторном кабинете в Брюсовом переулке. А когда мы жили на Долгоруковской, папин кабинет был не таким большим, и библиотека находилась в отдельной комнате. Поэтому я была очень удивлена, узнав однажды, что существуют еще какие-то общественные библиотеки, и люди в них записываются, чтобы брать книги: «что это за библиотеки, зачем это нужно, если все книги, по всем необходимым вопросам, есть дома?» С папой мы стали больше общаться, когда я подросла, когда пошли вопросы и разговоры уже посерьезнее. Или когда, например, читала книжку и чего-то не могла понять. Тогда я приходила к папе и спрашивала, что это значит. А он обычно подходил к шкафу и вынимал какую-то другую книжку со словами: «На вот, прочитай еще это, и потом мы с тобой поговорим».

**А.Ч.:** А какие книги он вообще советовал читать, и что, наоборот, не поощрялось?

**Т.М.:** Не поощрялась легкомысленная и не имеющая художественной ценности литература. Например, была такая очень популярная в конце XIX – начале XX в. писательница Лидия Чарская, она писала книжки для детей. Чарскую читать нам категорически запрещалось, потому что это слащавая и глупая литература примитивного уровня. Приветствовались классики. В доме были все классики и постоянно читались. Однако чтение регулировалось. Допустим, если я приходила в 10 лет и говорила, что хочу почитать Ф.М.Достоевского, папа говорил, что читать Достоевского мне еще рано и советовал что-то другое. Но по каждому вопросу, который ему задавался, который меня интересовал, ответ всегда был исчерпывающим и всегда через чтение и обдумывание книг. А в детстве читали сказки, обычные народные сказки. Серьезные книги раньше времени нам читать не давали. И поэтому тяга к ним была большая, как к «запретному плоду» – потихоньку мы читали и Достоевского, и Г.Мопассана...

**А.Ч.:** О чем вы разговаривали, что отец рассказывал вам? Как он относился к детским играм, развлечениям?

**Т.М.:** Обсуждали с ним наши увлечения, занятия. Папа объяснял, что есть занятия умные, а есть занятия глупые, есть полезные и бесполезные. Спортивные игры он считал пустой тратой времени, единственное, что любил – это шахматы, и сам был прекрасным шахматистом. Папа не признавал пользы в увлечении бессмысленным собирательством, коллекционированием. «Ради чего собирать коллекцию каких-то камушков, бабочек или еще чего-нибудь бестолкового?» А вот когда я, например, увлеклась вдруг собиранием марок, это ему понравилось: «Пожалуйста, будешь лучше знать географию». Марки он даже сам мне приносил в большом количестве, потому что в ГАХН приходило много писем из разных стран, часто с необычными, очень интересными марками. Так что коллекция у меня росла быстро, и я благодаря этому знала названия разных стран, где они находятся. С папиной точки зрения, это имело смысл и потому поощрялось для общего развития.

**А.Ч.:** А какие воспитательные меры применял Густав Густавович: поощрение, наказание, или же он был противником наказаний?

**Т.М.:** Нет, противником он не был, но нашим воспитанием в основном занималась мама, а он в это не особенно вникал. Но если вдруг он узнавал, что кто-то что-то сделал не так, как надо, то был хороший нагоняй. А это он умел сделать лишь несколькими словами так, что ничего больше и не требовалось, настолько было стыдно.

**А.Ч.:** Когда вы учились в школе, занимались литературой, математикой и т. п., кто из родителей больше помогал – папа, мама, или вам вообще не требовалась помощь?

**Т.М.:** Да, больше сама. До того, чтобы обращаться за помощью, особенно не доходило. В то время какие школьные предметы были? У нас ведь, когда я поступила в школу учиться, не было такого предмета, как история, представляете? Вместо нее было обществоведение.

**А.Ч.:** А сам интерес ваш к наукам Г.Г.Шпет пытался направлять в какую-то сторону?

**Т.М.:** Он старался не столько направить, сколько отвлечь от того, что считал ненужным. От всяких ерундовых, пустяковых интересов.

**А.Ч.:** Как известно, Густав Густавович был человеком чрезвычайно образованным, разносторонним, знал много иностранных языков...

**Т.М.:** В его библиотеке были книги на многих языках, и он со многих языков переводил. Вообще в последние годы, особенно с 1929-го по 1935-й (год ареста), он в основном и занимался переводами. Например, в его переводе в начале 1930-х гг. в издательстве Academia вышли «Записки Пиквикского клуба» Ч.Диккенса с обширными комментариями, составленными им же. Это даже больше, чем просто комментарии, это целое исследование по истории Англии. Другой пример – перевод Г.Гегеля. Это уже было в самые последние папины годы, тогда у нас начали переводить и издавать Гегеля. И тут оказалось, что «Феноменологию духа» никто не может перевести, потому что это очень сложная книга. И тогда обратились к папе. Он начал ее переводить незадолго перед арестом, а закончил уже в ссылке. И потом в многотомном издании Гегеля везде было указано: «перевод такого-то», а в «Феноменологии духа» просто «перевод с немецкого», потому что папа был репрессирован и его фамилию указать не могли.

**А.Ч.:** Даже на фоне высокого интеллектуального стандарта профессоров дореволюционной школы Шпет значительно выделялся. Кроме глубины знаний, он обладал очень широким диапазоном, мог преподавать любой гуманитарный предмет, от логики до истории. За счет чего это было достигнуто? Был ли он каким-то вундеркиндом, которому все давалось само собой, или «трудоголиком», или и то и другое вместе?

**Т.М.:** Даже не знаю. Думаю, что все вместе взятое. У него была хорошая память, у него был живой интерес. Самое главное, наверно, что он любил и умел мыслить, очень быстро схватывал суть. Во всяком случае, на моей памяти он уже специально ничем не занимался, он уже просто все знал. Опять же и его огромная библиотека всегда была под рукой.

**А.Ч.:** А как Шпет работал, какой вел образ жизни?

**Т.М.:** Он все время работал. Сидел в своем кабинете с переводами, с книгами. Папа много занимался до поздней ночи, поэтому вставал поздно, мы к тому времени обычно уже уходили. Пил кофе и отправлялся в свою академию. Но он никогда не позволял себе выйти к завтраку в халате, в небритом виде, даже если за столом были только свои. Я помню его всегда подтянутым,

чисто выбритым, в крахмальном воротничке. Этот белоснежный крахмаль- ный воротничок был всегда, в любой сезон. Лето, жара – и все равно папа в белом воротничке, прямом и жестком. Очень удачно, что, когда мы переехали в Брюсов переулок, там рядом оказалась китайская прачечная, где прекрасно умели стирать и крахмалить эти воротнички, дома так не получалось. Ходить в китайскую прачечную было моей обязанностью, и благодаря этому я даже выучила некоторые китайские слова.

**А.Ч.:** Значит, Густав Густавович был педантичен не только в науке, но и в одежде?

**Т.М.:** Никто никогда не видел папу в халате, без пиджака, с расстегнутым воротом сорочки. Мы его могли встретить в таком виде только на маленьком пятачке между его комнатой и ванной. В 1920–1930-е гг. такая принципиаль- ность уже давно не была обязательной, но только не для папы. Отсюда же, кстати, проистекали его претензии к маме, когда ему казалось, например, что она сделала себе чересчур открытое декольте. О том, чтобы летом ходить в простом сарафане, не могло быть даже и речи. Папа был неумолим: «Человек всегда должен выглядеть прилично».

**А.Ч.:** Выходит, он вел «кабинетный» образ жизни, был своего рода «че- ловеком в футляре»?

**Т.М.:** Нет, папа вовсе не был ученым-отшельником, он был очень об- щительным человеком. У него было много друзей, они часто собирались и у нас, и сам он ходил в гости. Но это тоже было выборочно, далеко не со всеми людьми он сходил и разделял интересы. Многим очень хотелось стать его друзьями, но ему были интересны далеко не все. Он любил умных людей. Са- мое главное, что он не любил в людях, – это глупость. Для него это было про- сто как для быка красное. Если встречался глупый человек, папа уже через минуту-другую, как говорится, обязательно «сажал его в калошу». Поэтому его многие побаивались. И я даже не раз слышала такое выражение: самое страшное – это «попасть на язычок к Шпету»... По этому поводу вспоми- нается, что когда кто-то из знакомых дал кому-то пощечину – надо сказать, такое было довольно распространено тогда, и в интеллигентской среде, как ответ на оскорбление, – папа к этому отнесся весьма скептически: «Что ж, ес- ли человек не может отбрить другого словом, то он пускает в ход руки». Сам папа действительно умел «разделить» кого угодно одними только словами. Очень спокойно, не повышая голоса, без всяких резких выражений: одна-две фразы, и с человеком все становится ясно.

**А.Ч.:** Можете вспомнить, как это бывало?

**Т.М.:** Могу рассказать такой случай. Как-то за мной начал ухаживать один мальчик, и я против этого особенно ничего не имела, так что он даже дома у нас стал бывать. Однажды он оказался у нас, когда мы сиделись ужинать, и его пригласили за стол с нашей семьей. Во время ужина был обычный разговор за столом. Но на следующий день, когда я проснулась, то вдруг поняла, что теперь мне этот мальчик абсолютно не интересен и не нужен. Что он какое-то «пустое место». Просто папа задал ему несколько вопросов, и стало ясно, что он представляет из себя на самом деле. И дей- ствительно, потом я знала этого человека еще довольно долго, и смогла убе- диться, что ничего стоящего в нем не было. А некоторые из моих приятелей даже специально готовились к встрече с моим папой и брали в библиотеке книги по философии.

**А.Ч.:** Как для Густава Густавовича соотносились работа и семья, и как в семье относились к его работе?

**Т.М.:** Относились к папиной работе с большим уважением, с большим почтением, которое внушала нам мама, на этом мы воспитывались. «Папа занимается, папа пишет» – в это время его беспокоить никому было нельзя, и мы в детской старались играть тихо, не шуметь. А сам папа очень серьезно относился не только к своей работе, но и к семье, и к дружбе.

**А.Ч.:** Кто из друзей отца вам особенно запомнился?

**Т.М.:** Самым близким его другом был поэт Юргис Балтрушайтис, который после отделения прибалтийских стран был у нас литовским послом. Видеться с ним из политических соображений папе было нельзя, поэтому встречались они в основном «на нейтральной территории» – в театре, на приеме, просто на улице. Но изредка Балтрушайтис все-таки приходил к нам – тихонько, чтобы об этом не было известно, и нам об этом запрещено было кому-то рассказывать. А родственники у нас вообще были «неблагонадежные», особенно по маминой линии: Гучковы, Рахманиновы. С.В.Рахманинов тогда был под запретом, его произведения нельзя было исполнять. Рахманинов был двоюродный брат моей бабушки. Его отец и моя прабабушка – родные брат и сестра. Обо всем этом говорить тоже было нельзя.

**А.Ч.:** А кто еще приходил к вам в гости и к кому вы ходили с родителями, когда достаточно подросли?

**Т.М.:** Чаще всего у нас дома бывали артисты. К папе еще приходили по разным делам люди ученые, ГАХНовские работники, но тех, кто приходил с такими деловыми визитами, мы не знали и почти не видели. Они сразу проходили к папе в кабинет, и потом так же уходили, а мы с ними и не общались. Кое с кем из ГАХН папа особенно дружил: Б.В.Шапошников, П.С.Коган, М.А.Петровский, А.Г.Габричевский, Н.Н.Лямин. Папа любил вместе со мной куда-нибудь сходить, взять меня с собой: например, в театр, в гости к В.Э.Мейерхольду, к К.С.Станиславскому, к А.Я.Таирову. Не обязательно на целый вечер, а просто так зайти, навестить, на пару часов. Причем он никогда не говорил сразу: «Пойдем со мной туда-то», но начинал издали: «Я вижу, что тебе очень хочется, чтобы я взял тебя с собой...».

**А.Ч.:** Вам действительно всегда хотелось?

**Т.М.:** Еще бы! А однажды папа пригласил меня поужинать в ресторане – просто так, без всякого специального повода. Это было время, когда мама с моей младшей сестрой еще уезжали летом на дачу, а я уже работала и оставалась летом в городе вдвоем с папой. Я безумно любила этот период времени... Тогда это было мое первое посещение ресторана.

**А.Ч.:** Булгаковский профессор Преображенский предпочитал обедать дома и непременно с графинчиком водки. А каковы были вкусы гуманитарной интеллигенции того времени, какие напитки предпочитал Густав Густавович?

**Т.М.:** Ну нет, в ежедневный распорядок выпивка не входила! Но если был достойный повод, выпить, конечно, мог. Разумеется, в умеренном количестве и только в компании. Скажем, пришли гости: на чей-то день рождения, большой праздник, Новый год, и тогда папа непременно выпивал две-три рюмки вместе со всеми. Мог выпить по случаю дружеского визита, чтобы поддержать общение, или отметить маленькое семейное событие, вроде моих отличных школьных оценок. И меня тоже немножко угощал. Но я ни разу в жизни не видела, чтобы папа был пьяный. Папа любил украинскую перцовку, и сам ее делал, настаивал водку на перце. Кроме водки, папа хорошо относился к коньяку, любил сухое белое вино рислинг. А когда собирались гости, то все стояло на столе: и красное вино, и белое, и водка.

**А.Ч.:** Г.Г.Шпет очень любил театральный мир. Чем был для него театр?

**Т.М.:** Трудно сказать... Театр он любил и прекрасно знал. Принимал участие в работе художественного совета МХАТ, близко общался со многими выдающимися режиссерами и актерами. Вообще, папа очень интересовался художественной жизнью, ходил на все новые спектакли, выставки. И я должна была ему обо всех своих впечатлениях от театра подробно рассказывать. Помню, был такой случай. Я ходила на новую постановку МХАТа – «Горячее сердце» по А.Н.Островскому, папа этой вещи еще не видел. А в том спектакле впервые играл Н.П.Хмелев, у него была роль дворника, два эпизода в первом и втором акте, ходил по сцене с метлой в руках. Потом я рассказывала папе, кто мне понравился, а кто не понравился в спектакле, и почему (это все надо было объяснять), и я сказала, что постановка мне понравилась, а из артистов особенно понравился Хмелев. После того, как папа и сам посмотрел «Горячее сердце», они обсуждали это с мамой, и папа говорит: «Наташ, а наша Таня-то кое в чем разбирается, что-то начинает понимать: определенно, очень хороший актер этот самый Хмелев».

**А.Ч.:** Какие художественные направления он поддерживал: классику, авангард?

**Т.М.:** Во всяком случае, не авангард. Ближе все-таки к классике. Если говорить о ведущих поэтах того времени, таких как С.А.Есенин и В.В.Маяковский, то ему был ближе Есенин, чем Маяковский. С Есениным, кстати, они были хорошо знакомы, и Есенин подарил папе свою книжку с дарственной надписью. С Маяковским папа тоже был лично знаком, но особенной дружбы никогда не было.

**А.Ч.:** А как Густав Густавович отдыхал, где проводила отдых ваша семья?

**Т.М.:** Папа абсолютно не умел отдыхать! Он сразу начинал скучать, и это была проблема всей нашей семьи. Нас, детей, каждый год вывозили на дачу, мы ездили в самые разные места, снимали дачу под Москвой, снимали и где-то подальше. Наше любимое место было Поленово, имение художника, которого мы обожали. Для меня сам В.Д.Поленов и его жена были «дедушка» и «бабушка», по-другому я их и не называла. Я их хорошо помню. Там отдыхали только знакомые люди, по приглашению. Мы приезжали и жили в том самом доме, где теперь находится музей Поленова. Когда «дедушка» уже умирал в 1920-е гг., я его часто навещала, мне было тогда 10–11 лет. Помню, что было запрещено приносить цветы с сильным запахом, ему это было нельзя. Я каждый день приходила и приносила ему один свежий полевой цветочек. А папа ездить отдыхать с нами не соглашался, он только приезжал нас навещать на 1–2 дня, и если он оставался на 3, то это уже было чудо, такое бывало не больше чем один раз за все лето, и то не каждый год. И еще папа писал нам письма, к сожалению, они после его ареста пропали. Он писал нам совершенно изумительные письма, некоторые прямо как сказки. Юмористически переделывал имена знакомых, например, имя друга нашей семьи, ученого секретаря ГАХН Бориса Валентиновича Шапошникова писал на китайский манер: «Бо-Ва-Шап». Одно из писем ко мне начиналось фразой: «Дорогая Танечка! А я думаю оп тебе». Дело в том, что я тогда еще училась писать, и в предыдущем письме написала папе «оп тебе». В другом письме папа пишет: «а у меня тоже живет мыша». И все письмо он с юмором обыгрывал эту «мышу», про которую я ему перед тем сама написала, в женском роде. В конце он написал, что просит при встрече передать от него привет моей «мыше». Каждую смешную мелочь он сразу подмечал и умел обыграть.

**А.Ч.:** Значит, с чувством юмора все было в порядке?

**Т.М.:** Чувство юмора у него было исключительное, высмеивать он умел всех и вся. Особенно глупость. А с умными людьми все было наоборот. Вот такой пример. Мы как раз были на даче, приехал и папа, и все вместе пошли погулять. Не знаю, как он вообще согласился «погулять» – «идти просто так по дороге без дела?» – такого он совершенно не переносил, как пустую трату времени. Ну, тем не менее, мы идем, и нам встретилась простая баба деревенская, в платочке и с коромыслом на плечах, которая ходила за водой. Уже не помню, как получилось, но мы на что-то отвлеклись, а потом смотрим, папы рядом нет, озираемся – а он стоит и разговаривает о чем-то с той бабой. Вернулся к нам весь сияющий, и восклицает: «Приятно поговорить с умным человеком!» Для него ум – это была совсем не только образованность, а что-то большее, более глубокое.

**А.Ч.:** Известно, что Балтрушайтис, будучи послом Литвы в Москве, предлагал Г.Г.Шпету эмигрировать, подобно многим другим деятелям науки и культуры. Почему Шпет отказался и решил остаться? Мог ли он предвидеть, что его ждет в России?

**Т.М.:** Еще и А.В.Луначарский его уговаривал уехать из страны, когда выслали в 1922 г. ученых. Я не думаю, что папа мог предвидеть, что его ждет... Да, отец сам был польского происхождения, но, во всяком случае, он себя ощущал человеком русским, человеком русской культуры, и Россию покидать не хотел. Отношение к своей стране у него было патриотическое. Уехать он мог много раз, но не сделал этого, решил остаться здесь. Хотя и поплатился в итоге.

**А.Ч.:** В свое время Шпет был исключен из Киевского университета за политику, за социал-демократическую деятельность. Каким было его отношение к власти – царской, временного правительства, советской?

**Т.М.:** Эти темы относились к разряду «при детях не говорить». Тем более, что я тогда была еще совсем маленькой. Но насколько я понимаю, от политики он старался быть подальше.

**А.Ч.:** Г.Г.Шпет был не просто ученым, но и активным деятелем культуры, организатором науки. Он стоял у истоков целого ряда таких выдающихся начинаний, как учреждение Института научной философии, Психологического института, ГАХН, Союза писателей. Очевидно, в этой деятельности ваш отец тоже видел какую-то свою важную жизненную миссию?

**Т.М.:** Мне трудно судить, но всем этим он занимался, конечно, не ради денег. Зарабатывал он тогда уже в основном переводами.

**А.Ч.:** В переписке Г.Г.Шпета встречаются цитаты из Библии. Был ли он религиозным человеком? Как он относился к тем или иным конфессиям, а также к религиозной политике советской власти?

**Т.М.:** Нет, религиозным он никогда не был. Сам папа на моей памяти в церковь никогда не ходил, икон у него не было. Ни он, ни мама в религиозном отношении нас не воспитывали. Нас всех крестили, но никакие обряды, посты и праздники не соблюдались, я такого не помню. Когда мы жили еще на Долгоруковской, несколько раз меня водила в церковь бабушка и заставляла учить молитвы. Церковь там была рядом, через два дома от нас. Вот идем мы как-то с бабушкой в церковь, а я говорю: «Бабушка, давай пойдем в другую, в этой я уже все картинки на потолке рассмотрела».

**А.Ч.:** Конечно, вам нелегко об этом вспоминать – вы помните день ареста Вашего отца?

**Т.М.:** Явились, как всегда, ночью, примерно во втором часу. Всех разбудили, начали копаться в квартире, копались везде и всюду. Папина колоссальная библиотека их очень смутила, потому что все книги проверить было невозможно. Какие-то книги они снимали, какие-то листали, что-то делали у папы в кабинете, что там происходило – я не знаю, мы туда в это время не входили. А потом они пошли по квартире. Пришли ко мне в комнату, начали рыться, а у меня был небольшой письменный столик, там лежали мои личные бумаги, письма с объяснениями в любви и дневник. Я вела дневник и записывала туда почти все. Эти НКВДшники нашли дневник, стали его читать и смеяться над моими девичьими вздохами и переживаниями. Я была в совершенном ужасе... Потом они ушли и папу увели. А я после этого порвала дневник, порвала все письма.

**А.Ч.:** Когда вы видели Густава Густавовича в последний раз?

**Т.М.:** Сначала он какое-то время сидел на Лубянке. Несколько раз звонил следователь, задавал маме разные вопросы. Потом надо было отнести туда какие-то справки, бумажки, послали меня. Ощущение ужасное. Я помню, как поднималась по лестнице здания на Лубянской площади, входила в кабинет следователя. Кстати, это был молодой, приличный и любезный человек, как ни странно. Потом через некоторое время нам позвонили и сообщили, что папа приговорен к ссылке и что он будет отправлен такого-то числа с такого-то вокзала. Нам разрешили прийти его проводить. Конечно, вся семья поехала провожать папу, в том числе дочери от первого брака, Нора и Маргарита. А на соседней платформе стоял и наблюдал за нами тот самый следователь из НКВД. Это и был последний раз, когда я видела папу. В ссылке первое время он прожил в Енисейске, потом ему выхлопотали перевод в Томск – более крупный, университетский город. Мама туда ездила к нему, другие дети ездили тоже. Я, к сожалению, не смогла поехать, потому что не было возможности, просто элементарно не хватало денег на билет.

**А.Ч.:** После ареста отца ваша семья оказалась в трудном материальном положении?

**Т.М.:** Жизнь была непростая. Я тогда работала в Румянцевском музее, получала очень мало, мама пошла преподавать французский язык, подрабатывала еще машинописью. Когда-то она освоила печатную машинку вовсе не для заработка, а специально, чтобы готовить рукописи папиных книг, которые все без исключения она перепечатывала, потому что другие люди с трудом разбирались в папином почерке. Кто мог тогда представить, что эти навыки понадобятся совсем для другого...

**А.Ч.:** Многие семьи репрессированных деятелей науки и культуры сталкивались не только с материальными трудностями, но и с изменой бывших друзей...

**Т.М.:** К счастью, это не про нас. У папы было много настоящих друзей и учеников, в том числе люди, показавшие бесконечную преданность не только ему, но и всей нашей семье. Это, прежде всего, Н.Н.Волков, А.А.Губер, Н.И.Жинкин, Б.В.Шапошников. Они работали с ним в ГАХНе, причем не только с папой были в тесных отношениях, но фактически вошли в нашу семью, стали друзьями нашего дома. Жена Шапошникова Наталья Казимировна была лучшей маминной подругой. Когда я подросла, я тоже с ними очень сдружилась, особенно с Волковым и Губером. И даже после папиного ареста они продолжали с нами дружить и поддерживали с нами отношения всю свою жизнь. К сожалению, из-за этого не очень-то гладко сложилась и их судьба. Философией им заниматься не дали, был какой-то негласный за-

прет. Все они остались без работы и вынуждены были искать, чем заняться. Каждый стал заниматься тем, чем было возможно. Жинкин переключился на занятия психологией, Волков также занимался психологией и писал картины, Губер ушел в искусствоведение.

**А.Ч.:** Не показывает ли это, что в сознании Г.Г.Шпета и его учеников философия, наука, искусство – вещи глубоко взаимосвязанные?

**Т.М.:** Конечно.

**А.Ч.:** Большое вам спасибо, Татьяна Густавовна, за ваш интереснейший рассказ!

*Март 2009 г.  
г. Москва*

## «ПРОБЛЕМА» ПРОТИВ «МЕТОДА», ИЛИ КАК ПИСАТЬ ИСТОРИЮ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

**Фредерик Вормс «Философия во Франции в XX веке. Моменты»\***  
**Frédéric Worms «La philosophie en France au XX siècle. Moments». Gallimard, folio essays (inédit). Paris, 2009. 643 p.**

Книга Фредерика Вормса, вышедшая во Франции весной 2009 г., сразу же получила освещение в прессе и до сих пор продолжает рецензироваться и вызывать дискуссии во франкоязычной академической среде. Многие печатные издания («Ле Монд», «Магазин Литтерер» и др.) приветствовали исследование, работе над которым автор посвятил 15 лет, как настоящее «событие», как «одно из самых значительных явлений во французской культурной жизни за последние годы» и даже как настоящий «подвиг». Чем же объясняется такое воодушевление? Во-первых, речь идет об истории французской философии в ее самый интересный и плодотворный период – с начала XX в. по сегодняшний день. Во-вторых, к исследованию современности предлагается качественно иной подход: отказываясь от представления материала в традиционной, хронологической форме, Вормс пытается дать критическую генеалогию самих произведений, позволяющую выявить некоторые закономерности в становлении современной французской мысли. Это одновременно, как заявляет сам Вормс, учебник, сборник и эссе (или «опыт»).

Книга, действительно, претендует на дидактичность, в той мере, в какой пытается выработать строгий, систематический метод анализа, охватить необычайно обширный пласт проблем, задействовать внушительный корпус литературы. В то же время учебником ей мешает быть выборочный характер рассматриваемых авторов и текстов: отсутствуют или же упомянуты только вскользь имена большинства политических философов (таких как Касториadis, Альтюссер или Арон), философов «трансгрессии» (Батай, Бланшо), из поколения 1960-х остаются практически вне рассмотрения Дёлез и Фуко. Кроме того, не попадает в книгу и целый ряд еще активно публикующихся философов-марксистов (Балибар, Рансьер, Бадью). Разумеется, такая пози-

---

\* *Фредерик Вормс* (род. 1964) известен во Франции прежде всего как специалист по философии Анри Бергсона. Бергсону была посвящена его первая (кандидатская) диссертация: «Проблема духа – психология, теория познания и метафизика – в творчестве Бергсона» (1995), а также исследование, благодаря которому он получил профессорскую степень: «Бергсон, момент 1900-х годов и два смысла жизни» (2002). Удачно совмещая две важные функции – председательство в возрожденном им Обществе друзей Бергсона и руководство Международным Центром по изучению современной французской философии (открытым Аленом Бадью и Ивом Дюру на базе Высшей нормальной школы в 2002 г.), Вормс разрабатывает две составляющие собственной историко-философской стратегии. Продолжая исследовать творчество А. Бергсона, он рассматривает его с точки зрения возникновения и кристаллизации новых философских проблем. В то же время, прослеживая пути решения этих проблем в современных философских текстах, он уделяет особое внимание способам их трансформации, тому, как каждая из них получает новую неожиданную трактовку и специфическое звучание внутри нового философского дискурса.

ция, не предполагающая исчерпывающего представления, нуждается в обосновании. Можно сказать, Вормс совершает выбор в пользу экзистенциально-этической философии в ущерб мысли формально-политической. Речь идет именно об «опыте», т. е. о попытке рассмотреть французскую философию XX в. под определенным углом: представить ее как открытое и динамическое пространство мысли, которое делает возможным сообщение не между «идеями», «фигурами» или «поколениями», но прежде всего – и как бы в синхроническом срезе – между самими текстами. Именно идея встречи или коммуникации между текстами и является, наверное, ключевой идеей, вдохновляющей Вормса.

### «Моменты» и проблемы

Понятие «момента», изобретенное Вормсом и вынесенное им в заголовок книги, уже прочно вошло в современный французский историко-философский обиход. Оно выражает новую методологическую установку, позволяющую рассматривать ту или иную историческую эпоху как единое явление, настолько же уникальное, насколько универсальное, обладающее четкими пространственно-временными, географическими и национальными координатами. Так, согласно Алену Бадью, подхватывающему и развивающему это понятие, история мировой философии отмечена несколькими моментами-вспышками: это античный момент (от Парменида до Аристотеля), момент немецкой классики (между Кантом и Шеллингом) – сюда можно добавить также момент средневековой схоластики или, например, английского эмпиризма. Удивительный расцвет французской философии второй половины XX в. – один из таких моментов.

Но если Бадью характеризует как «французский момент» философии промежуток времени от выхода в свет «Бытия и Ничто» Сартра (1943) до публикации «Что такое философия?» Делёза и Гваттари (1991), Вормс выделяет в истории современной французской философии целых три или даже четыре «момента». Момент 1900-х гг., который охватывает период с конца XIX до 30-х гг. XX в., момент Второй мировой войны (30–60-е гг. XX в.) и, наконец, момент 1960-х гг., продолжающийся вплоть до 1980-х гг. XX в., когда совершается еще один поворот, ведущий к нашему сегодняшнему философскому «моменту». Каждый момент должен иметь свою специфику и содержать в себе тот конститутивный принцип, согласно которому он может рассматриваться как единое целое. Таким принципом, согласно Вормсу, выступает «проблема». Момент 1900-х гг. формируется вокруг проблемы духа, момент Второй мировой войны – вокруг проблемы существования или экзистенции, а момент 1960-х – вокруг обсуждения понятия структуры. И, наконец, наш сегодняшний момент определяется проблемами живого и справедливости.

Для очерчивания проблемы Вормс следует парному принципу. Разделение на философские пары – типичный классификационный прием, уже использовавшийся при представлении истории французской философии. Сам Вормс об этом напоминает, цитируя здесь Бергсона: «Каждый момент в истории французской философии определяется скорее не произведением одного какого-нибудь автора, а оппозицией между двумя произведениями, двумя стилями <...> Декарт и Паскаль, Руссо и Вольтер, Конт и Мэн де Бيران» (с. 189–190). Но в особенности такое разделение характерно для XX в. Фуко, а за ним и Бадью, относят к его началу образование диалектической

фигуры французской мысли: философия понятия или рефлексии против философии опыта или жизни<sup>1</sup>. Но если для Фуко речь шла о том, чтобы выделить в отдельное направление маргинализованную до сегодняшнего времени философию науки в лице ее наиболее ярких представителей: Брюншвика, Кавайеса, Кангилема, Койре и Башляра, то Бадью применяет этот принцип деления более широко, используя его как эвристическую схему для понимания того, что он называет «французским моментом» философии, организующимся вокруг проблемы субъекта – вокруг, по сути, наследства Декарта. Именно противостояние между «экзистенциальным витализмом» (Бергсон, Сартр, Фуко, Делёз) и «концептуальным формализмом» (Брюншвик, Альтюссер, Лакан) и составляет, по мнению Бадью, основную «проблему» философии XX в. во Франции.

Для Вормса история французской философии XX в. начинается с философской пары Бергсон и Брюншвик. Эта антиномическая пара содержит в себе тот изначальный философский разрыв, который будет давать о себе знать на протяжении всего века и будет с разной силой проявляться в разнообразных системах мысли: Бергсон закладывает основания для развития философии сознания или жизни, тогда как учение Брюншвика стоит у истоков т. н. философии понятия. В отличие от Бадью, относящего Бергсона скорее к предтечам современного философского момента во Франции, Вормс отводит ему исключительную и основополагающую роль. Именно Бергсону принадлежит заслуга постановки новой философской проблемы в начале XX в. Именно у него она достигает настолько четкой формулировки, что выходит за пределы его философии, охватывая собой весь спектр частных философских вопросов, организующих общий философский момент не только 1900-х гг., но и всего XX в. Вормс показывает затем, как проблема духа, расширяясь и углубляясь, приобретает практическое значение.

Следующая антиномическая пара – теолог Морис Blondel и философ, критик и эссеист Ален (настоящее имя Эмиль Шартье) закладывает этическое измерение момента. Одновременно универсализации проблемы духа способствует и выработка ряда понятий в научной сфере: речь идет о понятии «относительности» в физике Пуанкаре, о понятии «ментальности» (мышления) у Дюркгейма и Леви-Брюля, а также о понятии «бессознательного» в том виде, в каком его развивал Пьер Жане. Всем известная интуиция Бергсона, а именно разделение пространства и времени (длительности), разрастается в глобальную проблему философской теории познания, которая основывается на этой фундаментальной двойственности нашего опыта: «Кажущийся простым опыт мира, людей, нас самих, является, на самом деле, опытом двойственным, искаженным нашим духом. Но в то же время этот опыт можно обнаружить при помощи нашего духа, другим актом нашего духа, самого по себе двойственного, и именно на эту двойственность и должна быть направлена не только наша мысль как таковая, но и наша жизнь во всей совокупности ее проявлений» (с. 37). Речь идет, таким образом, не просто об «уютно спиритуалистическом» или метафизическом моменте дуализма тела и духа, утверждает Вормс. На этом моменте основывается целый комплекс проблем эпохи, организуя «поле боя» вокруг вопроса о субъекте, поскольку субъект, с одной стороны, создает понятия, является познающим субъектом, а с другой стороны, есть живое тело, объект познания.

<sup>1</sup> Foucault M. La vie: l'expérience et la science (1985) // Dits et écrits. T. 2. P., 1994; Badiou A. Panorama de la philosophie française contemporaine. Conférence à la Bibliothèque Nationale. Buenos Aires, le 1er juin, 2004. <<http://multitudes.samizdat.net/Panorama-de-la-philosophie>>.

В «момент» Второй мировой войны на смену проблеме духа приходит новая проблема, проблема «существования». Однако Вормс не стремится объяснить зарождение этого «момента» через влияние немецкой мысли и обходит вниманием формальный и языковой аспект трансформации французской философии<sup>2</sup>. Становление проблемы существования прослеживается им на примере трех разных прочтений Киркегора, принадлежащих, соответственно, Сартру, Жану Валу и Левинасу. Таким образом, он опять же совершает выбор в пользу содержательного, «проблемного» аспекта. Поиск новой проблемы, ее предвосхищение, можно обнаружить уже в книге Жана Валя «По направлению к конкретному» (1932). Но речь не идет о том, чтобы просто заменить «духовное» предыдущего момента на «материальное» и чувственное нового момента. Переворачиваются сами отношения между конкретным и духовным. Дух вбирает в себя мир: он больше не рассматривается как внутренняя самодостаточность, но – в его отношении к внешнему, к познанию, к истории и т. п. Общей предпосылкой для постановки проблемы, таким образом, оказывается сам *факт* существования мира, неоспоримый и не подлежащий дальнейшему обоснованию. Ключевая фигура момента – это, без сомнения, Жан-Поль Сартр, тогда как антиномическая пара момента – Сартр и Жан Кавайес<sup>3</sup>. Несмотря на то, что основной постулат (фактичность мира и сознания) объединяет обоих философов в рамках единой проблемы и оба мыслителя выступают против обоснования науки через субъективный сознательный акт, т. е. отказываются от гуссерлевского решения, они все же оказываются на двух противоположных полюсах «момента». В то время как Кавайес пытается найти новые основания для науки (необходимость), Сартр радикализует феноменологию, делая акцент на абсолютной случайности и бесосновности (свобода). Речь идет не просто об оппозиции философии понятия и философии сознания, но о прямом столкновении между свободой и необходимостью.

В то время, как проблемы духа и экзистенции имеют в виду определенную предметную область, проблема «структуры», характеризующая момент 1960-х гг., свидетельствует, прежде всего, об изменении теоретической парадигмы и способа философствования как такового<sup>4</sup>. Однако, согласно Вормсу, Леви-Строс, подвергая критике Сартра в «Первобытном мышлении», не просто противопоставляет структурный *метод* методу историческому и диалектическому, но ставит новую *проблему* или противопоставляет одну модель *смысла* другой. Человек обладает собственной объективностью, которая не зависит от него самого, но откладывается в системе знаков, созданных культурой (в языке). А знаки, вместо того, чтобы отсылать к означаемому, которое бы их превосходило и было бы им трансцендентно, отсылают друг к другу. Человеческая объективность становится таким образом *структурированной*.

<sup>2</sup> Такая попытка была предпринята Декомбом (см.: *Descombes V. Le même et l'autre: quarante-cinq ans de la philosophie française. 1933–1978. P., 1979*), окрестившим послевоенное поколение во Франции как поколение трех «Н» (Hegel, Husserl, Heidegger).

<sup>3</sup> Ж.Кавайес, французский философ и математик, родился в 1903 г., перед началом Второй мировой войны защитил две диссертации «Аксиоматический метод и формализм» и «Заметки об образовании абстрактной теории множеств». Во время оккупации примкнул к Сопротивлению, был схвачен и расстрелян в Аррасе в 1944 г.

<sup>4</sup> Декомб объясняет смену момента исчерпанием диалектической мысли, обесмысливанием истории, поиском «различия», «иного», ставящего под удар тождественное. Фуко же видит здесь знак слабости феноменологической мысли, чье специфическое понимание субъекта мешает ей анализировать такие новые философские объекты, как, например, бессознательное, а символическим моментом для намечающегося разрыва он считает момент встречи Мерло-Понти с проблемой языка.

И все же «момент» не сводится к одной проблеме «структуры»: понятие «структуры», в понимании Вормса, крепко связано с понятием «различия». Постановка проблемы, таким образом, происходит в два этапа: сперва прослеживается введение структурного типа мышления; затем распространение метода приводит к организации отношений между системами мысли как отношений различия или дифференциации. На первом этапе речь идет об использовании модели «структуры» для разрешения проблем, возникших в области психоанализа (Лакан), экономики и политики (Альтюссер), семиологии и литературы (Барт). Однако расширение модели приводит к возникновению трений и «напряжений» (*tension*) внутри определенных областей познания, которые критически выявляются в основополагающих текстах философско-постструктуралистов. Вормс разбирает ряд ключевых произведений десятилетия, на примере которых можно проследить переход от структуры к различию: «Слова и вещи» Фуко (1966), три книги Деррида, вышедшие в 1967 г.: «Голос и феномен», «Письмо и различие», «О грамматологии», а также «Различие и повторение» и «Логика смысла» Делёза, опубликованные соответственно в 1968 и 1969 г., и, наконец, «Дискурс, фигуру» Лиотара (1971). От Фуко до Делёза можно констатировать радикализацию понятия различия: если Фуко показывает двойственность, нефиксированность отношений между «словами» и «вещами» (двойственность знания и опыта), то Деррида, проводя деконструкцию понятия структуры, и Делёз, выступая против идеи «тождественного», разрабатывают собственное понятие различия<sup>5</sup>.

### Отношения и напряжения

Каждый момент организуется не просто вокруг единой проблемы, но сплетен из тех отношений, которые устанавливают между собой единичные философские произведения. Поскольку система координат для данного философского момента задается Вормсом исходя из двух полярных позиций, именно «напряжение» между противоположными точками зрения и определяет внутреннюю динамику момента. Разнообразные отношения между различными философскими тенденциями внутри момента создают линии напряжения, которые выходят далеко за его пределы и, подводя к постановке новых проблем, учреждают тем самым новый философский момент. Поэтому Вормс и называет разрабатываемую им модель историко-философского анализа «реляционной» моделью или историей *отношений*.

Специфика момента 1900-х, согласно Вормсу, в том, что он конституируется во многом за счет своей открытости другим национальным философским – это не чисто французский момент, но включает в себя философские тенденции других стран, в особенности Германии, но также Англии и Америки. Вормс выстраивает вокруг Бергсона целую группу или сеть отношений: Бергсон и Фрейд, Бергсон и Джеймс, Бергсон и Рассел (а также, косвенным образом, Бергсон и Гуссерль), где каждое из рассматриваемых отношений вносит свой вклад в оттачивание общей проблемы момента. Все перечисленные философы так или иначе решают эту проблему, но каждый из них предлагает свой способ ее решения: их тексты вступают в отношения взаимного притяжения, отталкивания, (частичного) искажения или даже переворачивания. В следующий «момент» проблема существования или экзистенции также не является проблемой только экзистенциализма. Противо-

<sup>5</sup> См., например: *Nancy J.-L. Les différences parallèles (Deleuze & Derrida) // Derrida, la tradition de la philosophie. P., 2008.*

поставление Сартра и Кавайеса создало раскол внутри философии момента и разделило ее на два «лагеря»: философов существования, таких как Мерло-Понти, Валь и Камю, и философов необходимости (Башляр, Кангилем, Симона Вейль), каждому из которых Вормс посвящает отдельную главу. Однако между вышедшими в 1943 г. книгами «Структура поведения» Мерло-Понти и «Нормальное и патологическое» Кангилема существует не только разрыв, но и связь, точно так же, как и между опубликованными в том же году «Бытием и ничто» Сартра и «Элементами этики» Набера. Анализируя позиции указанных философов в решении данной проблемы, Вормс вводит еще одну «трансверсальную» и опосредующую группу – «философов-проводников». С одной стороны, речь идет об учениках Бергсона, таких как Янкелевич и Валь, а с другой, об учениках Брюншвика, таких как Набер и Башляр. Эта группа, хотя и принадлежит уже новому моменту, тем не менее возвращается к наследию Бергсона и Брюншвика, открыто его возобновляет, но уже внутри своего момента, т. е. преодолевая разрыв.

Таким образом, каждая проблема развивается и дифференцируется изнутри: ее жизненная сила определяется множеством и разнообразием занимаемых по отношению к ней позиций. Практически каждый философ участвует в двух, а порой даже и во всех трех моментах, состоит в синхронных и одновременно диахронных отношениях: разделяет принципы своего момента, конститутивно ему принадлежит, но при этом возвращается и к предыдущим моментам, их реанимирует. Так, например, Мерло-Понти рассматривается Вормсом сначала «в паре» с Брюншвиком, а затем – в противопоставлении с Кангилемом. Одновременно у того же Мерло-Понти можно найти в зародыше и проблематику нового момента 1960-х гг.: осознание необходимости введения понятия различия по отношению к проблеме восприятия. Кангилем, в свою очередь, также принадлежит обоим моментам – он современник Сартра и в то же время учитель Фуко. Наконец, для момента 1960-х гг. ключевой фигурой, по мнению Вормса, является Деррида. С одной стороны, он выступает связующим звеном между проблемой структуры и проблемой различия (установление связи между которыми и составляет проблему момента), с другой стороны, его творчество позволяет проследить переход от момента 1960-х к нашему сегодняшнему моменту – от понятия различия к понятиям жизни и справедливости.

### Разрывы и дебаты

Новизна и оригинальность подхода Вормса заключается в рассмотрении философии во Франции как истории *разрывов*. Сам термин «момент» указывает уже на прерывный, дискретный характер развития истории философии – не плавно продолжающийся и перетекающий из одной исторической формы в другую, но отмеченный разрывами, остановками, отступлениями назад и скачками вперед. Хотя теория моментов может быть применена, замечает Вормс, и к истории мировой философии, она особенно эффективна именно в отношении французской философии XX в., представляющей из себя наиболее очевидным образом смену *отдельных, автономных* моментов – настолько ярких и оригинальных, что каждый последующий момент одной своей силой не просто затемняет, но почти что отменяет предыдущий момент, предавая его забвению. Теория разрывов способна объяснить многие неясные страницы в истории французской философии, например, внезапную

утрату интереса к философии Бергсона, основоположника момента 1900-х, с появлением экзистенциальной философии Сартра, а затем такое же низвержение Сартра в 1960-е гг.

Несмотря на то, что понятию «разрыв» уделяется много внимания в современной мысли – именно разрыв считается признаком действительного исторического развития, – Вормс не является сторонником диалектической трактовки этого термина. Моменты не есть моменты *чего-то*, т. е. в гегелевском смысле развития духа или понятия. Разрыв не снимается затем внутри новой формы философского знания, но между моментами происходит челночное движение: возвращение и возобновление. Неслучайно книга открывается анализом философии Бергсона: его понятие длительности нелинейно, нехронологично, каждый момент пропитан всеми предыдущими моментами, несет их в себе, выражает собой всю полноту прошлого. Последовательному, хронологическому пониманию истории Вормс противопоставляет, таким образом, идею многообразия моментов. Эти моменты включены в «частично непрерывную последовательность» (с. 189). Это значит, что разрыв появляется на фоне возобновления. Именно разрывы парадоксальным образом и позволяют обнаружить историчность философии, обнаружить *связи* между моментами. «Если разрыв действительно имел место, что оправдывает наш способ изучения философии XX века во Франции в виде отдельных “моментов”, и если сами произведения превосходят изнутри мотивы этого разрыва, разве не станет сразу же понятным, почему весь век был отмечен их возобновлениями?» (с. 28).

Внешней формой проявления намечающегося внутри момента разрыва является, согласно Вормсу, публичная полемика. Так, первый значительный разрыв пришелся на время между двумя войнами. Война поставила под вопрос фундаментальную проблему момента 1900-х – вопрос о духе. Философы, «властители дум» начала 1900-х, недооценили значимость истории. Представители философии духа, различных форм спиритуализма, витализма и философского оптимизма, приветствовавшие Первую мировую войну, дезавуировали себя по ее окончании и показали полную несостоятельность своих взглядов перед началом Второй мировой войны. Итог этому первому разрыву был подведен тремя памфлетами: «Предательство интеллектуалов» Жюльена Бенда (1927)<sup>6</sup>, «Конец философского парада: бергсонизм» Жоржа Политцера (1929) и «Сторожевые псы» Поля Низана (1932). Авторы обвиняют целую плеяду философов, и в особенности Бергсона, в предательстве истории и «конкретного человека» в пользу идеи чистого духа. Но если критика Бенда осуществляется изнутри самого момента, два других памфлета совершают действительный разрыв и способствуют смене одного момента другим. «Сторожевыми псами» называются те, кто, делая вид, что занимают нейтральную политическую позицию, находятся вне истории и общества, не понимают или не хотят понимать, что тем самым встают на сторону определенной прослойки, служат интересам буржуазного общества. Эти памфлеты – выразители глубокого кризиса духа и, прежде всего, кризиса дискурса о духе<sup>7</sup>.

Второй разрыв приходится на 1960-е гг. Проблема структуры появляется на фоне жесткой критики и отрицания философии сознания, олицетворяемой Сартром, и в то же время на фоне частичного возвращения к проблематике Кавайеса, к пересмотру его математических интуиций и их новому применению. Но это отрицание есть в то же время *возобновление* философии понятия,

<sup>6</sup> Бенда Ж. Предательство интеллектуалов. М., 2009.

<sup>7</sup> Вормс ссылается здесь на книгу Жака Деррида «О духе. Хайдеггер и вопрос» (*Derrida J. De l'esprit, Heidegger et la question. P., 1987*).

формалистической философии как своего рода реакции против философии опыта. Но почему? К сожалению, Вормс не ставит прямо вопрос о специфике самого разрыва, отделяющего философию 1960-х гг. от предшествующей философии. Если предыдущий разрыв с моментом 1900-х четко полемически идентифицирован и привязан к трем памфлетам, то устойчивое неприятие Сартра, сформировавшееся у философов 1960-х гг., остается без объяснения.

### «Наш момент»

Еще в самом начале книги Вормс определяет цель и направление своего анализа: «Это исследование ведет <...> к требованию отнести беспокойства настоящего момента к философской проблеме» (с. 18). Но можно ли идею «моментов», согласно которой Вормс строит свою историю философии, применить не к прошлому, а к настоящему? В конечном итоге, успех проведенного Вормсом анализа критической генеалогии моментов зависит от того, насколько на данном финальном этапе исследования мы можем располагать достаточным методологическим инструментарием для диагностики момента настоящего. И Вормс довольно осторожно формулирует свою гипотезу. Для того, чтобы определить наш сегодняшний момент и его специфику, должен быть выполнен ряд условий. Первое условие: полный и тотальный разрыв с предыдущим моментом. Второе условие – этот разрыв не должен быть только негативным, но должен ставить новую проблему. И, наконец, третье условие: новые проблемы не могут быть ни исключительно философскими проблемами, ни только «французскими», но должны охватывать различные сферы познания и деятельности человека. Таким образом, рассмотрев, в какой мере эти условия выполнимы для нашего сегодняшнего момента, мы и можем определить его судьбу.

Первым знаком или симптомом смены времен являются «внешние разрывы», которые устанавливаются в публичных дебатах. Вормс указывает на две линии разлома, которые прослеживаются, с одной стороны, в области политики или политической философии – речь идет о полемике, разворачивающейся между 1977 и 1989 гг. вокруг вопроса о правах человека и о самих принципах политического. Эта полемика включает в себя как критику со стороны т. н. «новых философов» (Бернара-Анри Леви и Андре Глюксмана), которой подверглась марксистская мысль после событий 1968 г. во Франции<sup>8</sup>, так и дебаты вокруг перевода на французский язык «Теории справедливости» Ролза. С другой стороны, разлом намечается в области науки или, скорее, эпистемологии. Речь идет о публикации книги «Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна» (1997) двух физиков, американца Алана Сокала и бельгийца Жана Брикмона, наделавшей много шума по обе стороны Атлантики<sup>9</sup>. Таким образом, философия, подвергаясь здесь атаке извне и сразу с двух сторон, не может выйти, по мнению Вормса, «сухой из воды» – не может просто ограничиться выбором «своей» стороны в полемике или сменить мировоззрение и прийти к новому видению человека. Ее настоятельная задача и цель – в том, чтобы выявить новую проблему, открывающую, в свою очередь, новую конфигурацию знания или новый момент.

<sup>8</sup> В своей известной книге «Мысль 68 года» (Ferry L., Renaut A. La pensée 68. P., 1988) ее авторы Ален Рено и Люк Ферри изобличают антигуманизм и релятивизм, отличающие, по их мнению, современную французскую философию.

<sup>9</sup> См.: Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна. М., 2002.

В этом и заключается гипотеза Вормса: за двумя вышеописанными полемиками скрываются две соответствующие проблемы: проблема справедливости, с одной стороны, и проблема живого или жизни, с другой. Так, за критикой прав человека, предполагает Вормс, мы находим не идею конца истории, речь не идет о том, чтобы вместо «счастливого» конца признать конец «апокалиптический», приводящий к отрицанию демократии и прав человека. Необходимо подвергнуть критике саму постановку проблемы. Геноцид в Руанде, война в Заливе, конфликт в Боснии – все эти события не поддаются однозначной трактовке, а указывают на то напряжение, которое создается на пересечении понятий справедливого и несправедливого. Понятия, которые выходят на первое место, – это, таким образом, этические понятия. Именно на их основе и необходимо ставить новую проблему, определяющую наш сегодняшний момент. Таким же образом и с другой стороны, т. н. «реакция» против философии постмодернизма не ограничивается лишь критикой языка, но становится критикой используемой модели языка как таковой – модели, в которой нет места естественным наукам, биологии, психологии, и т. п. Происходит переход от модели «структурного человека» к модели «нейронного человека», а центральное место принадлежит теперь естественным наукам: биологии, психологии и теории познания – от лингвистики Хомского до когнитивных наук, распространившихся во Франции в 1980-е гг.<sup>10</sup> Именно проблема жизни способна объединить все области познания. Так, например, в сегодняшнем теоретическом поле нейронауки и психоанализ больше не исключают друг друга как кардинально отличные установки познания, но способны встретиться и дополнить друг друга внутри общей проблемы. Определяющая наше время глобальная проблема разворачивается на пересечении между этими двумя проблемами, внутри отношения между справедливостью (этикой) и жизнью. Поэтому наиболее актуальная на сегодняшний день наука – это биоэтика. Сама жизнь становится объектом морали. Речь идет не о поиске естественных оснований этики, но о целом комплексе конкретных отношений между живыми существами. В этом смысле биоэтика – «не изолированный сектор этики, но сама его цель» (enjeu) (с. 565), утверждает Вормс. С другой стороны, такая область исследования как биополитика, несет в своем основании ответ на вопрос о справедливости.

Можно заметить, как совершенно различные авторы из разных областей знания сосредоточивают свое внимание вокруг проблемы жизни и ее этики. Здесь слышится эхо мыслителей предыдущего момента/поколения Рикёра и Левинаса, к которым, в особенности, апеллирует Вормс. Обращение к этим авторам – не просто дань моде, но объясняется более глубокими конститутивными процессами. Поздние работы Деррида, Фуко, Делёза предвосхитили многие проблемы современности. В этом смысле эти авторы сами преодолели разрыв, который отделяет их от настоящего момента, проложили к нему путь.

\* \* \*

Пытаясь через непрерывный анализ настоящего момента ухватить само со-временное, ища ответ на вопрос о том, «чего мы держимся?» (à quoi tenons-nous ?) или, скорее, что нас удерживает, занимает, захватывает в этом

<sup>10</sup> См. также полемическую книгу-беседу между нейробиологом, профессором в Коллеж де Франс Жан-Пьером Шанжэ и Полем Рикёром: «Что заставляет нас мыслить: природа и порядок» (*Changeux J.-P., Ricœur P. Ce qui nous fait penser: la nature et la règle.* P., 2000), а также книгу Шанжэ «Нейронный человек» (*Changeux J.-P. L'homme neuronal.* P., 1983).

мире, Вормс в конце концов находит ответ. В связи с этим симптоматично изменение названия его хроники в журнале «Эспри». Если в 2005–2008 гг. она выходила под робким и вопросительным подзаголовком «Чего мы держимся? Хроника настоящего момента», то в 2009-м он дает ей окончательное и торжествующее название: «Момент живого». «Беспокойство» сменяется уверенностью. Установка по отношению к современности оправдывает себя: не мы изобретаем проблему, не мы ее формулируем, полагает Вормс, но она сама вторгается в наше жизненное пространство, навязывает нам себя самым драматичным образом. И нам, как философам, остается иметь с ней дело.

Тому, что в наше время принято считать смертью «континентальной» философии в связи с набирающим обороты аналитическим, позитивистским методом и внедрением когнитивных наук, Вормс оптимистически дает имя «новой проблемы», и не просто проблемы научной и созданной науками или для наук, а проблемы *философской*. За видимым жестким разделением между наукой, аналитической философией и философией «континентальной» должно сохраняться изначальное единство – единство проблемы. Таким образом, спасение философии, которое предпринимает Вормс – и именно в этом состоит его «подвиг», – заключается в противопоставлении представлению о современной философии как о наборе аналитических техник и практик, разнообразии противоборствующих методов (философия языка против «french theogu»), примиряющей всех и вся идеи «проблемы». Именно у Деррида, у Левинаса и у Рикёра можно найти опору в этом стремлении. По ту сторону философии подозрения, по меткому слову Поля Рикёра, лежит «Не-деконструируемое», радикально «Иное», Справедливость и Жизнь. Бадью подводит итоги современной французской философии, не забывая включить себя в уходящий поезд истории: его «момент» вписан в строгие временные рамки, внутри которых нам уже места нет. Вормс же предлагает теорию *множественности* моментов, надеясь на чудо – на возрождение французской философии через новый разрыв и через новую постановку проблемы.

## СИМФОНИЧЕСКИЙ КОНЦЕРТ КАК «ТЕХНИЧЕСКАЯ СРЕДА»

Concerts publics et formes de la sensibilité musicale  
Appareils, 2009, № 3, Paris

Мне хотелось бы предложить вниманию читателя обзор одного из философских журналов нового поколения, издаваемых в Париже. Если Париж всегда был местом, где создавалась новая философия, естественно, по мере институционализации сложившихся структур требовались и новые площадки, новые учреждения. В своё время местом эксперимента стал университет Париж 8, чей департамент философии по сей день обладает исключительно «звёздным» составом (в него до сих пор входят «почётные профессора» Бадью и Рансьер, хотя Рансьер больше и не читает лекций); в 1980-е гг. эстафету приняли «Международный философский коллеж» (где в своё время преподавали Бернар Стиглер, Джорджо Агамбен, Жан-Люк Нанси) и «Дом гуманитарных наук» на бульваре Распай (давший импульс работающим в сфере политической теории, например, Софи Ваниш). Сегодня местом поиска в значительной степени стал «Дом гуманитарных наук» Paris Nord, находящийся в парижском пригороде Сен-Дени. Под крылом этой организации работает несколько исследовательских групп, в том числе и группа *Arts, appareils, diffusion*, чьим печатным органом является журнал «Аппараты» (*Appareils*).

Столь необычное для эстетического журнала название объясняется интересом группы к *технической* стороне искусства. Политику группы определяет её руководитель, профессор университета Париж 8 Жан-Луи Деотт, ученик Жан-Франсуа Лиотара и отчасти наследник лиотаровской рефлексии о проблеме «события» и «кода». В отличие от Лиотара, Деотт отказывается признавать культурный «код» в качестве «репрессивного» фактора, препятствующего появлению «события». Различного рода коды делаются непременным условием творчества, получают название «аппаратов» и интерпретируются *технически*<sup>1</sup>. *Группа ставит своей задачей порвать с технофобией эстетики и с простым игнорированием технической стороны искусства. Однако интерес к технической сфере искусства у представителей группы не следует смешивать с абсолютизацией роли «носителя» в медиологии Режи Дебре. Дебре ставит содержательную сторону текста или образа в прямую зависимость от материала, из которого изготовлен носитель: «Божественный Закон гравирован, доктрины печатаются, мнения записываются»<sup>2</sup>.*

*Подобная схема сочтена упрощенческой*<sup>3</sup>. Более того, группа дистанцируется от понимания художественного авангарда как открытия живописью собственного «носителя» (Клемент Гринберг), которое было подхвачено поздним Лиотаром. В преобладании материальной составляющей произведения Лиотар видел залог его принадлежности искусству<sup>4</sup>. Однако

<sup>1</sup> Déotte J.-L. Époque des appareils. Lignes, 2004; Qu'est-ce qu'un appareil? Benjamin, Lyotard, Rancière. Harmattan, 2007.

<sup>2</sup> Debray R. Cours de médiologie générale. P., 1991. P. 197.

<sup>3</sup> См. по этому поводу: Déotte J.-L. L'Homme de verre. Esthétiques benjaminsiennes. Harmattan, 1998. О медиологии Дебре: Debray, l'homme de verre. P. 49–79.

<sup>4</sup> См., например: L'inhumain. Causeries sur le temps. Galilée, 1988.

в данном случае технической составляющей обладает не носитель, а «код» или «аппарат», например, перспектива в живописи, музыкальная тональность, *camera obscura* или музей как культурный институт.

Проблематизация технической стороны искусства производится с опорой на труды Жильбера Симондона<sup>5</sup>, призывавшего к снятию самой оппозиции «техника–культура». По Симондону, идея технического объекта, наделяющая последний исключительно функцией автоматизма, чересчур узка и проста. Автоматизм с его цикличностью обладает скорее социальной и экономической, нежели технической функцией. Чем выше степень технического совершенства «объекта», тем менее он автоматичен и более «открыт», тем большим «зазором неопределённости» (*marge d'indétermination*) он обладает. Понятие «аппарата» связывается с симондоновской теорией «технической среды», в которой нет разделения на материю и форму и которая противопоставляется гилеморфической схеме Аристотеля. «Оформление материи» заменяется «индивидуацией» – процессом конкретизации биологического или технического объекта, который инкорпорирован в сеть связей и эволюционирует под ее воздействием.

Журнал был основан в 2008 г. и публикуется в Интернете<sup>6</sup>, однако издатели планируют выпускать и «бумажные» номера. «Аппараты» являются журналом с редколлекцией (*à comité de lecture*), что, по французским меркам, немаловажно для репутации издания. В редколлекцию входят несколько известных фигур, таких как Жорж Диди-Юберманн и профессор университета Париж 8 Ален Бросса. Журнал принимает к публикации тексты как уже состоявшихся авторов, так и молодых исследователей, причём, как заявлено в аннотации, речь идёт не только о статьях, но и о рабочих материалах, рецензиях, и т. д. Это объясняет различие в форме текстов, публикуемых в журнале. Как наиболее заметный текст в двухгодичной истории издания можно выделить статью Жака Рансьера «Что может означать понятие “медиума”: пример фотографии» (*Ce que «médiu» peut vouloir dire: l'exemple de la photographie, n°1*).

Все выпуски журнала – а их вышло всего четыре – так или иначе связаны с проблемой «технической среды», которая понимается достаточно широко. Первый номер назывался «Среда аппаратов», второй (специальный выпуск) – «Город в гуманитарных науках», а третий был посвящён философии техники Жильбера Симондона.

Я хотел бы остановиться на последнем номере (как и все остальные, он тематический) – «Публичные концерты и формы музыкальной чувственности». Во вступительном слове Давид Ледан утверждает, что тематика публичного концерта, впервые привлекая к себе внимание целое столетие назад, по-настоящему вошла в круг интереса исследователей совсем недавно. Если поначалу разрабатывались собственно исторические вопросы, то в последнее время интерес сместился в сторону междисциплинарной рефлексии, дабы охватить институт публичного концерта, апеллируя к философии, социологии и истории. Именно в этом направлении велась работа семинара «Публичные концерты и формы музыкальной чувственности» при MSH Paris Nord. Некоторые материалы семинара представлены в рецензируемом номере. Согласно автору вступительного слова, институционализация публичного концерта в самостоятельный «жанр» является значимым фактом в истории музыки, который сделался возможным благодаря смещению в «центр диспо-

<sup>5</sup> Du mode d'existence des objets techniques. P., 1989; L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information. Grenoble, 2005.

<sup>6</sup> <http://revues.mshparisnord.org/appareil/index.php?id=807>

зитива» личности слушателя. Тематика публичного концерта также связывается с политическими формулировками современности, а именно с проблемами равенства и политической эмансипации.

Работа на «стыке» политической и эстетической проблематики в целом характерна для французской философии нового поколения, если считать «французской философией» работу авторов, ориентированных не на традиционный марксизм, а на его некоммунистические ответвления в виде «французской теории». Как таковая, идея связи политики и эстетики вовсе не нова. Гораздо важнее то, что иконоборческие тенденции, пронизывавшие левую эстетику 1970-х и 1980-х гг., сегодня оказываются преодоленными. Образ тематизируется не как средство доминирования, а как средство политической эмансипации. Любопытна и сама попытка рассматривать произведение с технической точки зрения, избегая при этом как обычной для эстетики технофобии, так и вульгарно-эмпирического объяснения искусства через сопутствующие материальные обстоятельства. Интерес к технической стороне творческого процесса объясняет тесное сотрудничество группы с представителями не философских, а смежных специализаций – киноведами, искусствоведами, архитекторами. Так, большая часть статей данного номера принадлежит музыковедам, пытающимся, с большим или меньшим успехом, «утяжелить» свою позицию за счёт философского взгляда на тему и философских ссылок. В большинстве случаев подобное сочетание жанров можно признать продуктивным.

Первая статья выпуска (Одри Рибер, *Искусство как символическая форма: предпосылки кассиреровской теории музыки*) представляет собой – как было сказано, к печати принимаются и «рабочие заметки» – не более чем прокомментированную сборку высказываний немецкого философа по данному вопросу. Начиная с почти анекдотической констатации того факта, что Кассирер обладал замечательными музыкальными способностями и, по свидетельству Евы Кассирер, мог просвистеть или напеть почти всю оперу, услышав её лишь один раз, автор переходит к реконструкции кассиреровского подхода к музыке. Сложные жизненные обстоятельства не позволили философу о музыке написать. Однако кассиреровская философия символических форм, которую следует понимать как расширение кантианства на сферу культуры, может оказаться плодотворной для анализа музыки и её отношений со слушателем.

«Символическая форма» не является раз и навсегда объективированной реальностью, но существует в развитии, в виде «этапов» и «остановок». Культуру следует понимать как *постепенную* объективацию опыта. Таким образом, схватывание прекрасного имеет следствием активность сознания. Этот тезис позволяет пересмотреть статус музыкальной публики. Зритель не ограничивается пассивной ролью, а созерцание произведения искусства является в некотором роде его созиданием, вплоть до воссоздания творческого процесса. Если Кассирер не анализирует конкретных произведений и в целом не даёт чёткого определения «чувственной формы», то автор разъясняет его по аналогии с искусством: так, у Генриха Вёльфлина понятия «ренессанс» или «барокко» обозначают фундаментальные категории описания искусства, «общие структурные модели». Акустическая форма описывается как система технических средств, а именно фиксация высоты нот и тесситура, которая их определяет, приёмы, гаммы, порядок серий.

Идея символизации позволяет дистанцироваться от понимания искусства как имитации. Искусство – не имитация, а «открытие» реальности. Произведение – не вещь, а способ видения. Искусство не должно пониматься

как выражение эмоций художника, его личного чувствования. Теория символических форм отказывается различать внутреннее и внешнее, творческую интенцию и технические средства – иными словами, материю и форму. Мир символических форм является миром «середины». Строгую оппозицию «материя–форма» Кассирер заменяет тремя стадиями символизации, следующими друг за другом в порядке нарастания: выражением, представлением и чистым значением. Движение от выражения к чистому значению есть продвижение вглубь культуры, нарастание степени символизации, а вместе с тем *прогресс свободы*. Таким образом, музыка является одной из символических форм, культурно-технической средой, формирующей чувственность. Это формирование следует также понимать политически, в рансьеровском смысле – как «разделение чувственного», возникновение сообщества равных вокруг музыкального идеала.

Автор второй и самой длинной статьи номера (Рено Тарле, *Ритуал концерта и вопрос сакрального*) пытается помыслить концерт с антропологических позиций, исходя из категории сакрального, и установить его родство с феноменами религиозного и политического порядка.

Он начинает с того, что предлагает «структурный» анализ симфонического оркестра. Расположение инструментов в оркестре воспроизводит архаические оппозиции свет–тьма, частное–общественное, высокое–на уровне земли, вождь–рядовые члены племени. Расположение справа и слева соответствует оппозиции низкое–высокое. Струнные обычно располагаются спереди, духовые сзади, ударные в глубине. Пространственные положения в оркестре также являются положениями социальными: играющие на струнных инструментах чаще всего являются выходцами из более высокой социальной среды, чем играющие на духовых, и т. д. Занятие наиболее престижных мест в оркестре принято связывать с наличием «таланта»; однако мы имеем дело с разновидностью реализации социальных привилегий. Дискурс о наличии или отсутствии таланта – дискурс, в скрытой форме узаконивающий социальное неравенство. Таким образом, симфонический оркестр оказывается носителем достаточно архаической идеологии и воспроизводит структуру общества в целом.

Структурализм возводит принцип взаимности и обмена в закон. Однако этот закон не всегда срабатывает. По мнению автора, отношения оркестра и публики не являются симметричными, и далеко не всегда могут быть описаны как обмен услуги (музыки) на деньги (плата за вход). Публика не всегда уверена в том, что получит желаемое. В схему обмена не укладывается логика аплодисментов или неодобрения (например, освистывание); в случае провала первые лица оркестра оказываются в наиболее затруднительном положении, происходит своеобразный «обмен ролями», который своей амбивалентностью приближается к сакральному – категории, которую структурализм не признаёт в принципе.

С целью дополнить «структуралистскую» модель симфонического концерта автор обращается к теории Рене Жирара. По мнению последнего, все мифы в той или иной форме воспроизводят одну историю – историю заклания, преследования или изгнания «козла отпущения», ответственного за несчастье (голод, чума, и т. п.). Его преступление Жирар называет *crime indifférenciateur*, «преступлением неразличения», поскольку оно состоит в несоблюдении различий, основополагающих для жизни общества (каннибализм, кровосмешение, отцеубийство). Подвергшись каре, персонаж становится «гарантом» норм группы. То, что соответствует жираровской модели в ри-

туале симфонического концерта, – это наличие группы с амбивалентным статусом (куда входят композитор, дирижер и первые лица оркестра): в случае провала она подвергается освистанию, в случае успеха – пожинает его плоды. Эта группа сакрализуется. Талант музыканта, его обособленность от «неталантливого» большинства священны для слушателя, как священны для жителя Тробрианских островов законы предков. Та же самая экстериорность, свойственная сакральному, наблюдается и в среде публики, в подразделении её на посвящённых (знатоков, иницилирующих аплодисменты или освистывание) и профанов (новичков, следующих за знатоками).

То, что в данном случае следует сделать, считает автор, – это, с одной стороны, не отрицать различия между архаикой и современностью (как это делает большинство антропологов); с другой стороны, задаться вопросом о понятии «разрыва» между архаикой и современностью, которое сделалось «пустым» понятием гуманитарных наук. Современный человек (антрополог, учёный, художник) не может полагать понятие сакрального некритически, приняв его на веру. Он стремится его объективировать и рационализировать. Однако в любом политическом, артистическом или научном акте присутствует сакральное (акт верования). Например, современное искусство с его критикой традиции и ниспровержением авторитетов воспроизводит архаическую схему «козла отпущения»: ниспровергатель основополагающих для общества различий сначала изгоняется, а затем сакрализуется («проклятые поэты», Ван Гог и т. д.)

С этой «промежуточной» позиции автор критикует теорию «символического насилия» у Бурдьё. По Бурдьё, любая сакрализация является маской общественных отношений, а именно формой легитимации неравенства, «символическим насилием». Однако, полагает автор, любой акт (например, речевой) является носителем символов и с позиции Бурдьё может рассматриваться как насильственный; затем, если всякая легитимность следствие доминирования, то построение общества равных будет означать отсутствие легитимности в любых вопросах (например, разделения действий на справедливые (сакральные) и несправедливые). Но это кажется маловероятным. Отрицание сакрального, сведение его к прикрытию неравенства будет означать релятивизм и даже нигилизм.

Таким образом, ритуал не является актом отчуждения. Это акт, в котором группа создаёт свой собственный идеальный образ. Сакральное не может быть отменено как форма «доминирования», поскольку такая отмена приведёт к неразличению, анархии и войне всех против всех. Сакральное – отделение общества от себя самого, необходимое для его существования. Однако автор считает, что сакральное не должно быть ограждено от критического вопрошания. Абсолютизация сакрального – путь к тоталитаризму. Демократическое устройство общества связано с этой серединной позицией сакрального, его постоянной постановкой под вопрос и объективированием.

Следующая статья (Сара Барбедетт, *Концерт наций. Взгляд на появление «Музыкальной сферы» и «Духовного концерта»*) является музыковедческим исследованием. Автор пытается сопоставить (избежав опасности теоретического «форсирования») два эпохальных для истории музыки события: «Музыкальную сферу», публичные концерты, проводившиеся в Париже с 1953-го по 1973 г., и «Духовный концерт», также проводившиеся в Париже, но двумя столетиями раньше, с 1725-го по 1790 г.

«Музыкальная сфера» – чаще именуемая «Музыкальной сферой Пьера Булеза» – была задумана музыковедом Пьером Сувчинским и самим Булезом при покровительстве известной театральной компании Рено-Барро. Булезу,

который к тому времени уже восемь лет отвечал за музыку театра, не составило труда убедить Жана-Луи Барро в необходимости представления слушателю новой музыки. Концерты давались в дни, свободные от спектаклей. На руку Булезу сыграла известность Мариньи как театра; Пьер Сувчинский и Сюзанна Тезена использовали свои связи для привлечения публики, большей частью скорее литературной и светской, чем музыкальной.

В свою очередь, «Духовный концерт» был первым учреждением общественных платных концертов во Франции. Он был создан Анном Дониканом Филидором (1681–1728), гобоистом «Конюшни, Королевской капеллы и Покоев короля», который, обязуясь вносить арендную плату, получил «привилегию» организовывать публичные концерты в дни, когда нет спектаклей. Как отмечает автор, эти концерты были с самого начала отмечены двойственным статусом: новости о них сообщались в рубрике «Новости двора» (а не музыкальных новостей), на них должна была исполняться «духовная» музыка, они не входили в категорию спектаклей. Проводившиеся в Тюильри или зале Сен-Сюисс мероприятия быстро завоевали славу музыкальной лаборатории Европы. Тенденция общественного концерта вписывалась в контекст «культурного обживания» Парижа, куда, после смерти Короля-Солнце, начала возвращаться знать, прежде жившая в Версале и удерживавшаяся там присутствием Людовика. Однако сорок лет спустя этот институт потерял доверие у знатоков (предпочитавших Салоны Лапоплиньера – которые, однако, появились *позднее*) и стал критиковаться за излишнюю осторожность.

Совершив беглый обзор двух событий, автор пытается, избегая схематизма, найти общие тенденции. В обоих случаях речь идёт об инициативе музыканта, занятого первоначально *частными* концертами и пытающегося организовать концерты *публичные*. Затем, оба концертных цикла не содержали в своём названии или программе открытых новаторских устремлений – те присутствовали скорее в скрытом виде. Так, Булез намеренно выбирал для концертов нейтральное название и анонсировал скорее сравнительный аспект концертов, чередование классики с сочинениями нововенской школы или музыкой композиторов-сериалистов. В свою очередь, концерты Филидора вовсе не были концертами «духовной» музыки. В обоих случаях название выбиралось исходя из сугубо прагматических побуждений. Кроме того, во главе концерта было лицо, в некотором смысле порвавшее с институциональной сферой, как в случае с Филидором, прежде состоявшим на королевской службе, так и с Булезом, «хлопнувшем дверью Консерватории». То же самое относится и к музыкантам, выходцам из академической сферы. Далее, каждый из концертов занимает серединную позицию: цикл Булеза помещается между концертом Джона Кейджа в 1949 г. и деятельностью Ircam (институт музыки в Париже) и часто с ними ассоциируется; «Духовные концерты» отсылают к концертам «Мелофилетов» под покровительством принца Конти. Концерт же как событие не имеет чёткой временной локализации.

Амбивалентностью отмечена и музыка, исполняемая на концертах. У исполнителей нет пристрастий относительно национального происхождения репертуара: если компания Филидора оказывается выше спора сторонников французской и итальянской музыки (исполняется та и другая), то компания Булеза также отказалась от приоритета французской музыки, за что и заслужила нелюбовь молодых французских композиторов и характеристику «кооператив экспорт-импорт». В основании этой логики автор обнаруживает

идею Европы и «эстетическое вдохновение к переходу границ». Отсутствие институциональной привязки, срединное положение и отказ от программной узости характеризуют явление публичного концерта в целом.

Следующая статья (Дени Лаборд, *Создавать музыку. Анкетирование по поводу творчества*) детально разбирает процесс создания музыкального произведения. Автор отказывается понимать произведение как простое выражение творческого замысла музыканта. Музыкальное произведение является процессом, в который включается множество людей, каждый из которых выполняет локальную творческую задачу.

Автор показывает это на примере осуществления оперы американского композитора Стива Райха (Reich, род. 1936, Нью-Йорк) и видеорежиссёра Берилл Корот (Korot), чьё видео проецировалось на экран. Опера называется «Три сказки»: каждое из трёх действий-«сказок» повествует о неоднозначной истории XX в.: «Гинденбург» (имя немецкого маршала и дирижабля, пожар которого ассоциируется с пришествием к власти Гитлера), «Бикини» (ядерные испытания на атолле Бикини и их последствия для населения островов) и, наконец, «Долли» (клонирование шотландской овцы и этические следствия клонирования). Сам Райх, выпускник престижной Julliard School в Нью-Йорке, затем изучавший перкуссию в Гвинее, становится известен в 1970-е гг. как один из создателей направления репетитивной музыки.

Однако автора интересуют не творческие поиски композитора и не новизна его творений. Он ведёт речь о *техническом воплощении оперы как творческом процессе*. Сопровождая постановочную команду в период с 1997-го по 2002 г., автор опрашивал её членов и документировал каждое их действие. Описаны детали постановочного процесса: межнациональный состав команды (немцы, американцы, англичане), её перемещения по странам, фестивалям, театрам; ночные репетиции, пути схождения и расхождения команды (выполнив несколько репетиций с оркестром во Франкфурте, американский композитор едет в Брюссель на концерт своей музыки, затем опять встречается с музыкантами в Мюнхене, и т. д.). В работе используются значительные технические ресурсы: два грузовика отправляются в Нюрнберг, чтобы арендовать у фирмы *Licht* сто двадцать прожекторов. От внимания автора не ускользает ничего, даже работа самых «незначительных» лиц постановочной команды: ответственных за сценические операции, осветителей, звукооператоров, водителей, временных рабочих и т. д. Каждая из «мелких» задач важна и требует творческих усилий. Особая роль отведена техническому директору. Его деятельность рассматривается как прямой творческий акт, умение «импровизировать», найти выход из непредвиденной ситуации. По рассказу самого технического директора, ситуация может развернуться как угодно. Например, ломается ножка маримбы; выходит из строя электричество, как это было на концерте в одной из церквей в Турине. Все были в растерянности, но технический директор, с самого начала «взвзавший на заметку» схему его инсталляции, самостоятельно устранил неполадку. В другой раз не работало пианино, поскольку семплер был подключён к двум пианино сразу. Поняв причину, технический директор предложил решение: один пианист должен сыграть обе партии.

В результате анализа действий команды автор приходит к следующей модели музыкального произведения. Нотная запись на бумаге, сделанная композитором, ещё не является произведением, но лишь его программой. Между программой и её осуществлением лежит нечто важное – огромное количество технических действий, «цепных процессов», которые сойдутся в одной точке, чтобы стать произведением. Оформление замысла в произведе-

ние осуществляется ценой творческих решений множества непредвиденных задач, путём переговоров и «корректив». Каждое из действий является более чем механическим, а музыкальное событие есть нечто большее, чем их арифметическая сумма. В каждом из локальных действий заложен потенциал импровизации, а процесс создания произведения «централен в любой точке».

Заключительная и самая любопытная статья номера (Давид Ледан, *Институционализация публичных концертов. Политические и эстетические цели*) рассматривает влияние публичного концерта на становление нового режима чувственности и политические следствия такого становления. В начале XVIII в. придворная музыка не просто развлекает зрителя, но подчёркивает его социальный статус. Люлли, заботившийся о единообразии манипулирования смычком в своём оркестре из 24 скрипок, выражал посредством такого единства ещё и величие аристократической элиты. Общественные и частные концерты к тому времени уже существуют, однако их посетителей нельзя назвать *публикой*: речь идёт об узкой группе приглашённых, и доступ на концерт остаётся закрытым. С концертами Филидора возникает совершенно новый музыкальный диспозитив. Музыкальное событие освобождается от подчинения событиям религиозным, политическим, военным и т. д. и ставится в центр действия, само становится «спектаклем». Публика составлена из анонимов, каждый из которых, вне зависимости от статуса, получает доступ к музыке посредством платы. Социальные отношения, структурировавшие прежде концерт, нейтрализуются и заменяются эстетическими отношениями «публика–концерт–произведение». «Духовные концерты» противопоставляли себя академизму, господствовавшему при дворе; поэтому на пути к собственной институционализации они сталкивались с многочисленными препятствиями, зачастую созданными намеренно. Например, чрезмерной арендной платой, часто приводившей к плачевному финансовому состоянию предприятия.

Таким образом, идея духовного концерта состояла в том, что *любой* мог присутствовать на музыкальном спектакле и мог оценить его *как таковой*. Парадоксальным образом, регламент «Духовных концертов» не отличался строгостью. По свидетельству очевидцев, концерты сопровождалось хождениями по залу, болтовнёй публики, циркулированием записок. Разного рода «знатоки» задавали тон собранию, выкрикивая в зал собственные суждения: «Это замечательно» – «Это отвратительно», аплодировали или овсистывали, не дожидаясь коды. Однако такое поведение вовсе не означало пренебрежения к музыке и исполнителю; наоборот, оно являлось знаком пристального внимания и чувствительного реагирования на музыкальное событие. С появлением духовного концерта возникает автономное суждение вкуса, независимое от эстетических пристрастий короля или принца, а с ним и современная фигура «меломана». Этот механизм повлек за собой процедуру *разделения эмоций*, которая находится в центре кантовской теории вкуса и характеризует вкус через его автономизацию и сообщаемость. Произведение более не подлежит безошибочной «расшифровке» согласно эстетическим канонам господствующих слоёв. Оно «выбрасывается» в общественное пространство, образованное из анонимных равных эго (*composé d'ego/égaux anonymes*), где более не обладает однозначным содержанием, но остаётся неопределённым.

Появившись в XVIII в., форма публичного концерта получает полную автономизацию и широкое распространение в XIX в., с приходом к власти класса буржуазии. В период Революции институт концерта подвергается дальнейшей десакрализации, в том смысле, что *духовная* музыка перестаёт быть его атрибутом, а привилегия аристократии на музыку окончательно уходит в прошлое.

Однако автор подчёркивает, что в период с 1790-го по 1820 г. эстетическая функция публичного концерта берёт верх над социальной не окончательно. Концерты продолжают быть местом, где маркируются социальные отличия, а в программах преобладает развлекательная музыка, **bel canto**, **opera buffa** и **романс**. **Инструментальная** музыка как носительница эстетического присутствует на концертах во фрагментарном виде, поскольку организаторы боятся утомить публику.

Идеал инструментальной музыки в этот период поддерживается «Оркестром учеников парижской консерватории», первым по-настоящему современным симфоническим оркестром с дирижёром и высоким исполнительским стандартом. В репертуар оркестра входят наиболее сложные с технической точки зрения симфонии Моцарта, Гайдна и Бетховена. Концерты оркестра посещаются по преимуществу знатоками. Постепенно складывается оппозиция между двумя типами чувственности: в придворном стиле, с акцентом на развлекательную сторону музыки, и чувственностью, ставящей в центр слушательское «Я», «культуру себя», *die Bildung*. К 1830 г. их оппозиция формулируется как противопоставление «итальянского» вкуса с его интересом к мелодии и «немецкого» вкуса с его поисками в области гармонии и инструментализма. Немецкий вкус (который также противопоставлялся итальянскому как «серьёзный») потребовал нового отношения к произведению: внимательный слушатель обязан избегать спонтанного выражения эмоций. Эмоция и её выражение разделяются во времени. Аплодисменты в конце исполнения появляются примерно к 1820 г., а устанавливаются как ритуал лишь во второй половине XIX в. Тишина является не просто нежеланием причинять беспокойство исполнителю или слушателю, но «идеализацией “Я” как отрицанием социального». Симфоническая форма является основанием для нейтрализации неравенства и символизации равенства вокруг некоего эстетического идеала.

Далее происходит движение симфонического идеала «вниз» по социальной лестнице, в средний класс и народ. Это происходит после 1848 г., когда политическая власть уже принадлежит буржуазии. В 1851 г. Паделу основывает «Общество молодых исполнителей», чьи концерты в 1861 г. уступают место «Народным концертам». Смысл инициативы состоял в том, чтобы сделать симфоническую музыку доступной всем слоям населения. Речь шла прежде всего об экономических факторах: концерты проводились в Цирке Наполеона вместимостью в 4000 человек, и место стоило совсем не дорого. Инициатива Паделу нашла широкую поддержку в правительстве (видевшем в концерте средство просвещения), в музыкальных кругах и среди самих слушателей, людей совсем не богатых. Впоследствии, уже в 80-е гг. XIX в. по принципу максимальной доступности были организованы концерты Шарля Ламурё и Эдуара Колонна, за чем последовало географическое расширение круга равных «эстетических субъектов»: появление симфонических оркестров в провинции и «созидание» ими новой публики.

Автор статьи удачно сочетает оригинальный разворот проблемы с ясностью и глубиной изложения. Он даёт надлежащее количество примеров, приводит их кстати, делает ссылки на Канта, не заблудившись при этом в трансцендентальных дебрях. Словом, перед нами образец качественного текста, какие так часто появляются в парижских журналах. Конечно, придирчивый читатель этого выпуска «Аппаратов» обнаружит расхождение в стилистике, объёме или даже качестве статей номера; однако вряд ли он откажет этому журналу и его авторам – людям по преимуществу молодым – в новизне затронутой ими проблематики. Достоинстве, которого так не хватает многим отечественным журналам сходного формата.

**V.G. Lysenko**

**How I Understand Indian Philosophy**

The paper attempts to explain Indian philosophy, viewed as an autonomous philosophical tradition, from the civic and cultural context proper to it, the main thesis being that although most Western criteria regarding what the origins of a philosophy should be and what it must look like are inapplicable when it comes to the history of Indian thought, this does not mean that there was no philosophy in India. The author specifies a number of factors that contributed to the rise of philosophy on the Indian soil and determined its originality.

**Helen Petrovsky**

**Nostalgia for the Avant-garde**

What makes us go back again and again to the time of the avant-garde, to this experimental practice? The article analyzes how a steady interest in the avant-garde is connected with the Utopian impulse. Avant-garde art may be treated as a “sign of history”: it can be regarded as denotation in the sense that it marks the space for a new type of social relations. It is the experience of mapping of a new community which is anterior to any of its institutional forms. The author explores this intrusion of the “invisible” into avant-garde imagery by turning to Jean-Luc Marion’s reading of Rothko and to Marie-José Mondzain’s interpretation of the icon as a precursor of contemporary abstract art.

**Philippe Sers**

**The Problem of Composition in Avant-garde Art**

What is the nature of composition and meaning in a work of art? The avant-gardes, in their refusal to follow the apparent course of things, aimed to “represent the noumenon”, to disclose the inner bonds between the things. Composition, in a work of art, becomes an instrument of revealing such bonds and serves as the “way” setting one on the track towards finding the meaning. In French, representation means presence. The appeal for presence can be realized on three levels – that of contents, that of the reference point, and that of unmasking for the sake of corroborating the truth. That is why the main artistic ideas of the modern age are related to the understanding of the threshold beyond which there opens something of importance for the universal whole.

**Jean-Pierre Cometti**

**What Does the “End of Avante-gardes” Mean?**

The problem of evanescence of avant-garde practices belongs not so much to the history of art as to the philosophical foundations of the conditions of modernity. The perception of history peculiar to avant-gardes, and the type of historicity to which they are related in post-modern thought, can be distinguished as expediency (*fin*), or the purpose as such, and the end (*fin*) as composed from a sequence of episodes. Post-modern thinkers have declared the “end” of history, while not proposing any conceptual substitute to it. Pluralism and heterogeneity of modern art practices, permeability of any imposed borders are performed on the stage of differences, which is prepared to integrate them in the universal teleology with no privilege or exception.

**T.B. Dlugach****The Philosophical Reflection of 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> c. on Science**

The paper demonstrates that, in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries, philosophy was developed with reference to science viewed as the “science of knowledge” (Wissenschaftslehre). During this period, philosophers regarded the methods of science and scientific estimates as ultimate and unavoidable principles of all knowledge. For Kant and Fichte, e.g., the principle of experimental design became a kind of spiritual and practical action which assumed the role of the foundation of knowledge. In Hegel, the motion of substance expresses, among other things, the development of notion as the key element of the system of science. The logic of science had indisputable influence on philosophical logic, which manifested itself in the fact that the deductive trend of thought was regarded a chief factor, that scientific thought was deemed to progress from being towards notion, etc. Apart from this, the various forms of the “science of knowledge”, by virtue of their being essentially philosophical theories, transcended the boundaries of science to be employed to solve strictly philosophical problems of the foundations of being and conscience and the correlation of conscience with being.

**A.A. Ivin****Modern Axiology: Some Urgent Problems**

The paper deals with some of the key problems in the modern philosophy of values, such as the definition of the notion of “value”, the origins of axiology in antiquity, the connection between values and human activity, the instability of borderlines between “what is” and “what is due”, the ambiguity and diversity of expressions describing value, the assessment of any claims to eliminate value statements from humanities and social sciences as unsubstantiated, values and the objectivity of knowledge.

**V.V. Mil'kov****The Conception of “Small Deeds” in Early Russia (On One of the Peculiar Features of Moral Consciousness of the Russian Middle Age)**

The paper attempts an analysis of moral and ethical programme elaborated by Vladimir Monomach in his “Instruction” (first quarter of the 12<sup>th</sup> cent.). It explores the religious and philosophical foundations of the teaching exposed in the earliest piece of normative morals in the history of the Russian medieval letters and shows that the most striking feature of this work is the author’s denial to adhere to the moral maxima typical of his age and his selective adoption of the precepts of the Christian Commandments. In the time of change from paganism to Christianity, Monomach prescribes the observance of just a few fairly undemanding regulations. The minimal requirements that suffice for the salvation of the soul include abhorrence of evil, compassion, repentant prayer, care for the weak. Greatest importance is assigned to charity which is declared the chief virtue, easily attainable for those in power. Moral standards thus understated reflect the thinker’s awareness of the real state of affairs in a society involved in transition. Monomach’s programme is a great example of humanity and moral wisdom. It is from this standpoint that he sets moral criteria for people in politics, which has never been the case ever since in the history of Russian ethical thought. Vladimir Monomach’s conception can be regarded as a model of early Russian practical moral philosophy.

**L.A. Markova**

**From Interdisciplinary towards Dialogic Relations**

In 20<sup>th</sup> century thought, subjectivity has been put to the fore. In science, in philosophy and in theology (including the mode of their interaction) the problem of interdisciplinary research is to a great extent combined with the problem of dialogue. This explains why the dominant theme becomes that of *communication*, rather than *unification*: participants in the dialogue must somehow differ from one another, otherwise there will remain but a single subject who has no one to enter in either interdisciplinary or dialogic relations with. This will mean coming back to soliloquy.

**V.S. Malakhov**

**Will National Culture Survive Globalization?**

Throughout the modern period, the state has been an instrument of bringing the cultural and political boundaries in accordance with one another. The state's claim of sovereignty ensures that cultural differences present themselves as national, i.e. as differences between the states, whereas the cultural differences within a state are regarded as insignificant. With globalization, the state loses its ability to maintain a homogeneous cultural space. It no longer has the power to neutralize the *demand for difference* coming from both cultural communities on the subnational level and from transnational structures. The fictitious nature of the claims of cultural sovereignty, however, does not eliminate the reality of such claims.

**I.I. Muerberg**

**In Search of the Political: an Essay of the Phenomenology of Power**

Historically, making sense of politics began in the form of philosophizing on topics deemed political by default. In Plato, such default judgment means an undifferentiated analysis of the ethical and political aspects of reality. This theoretical position results in classifying all known political phenomena as, essentially, either good or bad. One instance of it is splitting the phenomenon of power into 'force' and 'reason'. Initiated by ancient philosophy, the reduction of 'ethically good power' to Reason lingered throughout the classical period of European political thought. Full-blown philosophy of power emerges as an outcome of discarding the traditional ethization of reason. It is not fortuitous that, as such, postclassical philosophy begins with Arthur Schopenhauer's substitution of Kant's Reason with the Will. The next necessary step in this direction was Nietzsche's pluralization of the Will, the modern 'political space' being thus constituted. It is within the conceptual limits of that space that political philosophy continues its growth as a specifically modern mode of philosophizing.

**Длугач Тамара Борисовна** – главный научный сотрудник Института философии РАН, доктор филос. наук

**Ивин Александр Архипович** – главный научный сотрудник Института философии РАН, доктор филос. наук

**Кометти Жан-Пьер** – почетный профессор Университета Прованса (Aix-Marseille 1), член редакционного Комитета изданий *Revue Internationale de Philosophie* и *Rivista di Estetica*

**Лысенко Виктория Георгиевна** – главный научный сотрудник Института философии РАН, доктор филос. наук

**Маркова Людмила Артемьевна** – ведущий научный сотрудник Института философии РАН, доктор филос. наук

**Малахов Владимир Сергеевич** – ведущий научный сотрудник Института философии РАН, доктор полит. наук

**Мильков Владимир Владимирович** – ведущий научный сотрудник Института философии РАН, доктор филос. наук

**Мюрберг Ирина Игоревна** – старший научный сотрудник Института философии РАН, кандидат полит. наук

**Серс Филипп** – доктор философии, лауреат Главной Государственной премии за издательскую деятельность

**Петровская Елена Владимировна** – старший научный сотрудник Института философии РАН, кандидат филос. наук

**Подорога Юлия Валерьевна** – сотрудник при Международном центре по изучению современной французской философии (Париж), кандидат филос. наук

**Скопин Денис Александрович** – доцент кафедры французской филологии Нижегородского государственного лингвистического университета, кандидат филос. наук

**Черняев Анатолий Владимирович** – научный сотрудник Института философии РАН, кандидат филос. наук.

**Философский журнал № 1(4)**

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор: *А.А. Гусева*

Свидетельство ПИ № ФС77-32885 от 15.08.2008 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 06.04.10.

Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 11,00. Уч.-изд. л. 14,04. Тираж 1 000 экз. Заказ № 007.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14/1, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: [iph.ras.ru](http://iph.ras.ru)

## Памятка для авторов «Философского журнала»

- Философский журнал открыт для всех авторов независимо от их ведомственной принадлежности и социального статуса.
- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Рукописи принимаются редакцией в распечатке в 1 экз. вместе с электронной версией, записанной на диске или отправленной по электронной почте. Формат – Word, шрифт – Times New Roman, размер шрифта – 12, междустрочный интервал – 1,5. Сноски постраничные, со сквозной нумерацией.
- Объем статьи – от 0,5 до 1,5 а.л., включая ссылки, примечания, литературу. Рецензия – до 0,7 а.л.
- К рукописям прилагаются:
  - а) резюме статьи объемом до 600 знаков на русском и (желательно) английском языках,
  - б) ключевые слова,
  - в) сведения об авторе:
    - фамилия, имя отчество полностью;
    - место работы;
    - ученые степени и звания;
    - контактный телефон, e-mail;
    - заполненная доверенность на передачу авторского права.
- Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии и главного редактора. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи.
- Рукописи не возвращаются.
- С аспирантов не взимается плата за опубликование рукописей.
- Рисунки, формулы, специфические значки и неевропейские шрифты должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом.
- Адрес редакции: 119991, Москва, Волхонка 14, стр. 5, Институт философии РАН, «Философский журнал».  
Адрес электронной почты: phjrn1@yandex.ru  
тел.: (495) 697-66-01
- Общие правила оформления рукописей и работы над версткой см. на сайте Института философии РАН: <http://iph.ras.ru>

Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России.  
Подписной индекс **41951** Объединенного каталога «Пресса России»  
или по Интернет-каталогу: <http://www.arpk.org/magaz.php?in=41951>

## ВЫШЛИ В СВЕТ

1. **Антропологическое измерение российского государства [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.Н. Шевченко. – М.: ИФРАН, 2009. – 214 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0149-5.**

В коллективной монографии обсуждается одна из самых острых и малоисследованных проблем в отечественной философии и науке, связанная с теоретическим изучением отношения «российское государство–человек». На основе представлений об антропологическом измерении российского государства как императиве современной эпохи в монографии дается критический анализ состояния духовной культуры и социальных качеств российского человека, а также дается сопоставительный анализ качества политического руководства в России и в Китае.

Книга предназначена для научных работников, преподавателей, аспирантов, а также для широкого круга читателей, интересующихся историей и современными проблемами российского государства, положением человека в российском обществе, поиском новых принципов отношений между государством и человеком.
2. **Биоэтика и гуманитарная экспертиза: комплексное изучение человека и виртуалистика. Вып. 3 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М.: ИФРАН, 2009. – 236 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0147-1.**

Сборник представляет результаты исследований сотрудников сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики ИФ РАН в области комплексного изучения человека, завершенных в 2008 году. Авторы освещают новейшие проблемы биоэтики, гуманитарной экспертизы, антропологии и виртуалистики.
3. **Бурмистров, К.Ю. «Ибо Он как огонь плавильщика»: каббала и алхимия / РАН. Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2009. – 295 с.**

В монографии впервые в отечественной науке проводится сопоставление учений двух эзотерических традиций – каббалы и алхимии. При анализе особенностей интерпретации алхимических проблем в каббале используется широкий круг еврейских каббалистических и натурфилософских источников, а также тексты европейской алхимии XII–XVIII вв. Основным объектом исследования служит алхимико-каббалистический трактат «Эш мецареф» (XVI–XVII вв.), оригинальный текст и перевод которого публикуется в приложении.

Монография предназначена для тех, кого интересует история еврейской философии и мистики, а также европейская натурфилософия Средних веков и Нового времени.
4. **Гуревич, Павел. Расколотость человеческого бытия [Текст] / П.С. Гуревич ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2009. – 199 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч.: с. 193–198. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0144-0.**

Данная монография представляет собой развитие ряда идей, которые содержатся в работе автора «Проблема целостности человека» (М., 2004). Раскрывая смысл современного толкования человеческого бытия, автор предлагает свое прочтение данной проблемы. Расколотость человеческого бытия показана через бинарные оппозиции бытия и небытия, целостного и раздробленного, телесного и духовного, имманентного и трансцендентного, индивидуального и социального, идентичного и безликого, творческого и разрушительного. Особое внимание в монографии уделено анализу современных философско-антропологических концепций. В книге развивается ряд полемических сюжетов, обращенных к проблеме «смерти человека», «целостности человека», «распаду идентичности» и т.д.
5. **История философии. № 14 / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. А.В. Никитин. – М.: ИФРАН, 2009. – 264 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0125-9.**

Данный номер журнала включает статьи и публикации, посвященные главным образом философской мысли стран Востока. Основные темы статей, составляющих номер: индийская классическая философия, современная и средневековая арабо-мусульманская философия, еврейская каббала и восприятие ее идей в европейской культуре, методология китайской классической философии, язык и мышление в китайской культуре. В номере также публикуются статьи, освещающие проблемы средневековой западной философии, психоаналитического учения Э.Фромма, формирования русской философской лексики. Раздел «Переводы» представлен главой «Пратякша» (Очное восприятие) из «Ньяя-бинду» Дхармакирти с комментарием Дхармоттары, джайнским трактатом «Найя-карника», фрагментами из фундаментального сочинения ал-Газали «Возрождение религиозных наук».

Издание рассчитано на историков философии, востоковедов.

6. **Кара-Мурза, А.А. Интеллектуальные портреты: Очерки о русских мыслителях XIX–XX вв. Вып. 2 [Текст] / А.А. Кара-Мурза ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2009. – 155 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0136-5.**  
Книга известного философа и политолога, доктора философских наук А.А.Кара-Мурзы представляет собой сборник оригинальных интеллектуальных биографий крупных политических мыслителей России XIX–XX вв. – Владимира Соловьева, Михаила Стаховича, Николая Волконского, Михаила Комисарова, Василия Караулова, Степана Востротина, Бориса Зайцева. Важной задачей автора является выстраивание «интеллектуальной родословной» либерально-центристской (либерально-консервативной) традиции в истории русской политической и философской мысли.
7. **Киященко, Л.П., Моисеев В.И. Философия трансдисциплинарности [Текст] / Л.П. Киященко, В.И. Моисеев; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2009. – 205 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0152-5.**  
В монографии рассмотрена история становления и современные проблемы трансдисциплинарных исследований. Введено основание различия мульти-, меж- и трансдисциплинарных исследований. Представлено онто-логико-гносеологическое измерение опыта трансдисциплинарности, показаны его роль и значение для разрешения кризиса современной философии и науки, прояснены логико-философские основания трансдисциплинарных исследований в виде интегрального, интервального и субъектно-ориентированного подходов. В книге показано, как феномен трансдисциплинарности сочетает в себе традиционные формы дисциплинарного научного знания с широким спектром знаний обыденного, коммуникативного, личностного и иного вида социального опыта, ориентируясь на горизонт универсального знания. Рассмотрены принципы обоснования философии трансдисциплинарности, обуславливающие практическую направленность в решении современных социо-гуманитарных проблем.
8. **Коммуникативная рациональность: эпистемологический подход [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: И.Т. Касавин, В.Н. Порус. – М. : ИФРАН, 2009. – 215 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0145-7.**  
«Коммуникативная рациональность» – одно из наиболее дискуссионных понятий в современной философии. Его содержание определяется различными методологическими и эпистемологическими «парадигмами», спор между которыми имеет принципиальный характер и привлекает внимание исследователей во всем мире. В статьях, вошедших в этот сборник, освещены важные аспекты этого понятия, от логико-семантических до социокультурных. Обсуждаются возможности коммуникативной интерпретации эпистемологических проблем и эпистемологической интерпретации проблем коммуникации.
9. **Кричевский А.В. Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга [Текст] /А.В. Кричевский ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2009. – 199 с. ; 20 см. –500 экз. – ISBN 978-5-9540-0142-6.**  
Книга представляет собой первую – общеметафизическую – часть монографического исследования, где предпринимается попытка на основе детальной проработки первоисточников и воспроизведения основных ходов мысли и интуиций Гегеля и позднего Шеллинга провести сравнительный анализ их учений об абсолюте. В центре рассмотрения – проблема бесконечности, свободы и триединства абсолюта как абсолютного духа, а также размышления о возможностях и пределах его умозрительного познания. Предназначается философам, теологам и всем, кого интересуют фундаментальные проблемы метафизики и кто стремится выстраивать свободное и осмысленное отношение к религии.
10. **Культурные трансформации в современной России (соц.-филос. анализ) [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. С.А. Никольский. – М.: ИФРАН, 2009. – 159 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0150-1.**  
В работе ставится цель прояснить функции культуры и культурные изменения в современной России. Авторы размышляют над вопросом о возможности культуры быть средством демократизации российского общества, об отношениях между культурой и властью с точки зрения укрепления гражданских начал, о статусе интеллигенции и «средней культуры», о путях минимизации последствий интеллектуальной эмиграции из нашей страны. Прослеживается динамика образов прошлого в советской и постсоветской России, анализируются характерные изменения в гендерном символическом порядке. Применительно к российским условиям актуализируется концепция «символического обмена» Ж.Бодрийера. Возможность преодоления социокультурного кризиса обосновывается наличием «сверхкультурного измерения», хранителями и наиболее адекватными аналитиками которых выступают философия и религия.

11. **На пути к неклассической эпистемологии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: ИФРАН, 2009. – 237 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0151-8.**  
В книге рассматривается ряд проблем, связанных с новым осмыслением классических сюжетов эпистемологии. Обсуждается сама идея неклассической философии и неклассической эпистемологии, а также такие вопросы, как конструктивистское понимание эпистемологии, рациональность как ценность познания, философии и культуры, проблема взаимоотношения теоретического и эмпирического знания в современном контексте, возможность нового понимания наглядного опыта и др. Все эти вопросы находились в центре внимания выдающегося отечественного философа Владимира Сергеевича Швырёва (1934–2008), который всю жизнь работал в Институте философии РАН и которому посвящена данная книга.
12. **Наука: от методологии к онтологии / РАН. Ин-т философии; Отв. ред.: А.П.Огурцов, В.М.Розин. – М.: ИФ РАН, 2009. – 287 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0138-9.**  
Сборник подготовлен на основе докладов на семинаре Центра методологии и этики науки ИФ РАН и продолжает ранее вышедшие сборники по методологии науки. Основная идея данной книги заключается в том, чтобы показать осознание границ методологии и те процессы, которые привели к поискам новых онтологических единиц в различных науках и к выдвиганию в философии новых вариантов онтологии. Вопрос о том, как анализировать предмет исследования, сменился поисками новых онтологических структур. Центральное место в сборнике (статьи А.П.Огурцова, Ф.Н.Блюхера и др.) занимают проблемы методологии истории и конструирование в исторических науках новых онтологических структур (событие, действие, ментальность и др.). Исследуется развитие классической логики и методологии науки, уясняются ее трудности и противоречия, приводящие к осмыслению новых предметных областей (статьи В.М.Розина, К.А.Павлова и др.). Сборник представляет интерес для философов, историков науки и гуманитариев различных специальностей.
13. **Ориентиры... Вып. 5 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Т.Б. Любимова. – М. : ИФ РАН, 2009. – 215 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0132-7.**  
Пятый выпуск сборника «Ориентиры...» продолжает избранную авторами общую для всей серии тему метафизики как важной части философии. Конкретизацией главной темы для данного выпуска нами принята следующая сюжетная линия: миф, утопия, проект, прогноз. В границах этого смыслового поля каждый автор решает проблему, которая представляется ему значимой: здесь исследуются доминирующие в общественном сознании парадигмы, соотношение метафизики и науки, эзотерические построения антропософии, Розы Мира, а также метафизические аспекты социальных утопий и революций.
14. **Политико-философский ежегодник. Вып. 2 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.К. Пантин. – М. : ИФРАН, 2009. – 207 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0146-4.**  
Второй выпуск «Политико-философского ежегодника», издаваемого Отделом социальной и политической философии ИФ РАН, открывается рубрикой «Россия сегодня». Статьи этой рубрики знакомят читателя с проблемами и трудностями демократического строительства в России. В рубрике «Интерпретации» выделяется статья А.Г.Мысливченко, где автор анализирует опыт и противоречия т.н. шведской модели социализма. В этом выпуске Ежегодника мы начинаем рубрику «Визитная карточка», где будем знакомить читателей с творчеством современных ученых – политологов и обществоведов.
15. **Проблемы российского самосознания: эволюционное становление и революционные ломки, Всероссийская конф. (2008; Москва–Пенза). 3-я Всероссийская конференция «Проблемы российского самосознания», 22–24 мая 2008 г. [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Редкол.: М.Н.Громов и др. – М.: ИФ РАН, 2009. – 279 с.; 20 см. – На обл. авт. не указаны. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0143-3.**  
В книге публикуются материалы 3-й конференции Института философии РАН, проведенной совместно с регионами в мае 2008 г. в Москве и Пензе. Цель конференции – продолжение обсуждения вопросов, относящихся к теме российского самосознания, взаимодействия в нем константных и переменных составляющих в контексте непрерывности/прерывности отечественного исторического процесса.