

№ 2(9)/2012

Российская Академия Наук  
Институт Философии

# ФИЛОСОФСКИЙ журнал



Москва  
2012

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. Степин*, чл.-корр. РАН *Б.Г. Юдин*

Зав. редакцией – *Ю.Г. Россиус*

## В НОМЕРЕ

### НАУЧНЫЕ ДОКЛАДЫ В ИНСТИТУТЕ

<i>В.М. Межуев.</i> Кому и зачем нужна сегодня философия? .....	5
<i>М.М. Федорова.</i> Философия и политика.....	17
<i>А.А. Кара-Мурза.</i> Как идеи превращаются в идеологии: российский контекст .....	27
<i>Е.Н. Блинов.</i> Смутный субъект желаний: московский курс Мигеля де Бестеги (аналитический обзор).....	45

### ПРОБЛЕМЫ МОРАЛИ И ПОЛИТИКИ

<i>А.А. Гусейнов.</i> Что я должен не делать? .....	51
<i>Лоренцо Винчигуэрра.</i> Самоопределение «я» .....	65
<i>Е.В. Абрамова.</i> Публичная сфера, городское пространство и новые медиа.....	79
<i>Ф.Н. Блюхер, С.Л. Гурко.</i> Идеологические формы политической борьбы .....	87

### ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

<i>А.А. Крушинский.</i> Диаграмматизация логических принципов в китайской логико-методологической традиции .....	104
<i>М.А. Маслин.</i> Философия А.И.Герцена сегодня.....	130

### ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

<i>И.В. Ощепков.</i> Трудная проблема сознания: мыслимо ли решение? .....	141
---	-----

### О НОВЫХ ИЗДАНИЯХ

<i>И.Д.Джохадзе.</i> Между «знанием как» и «знанием что»: Брэндом о семантическом прагматизме.....	152
Аннотации .....	158
Summary .....	162
Об авторах.....	165

## TABLE OF CONTENTS

### PAPERS DELIVERED IN THE INSTITUTE

<i>V.M. Mežuev.</i> Who and for what reason needs philosophy? .....	5
<i>M.M. Fedorova.</i> Philosophy and politics .....	17
<i>A.A. Kara-Murza.</i> How do the ideas turn into ideologies: the Russian context .....	27
<i>E.N. Blinov.</i> The obscure subject of desire: Miguel de Beistegui's Moscow lectures (an analytical overview).....	45

### PROBLEMS IN ETHICS AND POLITICS

<i>A.A. Guseinov.</i> What I must not do? .....	51
<i>Lorenzo Vinciguerra.</i> Self-definition of "I" .....	65
<i>E.V.Abramova.</i> The public sphere, urban space and new media.....	79
<i>F.N. Bliukher and S.L. Gurko.</i> Ideologic forms of political struggle.....	87

### THEORY AND HISTORY OF CULTURE

<i>A.A. Krushinsky.</i> Diagrammatic representation of logical principles in the Chinese logical and methodological tradition.....	104
<i>M.A. Maslin.</i> Herzen's philosophy today .....	130

### PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

<i>I.V. Oshchepkov.</i> The 'Hard Problem' of consciousness. Is a solution conceivable?.....	141
--	-----

### RECENT BOOKS ON PHILOSOPHY

<i>I.D. Dzhokhadze.</i> Between 'knowing how' and 'knowing that': Brandom on semantic pragmatism.....	152
Summary .....	162
About authors.....	165

## КОМУ И ЗАЧЕМ НУЖНА СЕГОДНЯ ФИЛОСОФИЯ?

Заявленная тема семинара как бы содержит в себе два вопроса: что, собственно, следует понимать сегодня под философией; и где проходит граница, отделяющая публичную сферу от любой другой? Лишь ответив на них, можно затем поставить вопрос о том, как связаны между собой философия и публичное пространство в современном мире. Я не льщу себя надеждой дать окончательный ответ на этот вопрос, но попытаюсь хоть как-то прояснить его смысл, как сам его понимаю.

Здесь собрались профессиональные философы, работающие в разных областях философского знания, не всегда прямо стыкующиеся друг с другом. Естественно, у каждого из присутствующих свое понимание философии, того, чем она является или должна быть сегодня. Договориться по данному вопросу нам, видимо, будет непросто. Но еще труднее ответить на другой вопрос: что считать в наше время публичным пространством, особенно в России, где еще не сложилось до конца гражданское общество и правовое государство. Люди, как мы знаем, и у нас иногда выходят на митинги и демонстрации, голосуют на выборах, общаются в Интернете, посещают музеи, выставки и театры, участвуют в массовых гуляниях и разного рода зрелищных мероприятиях, смотрят телепередачи, то есть предстают в роли той или иной публики. Можно ли все это считать публичным пространством? И нужны ли здесь философы? Что-то я не вижу философов, ораторствующих на митингах, нечасто встречаю их на нашем телевидении и в других средствах массовой информации. Людей с философскими званиями могут, конечно, пригласить на ту или иную передачу, но я не помню передач, которые были бы специально посвящены философии. Медийное пространство – тоже вроде бы публичное, но доминируют в нем сегодня отнюдь не философы и даже не ученые, а журналисты. Философия, видимо – не тот жанр, который доступен современным СМИ.

Публичное пространство, как я понимаю – это не просто места массовых сборищ, даже не система массовых коммуникаций, а особая сфера общественной жизни человека – публичной жизни, которую следует отличать от его приватной (частной) жизни в семье, в домашнем кругу родных, друзей и знакомых, в рамках своего частного дела или личного бизнеса. Восточный базар или рынок, который посещает множество людей, не является публичным пространством. В качестве публичного лица человек – не просто работник или частный предприниматель, владеющий какой-то собственностью и занятый трудом, приносящим ему личный доход, а *гражданин*, участвующий вместе с другими в жизни всего общества, в общем деле управления страной, называемом по-латыни «республикой» (*res publica*). **Публичное пространство** – это пространство постоянного общения, диалога, спора и дискуссий между разными людьми по поводу проблем, касающихся их всех или, во всяком случае, значительной части общества. И главной такой проблемой является, конечно, проблема власти, ее передачи разным партиям и лицам со своими программами, способным проводить в жизнь определенные реформы.

Иными словами, это пространство жизни человека в гражданском обществе, которое следует отличать как от его жизни в системе рыночных отношений (в экономическом пространстве), так и от жизни под властью государства.

Впервые такое пространство зародилось в Элладе, в Древней Греции, в результате возникновения полиса – первой и самой ранней формы демократии. До того – в странах Востока – все пространство общественной жизни, заполненное властью деспотического государства, находившееся под патронажем слугителей того или иного религиозного культа, носило характер не публичного, а сакрального пространства, к которому простому смертному не было никакого доступа. Вот почему в государствах Древнего Востока не было и политики в том смысле этого слова, какое придали ему греки. Немыслимо назвать население восточных деспотий, лишенное всех политических прав, «политическими животными» (как это сделал по отношению к человеку Аристотель), а самих деспотов, приравненных к земным божествам, политиками.

В античности публичное пространство (в форме греческого полиса или римской республики) возникает как следствие десакрализации власти, ее передачи в руки простых людей, граждан, представлявших тогда пусть и не всех, но только избранную часть общества (рабы, домашние слуги, женщины не входили в эту часть). Что же предшествовало (или сопутствовало) переходу от сакрального пространства к публичному, от деспотии, освященной мифом или религией, к демократии и гражданскому обществу? На мой взгляд, такой переход не смог бы осуществиться без философии, которая возникает примерно в то же время и которая сыграла решающую роль в деле освобождения людей от власти не только деспотов и тиранов, но и мифа. Без демифологизации сознания нельзя достигнуть и десакрализации власти, перевода сакрального пространства в публичное. Здесь и становится понятно, зачем нужна философия – отнюдь не только ради человеческой любознательности.

Я всегда считал философию (в согласии со многими крупными историками философии) неотъемлемой частью не любой, а именно европейской культуры, начало которой было положено греческой античностью. Философия, по словам итальянских историков западной философии Д.Реале и Д.Антисери, есть «создание эллинского гения». «Действительно, – пишут они, – если остальным компонентам греческой культуры можно найти аналоги у других народов Востока, достигших высокого уровня цивилизации раньше греков (верования и религиозные культы, ремесла различной природы, технические возможности разнообразного применения, политические институты, военные организации и т. п.), то, касаясь философии, мы не находим ничего подобного или даже просто похожего»<sup>1</sup>. По мнению исследователя древнегреческой мысли Ж.-П.Вернана, «становление *полиса*, рождение философии – весьма тесные связи между этими явлениями объясняют возникновение рациональной мысли, истоки которой восходят к социальным структурам и складу мышления, присущим греческому полису»<sup>2</sup>. Греческий разум «во всех своих достоинствах и недостатках – ... дитя полиса»<sup>3</sup>.

Способом общения людей в полисе является постоянно ведущийся между ними диалог. По словам Ж.-П.Вернана, в полисе «знания, нравственные ценности, техника мышления, выносятся на площадь, подвергаются критике и оспариванию. Как залог власти, они не являются более тайной фамильных традиций; их обнародование влечет за собой различные истолкования, интер-

<sup>1</sup> Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Античность. СПб., 1994. С. 3.

<sup>2</sup> Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1998. С. 156.

<sup>3</sup> Там же. С. 159.

претации, возражения, страстные споры. Отныне дискуссия, аргументация, полемика становятся правилами как интеллектуальной, так и политической игры. Постоянный контроль со стороны общества осуществляется как над творениями духа, так и над государственными учреждениями. В противоположность абсолютной власти царя, закон полиса требует, чтобы и те, и другие в равной степени подлежали «отчетности»... Законы больше не навязываются силой личного или религиозного авторитета: они должны доказать свою правильность с помощью диалектической аргументации»<sup>4</sup>. Истина перестала быть монополией религиозных сект и особой касты мудрецов. «А это значит, что в поиске истины могут участвовать все и что она, как и политические вопросы, подлежит всеобщему обсуждению»<sup>5</sup>. Собственно, это и стало причиной рождения философии. В отличие от восточных мудрецов греческий философ – не знаток истины, а ее друг, ищущий путь к ней в процессе взаимного обмена мнениями. В диалоге все равны перед истиной. Он не терпит никакой иерархии званий, положений и авторитетов. Даже диалог учителя с учеником предстает в форме не поучения, наставления или назидания, а доказательного разговора, обсуждения, беседы, получившей название сократического диалога.

Главным условием философского диалога является наличие свободных людей, способных мыслить самостоятельно, посредством своей, а не чужой головы. Но отсюда следует необходимость отказа его участников от предварительного знания истины. Философия в качестве диалогической формы мышления возникает в режиме незнания истины, ее сокрытости от человека. Слова Сократа «я знаю только то, что ничего не знаю» формулируют исходное условие для вступления в такой диалог. Согласно тому же Сократу, истина рождается в споре. О том, что известно заранее, не спорят. Мудрецы и пророки Востока, которым истина была дарована свыше, не вступали между собой в диалог и потому легко уживались с тиранами и деспотами, отказывавшими другим в праве на собственное мнение. Восточная мудрость, существовавшая в форме пророчества, откровения, боговдохновенного знания, если и нуждалась в диалоге, то только с Богом. И только философы поняли, что истина есть результат сложного и длительного процесса познания, требующего участия разных людей. Никто в этом процессе не обладает монополией на истину. Любое мнение может быть тут же оспорено и опровергнуто противоположной стороной. Из потребности в диалоге родилась и диалектика, пытающаяся примирить в синтезе тезис и антитезис. Вот почему любовь к истине в философии неотделима от свободы.

В общем составе европейской культуры философия выполняет функцию не просто знания человека о мире (ведь ту же функцию выполняет и наука, возникшая одновременно с философией), но его знания о самом себе, или его самосознания, без чего нет никакого человека. В «Феноменологии духа» Гегель высказал эту мысль со всей возможной четкостью. Вот как она звучит в пересказе Александра Кожеева: «Человек – это Самосознание. Он сознает себя, сознает, что он – человек, что в бытии человека заключено его человеческое достоинство и что этим-то он и отличается от животного, которому выше простого Самоощущения не подняться. Человек осознает себя в тот миг, когда – “впервые” – говорит: “Я”. Понять человека, поняв его происхождение, – значит понять, откуда берется это раскрывшееся в слове Я»<sup>6</sup>. Разумеется, в истории человеческой мысли не только философия бра-

<sup>4</sup> Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. С. 70–71.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Кожеев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 гг. в Высшей практической школе. СПб., 2003. С. 9.

ла на себя функцию самосознания, но и миф, религия, искусство. В отличие от них философия до определенного момента видела свою задачу в том, чтобы представить самосознание в форме научного знания. В наиболее систематической форме этот процесс возвышения индивидуального самосознания до уровня знания, даже абсолютного, и был представлен в «Феноменологии духа» Гегеля, которого поэтому многие после него считали последним философом. Но чем в самом начале европейской истории диктовалась сама необходимость перехода от мифологического к философскому самосознанию?

Философия, пришедшая на смену мифологии, явилась самосознанием человека как носителя не коллективного (племенного или общинного), а индивидуального сознания, обладающего своим собственным мнением. Если миф есть форма коллективной самоидентификации людей, где все мыслят как одно лицо, то философия позволяет высказывать мнение, отличное от мнения других, обосновывая его лишь доводами логики и красноречия (риторики). Философию можно определить, с этой точки зрения, как самосознание свободного человека, или, еще проще, как самосознание свободы. Недаром ее расцвет падает на периоды европейской истории, когда происходил переход от деспотических режимов к гражданскому обществу и демократии. Это, во-первых, античность, во-вторых, Новое время. Схематически особую роль философии в европейской культуре можно представить следующим образом: если религия (христианская религия), образующая один из полюсов этой культуры, призвана сделать людей добрыми (то есть с религиозной точки зрения, морально ответственными перед Богом), а другой ее полюс – наука – призвана сделать их сильными, вооружив знаниями и технологиями, то философия, располагаясь как бы посередине между ними (потому ее и тянет то в одну, то в другую сторону: наряду с научной существует религиозная философия), ставит своей задачей сделать людей свободными. Вне осознания ценности свободы, даваемой философией, религия и наука в равной мере способны стать орудием возвышения и власти над человеком неподвластных ему сил, будь то силы небесные или земные. Философия и берет на себя функцию критики религии и науки (в смысле не их отрицания, а установления границ их компетенции) с их претензией на догматическую непогрешимость и абсолютную власть над человеком.

Отсюда, конечно, не следует, что философия сама по себе делает человека свободным, но только в ней свобода как общечеловеческая ценность находит свое рациональное осознание и обоснование. Другого более адекватного языка свободы в европейской культуре я не знаю. Религия, наука, право, мораль, искусство также могут служить делу свободы, являются ее продуктом, но только философия стала для европейского человека главным органом осознания им ценности индивидуальной свободы.

Считается, что человек от природы наделен свободой, является свободным по факту своего рождения. «Человек рождается свободным» – начинает свой знаменитый трактат Ж.-Ж.Руссо. Возможно, и так, но что заставляет его дорожить своей свободой? С таким же успехом можно утверждать, что человек, будучи по природе разумным существом, всегда ценил свой разум выше того, что открывалось ему в мифе или в опыте религиозного откровения. До признания ценности собственного разума еще надо дорасти. И в случае свободы дело обстоит сходным образом. Человек, возможно, обладает от рождения свободой, но при отсутствии у него ценности свободы легко смиряется с ее ограничением и даже подчинением чужой воле.

Мнение о том, что свобода была ценностью для человека во все времена, не кажется мне слишком убедительным. Большую часть истории люди даже не подозревали о существовании свободы или не придавали ей существенно-

го значения. Для многих и сегодня она либо мало что значит, либо является тяжелым бременем, от которого лучше всего избавиться (феномен, описанный Э.Фроммом в его знаменитой книге «Бегство от свободы»). А разве в России свобода для всех стала наиболее ценным благом? Судя по социологическим опросам, интересы семьи, забота о близких, материальный достаток, карьера и пр. ценятся большей частью населения намного выше личной свободы. И, как часто можно услышать, что не свобода, а что-то совсем другое является ценностью для русского человека.

Свобода как особого рода реальность, имеющая отношение к человеку, впервые была открыта греками. У них в первую очередь и надо спрашивать, что понимать под свободой, чем она является на самом деле. До греков люди отличали себя от богов и животных в том смысле, что боги бессмертны, то есть живут в бесконечно длящемся времени, а животные, живя жизнью вида, не знают о собственной смерти, и только человек осознает себя смертным существом. Для первобытных народов вечность, символически представленная тотемом или племенным божеством, – удел не индивида, а вида, к которому он принадлежит. Индивид здесь не властен над временем своей жизни, оно целиком во власти богов, добрых или злых духов. Он даже умирает по причине не собственной смерти, а по воле богов («Бог дал, Бог и взял»). Единственная возможность избежать смерти – это умиловать богов, вступить с ними в союз, что достигается посредством разного рода обрядовых и ритуальных действий.

И только греки впервые поняли, что человек также связан с вечностью. По мнению греческих философов, человек живет одновременно в двух мирах – чувственно воспринимаемом, подвластном времени, и трансцендентном, который открывается ему посредством умозрения – созерцания и мышления. Мышление как бы образует «дырку» во времени, сквозь которую он проникает в царство вечных истин. На этом представлении строится вся греческая метафизика: она не отменяет времени, но ставит ему предел в точке существования вневременных – материальных или идеальных – субстанций.

Вечность открывается, однако, не любому, а только избранным – тем, кто способен жить (мыслить и действовать) в царстве логоса. Такую жизнь греки и называли свободой, понимая под ней не физическое бессмертие, а свободу от повседневных трудов и забот ради физического выживания и продолжения рода. Свобода – удел тех, кто ради истины и красоты способен «пренебречь земною пользой». Таким для греков является, прежде всего, философ, живущий в мире чистой мысли и вечных истин. Образ жизни философа – пример жизни свободного человека. Но свобода философа ограничена лишь царством мысли, не распространяется на практические дела и поступки. Тех, кто способен не только мыслить, но и действовать в свободе, побуждаемый заботой не о своей личной пользе, а об общем благе, греки называли политиками, относя к ним всех свободных граждан полиса. К философу и политику Аристотель добавит художника, способного бескорыстно наслаждаться чувственной, телесной красотой. Каждый из них олицетворяет образ жизни свободного человека, не зависящего от жизненной нужды и ею созданных обстоятельств. Им противостоят те, кто занят полезным трудом – либо по собственной воле (земледельцы и ремесленники), либо по принуждению (рабы и домашние слуги).

Свобода не освобождает человека от времени, но позволяет, оставаясь в нем, прорваться в вечность. Но как, живя в обществе, можно обрести свободу? Отвечая на этот вопрос, греки и входят в пространство политической,

или публичной, жизни, в пространство полиса, которое они отличали от хозяйственной и домашней (частной) жизни – «ойкоса». Первое и есть сфера свободы, за пределами которой человеческая жизнь подчинена необходимости биологического выживания и воспроизводства. Время «полиса» тем и отличается от времени «ойкоса», что позволяет человеку заполнить его делами и поступками, способными обессмертить его имя, прославить в веках, сохранить в памяти потомков. Это время не физически конечной, а вечной жизни, пусть только духовно вечной, но могущей продолжиться в новых поколениях. Оно позволяет человеку жить если не вечно, то в вечности, причем не только на том, но и на этом свете.

Греки впервые открыли то, что получит впоследствии название свободного времени. От них идет традиция высокой оценки этого времени в жизни человека, только и делающего его свободным существом. В эпоху Возрождения свободное время получит значение основополагающей гуманистической ценности, высшего блага, доступного человеку. Свобода человека тождественна для гуманистов наличию у него свободного времени, позволяющего ему быть самим собой, свободной индивидуальностью, отделяет творца от простого исполнителя, чье время заполнено будничным трудом и домашним хозяйством. Она, говоря более современным языком, есть способность жить в культуре. Жить в культуре означает способность общаться со всем человеческим родом, получать послания от предков и отправлять свои послания потомкам, преодолевать тем самым границы пространства и времени своей физической жизни. Быть свободным – значит жить жизнью не вида, а индивида, открытого ко всему пространству и времени человеческого существования в мире, то есть быть универсальным существом.

Новое время коренным образом изменит отношение к частной – трудовой и семейной – жизни человека, выдвинет ее на первое место, сделает основой общества. Частное, ставшее общественным, возвестит о рождении общества в современном смысле слова, чему соответствовала и трансформация общественного сознания: на смену политической науке древних придет политическая экономия. Если греки понимали под свободой свободу человека от труда и домашнего хозяйства, позволяющую ему заниматься политикой, философией и искусством, а под несвободой власть главы семейства над домочадцами, слугами и рабами, то теперь свободу станут отождествлять с частной собственностью, а несвободу – с властью государства, которую нужно по возможности ограничить.

В обществе, базирующемся на частной собственности, свобода окажется привилегией тех, кто владеет этой собственностью. По словам теоретика неоллиберализма Милтона Фридмана, «сущность капитализма – частная собственность, и она является источником человеческой свободы»<sup>7</sup>. Без экономической свободы невозможна и политическая свобода. «С одной стороны, экономическая свобода сама по себе есть часть свободы в широком смысле. Поэтому экономическая свобода является самоцелью. С другой стороны, экономическая свобода – это необходимое средство к достижению политической свободы»<sup>8</sup>. Получается, что источник несвободы заключен в государстве, тогда как рынок, на котором создается частная собственность, и есть «царство свободы».

Уже во времена Маркса подобное представление вызывало резкое несогласие. Даже если частная собственность и делает кого-то относительно свободным от государства, насколько она делает его свободным от тех, кто

<sup>7</sup> Фридман М. Капитализм и свобода. М., 2006. С. 12.

<sup>8</sup> Там же. С. 31.

находится с ним в острой конкурентной борьбе за ту же собственность? Может ли экономическая конкуренция, являющаяся по существу экономической войной, быть состоянием свободы? Тогда и просто войну следует считать свободой, кто в ней победил, тот и свободен. Такая свобода мало отличается от состояния «войны всех против всех», которую философы называли «естественным состоянием», предшествующим цивилизации, то есть варварством.

Есть и более серьезное возражение. Существование частных собственников в капиталистическом обществе предполагает наличие людей, свободных от всякой собственности, кроме своей рабочей силы, и потому вынужденных работать на тех, кто этой собственностью обладает. Считать их тоже свободными? Свобода торговать своей рабочей силой – тоже, конечно, свобода, но не от тех, кто ее покупает. Работа по найму есть все что угодно, но только не экономическая свобода. Рабочие, конечно, уже не рабы, на труде которых греки основывали свою свободу, но еще и не полностью свободные люди. Идущее от греков деление людей на свободных и несвободных сохраняется здесь в полной мере.

В обществе, где делание денег стало для человека его главным «призванием» и «назначением», все «трансцендентные профессии», имеющие отношение к вечности, утратили свой былой престиж, предельно обесценились. В глазах людей, превращающих время в деньги, вечность ничего не стоит, а деятельность людей свободных профессий, ранее пользовавшаяся почетом и уважением, является пустой тратой времени. Труд, не приносящий прибыли, экономически непроизводителен, а тот, кто занимается им, если не вовсе бездельник, то в лучшем случае слуга (подобно лакею и официанту) на службе у того, кто способен его содержать за свой собственный счет. Время, ставшее деньгами («время – деньги»), одержало победу над вечностью, возвестив о рождении нового мира, в котором нет ничего вечного и абсолютного.

Победа времени над вечностью, по мнению большинства современных философов, есть отличительная черта Нового времени. Сегодня, как считает Зигмунт Бауман, все построенные в культуре мосты, соединяющие человека с вечностью, полностью разрушены. Путь в вечность перекрыт для современного человека, и ему остается лишь сосредоточиться на своем телесном существовании, найти в нем смысл и ценность. Жизнь современного человека, как в язычестве, свелась к времени земной жизни, отождествляется с жизнью тела, но не духа. Забота о теле становится его главной заботой, отодвигая на второй план все остальные духовные помыслы и заботы. Наиболее значимым и более всего переживаемым событием человеческой жизни, лишенной связи с вечностью, становится смерть. Во всем видят теперь неизбежную печать смерти, признак надвигающегося конца, приближающейся гибели. Смерть становится главной темой и художественного творчества. По словам Баумана, «самые известные художественные артефакты наших дней высмеивают бессмертие или обнаруживают к нему полное равнодушие... Исчезновение и умирание – вот что выставляют ныне в художественных музеях»<sup>9</sup>. Но чем в таком случае может и должна быть философия? И нужна ли она здесь вообще?

В классической философии Нового времени, которую в целом можно назвать философией разума, свобода была приравнена к способности человека мыслить и поступать разумно, в соответствии со своим, а не чужим разумом – разумом предков и даже Бога. Правда, вопрос о том, в чем состоит сам разум, трактовался философами по-разному. Разумное, рациональное

<sup>9</sup> Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2005. С. 314.

устройство государства и стало здесь синонимом просвещенного и свободного общества. Разум, объявленный единственным прибежищем человеческой свободы, обернулся в философии Гегеля тотальной властью абсолютного разума, не оставляющей индивиду иного выбора, как только следовать его всеобщим предписаниям. Недаром Кожев считал, что в философии Гегеля история завершается смертью человека, концом всего индивидуального.

После Гегеля сама возможность дальнейшего существования философии в современном мире, ее какая-либо общественная значимость для человека вызывает все большее сомнение. Мысль о «конце философии» становится распространенной уже с середины XIX века. Назову в этой связи только два имени – Карл Маркс и Огюст Конт. Оба они считали, что после Гегеля философия невозможна и ей на смену приходит наука: согласно Марксу – историческая наука, названная им материалистическим пониманием истории; согласно Конту – социальная наука, или социология. И хотя оба считаются основоположниками новых философских направлений – марксизма (диалектического и исторического материализма) и позитивизма, – в действительности каждый из них претендовал на преодоление всяческой философии, или, как ее тогда называли, метафизики, на ее замену наукой.

Казалось, оба они ошиблись: ведь и после них философия продолжала существовать, правда, уже не в форме классического разума, а в иной форме, получившей название философии жизни, экзистенциализма, постмодернизма и пр. Но с того времени вопрос о ее значимости для современного человека не сходит уже с повестки дня. О несовременности, или «несвоевременности» философии писал Ницше, провозгласив своим кредо нигилизм, то есть тотальное отрицание того, во что верили философы, начиная с Сократа, Платона и Аристотеля. Философия, писал Ницше, если и была нужна кому-то, то только грекам, создавшим ее, да и у них она не всегда была признаком здоровья и силы. Такой она была только у досократиков, после же Сократа она свидетельствует об упадке и разложении греческого духа, его отрыве от жизни, омертвлении. Культурную задачу философии, писал Ницше, нельзя угадать и понять в современных условиях, потому что здесь нет такой культуры. «Только культура, подобная греческой, может ответить на вопрос о задачах философии; только она может вообще оправдать философию, ибо она одна знает и может доказать, почему и каким образом философ не есть случайный странник, то сюда, то туда забредший»<sup>10</sup>. Если у греков философия – «главная звезда в солнечной системе культуры»<sup>11</sup>, то в современной культуре философ – всего лишь «нежданная и наводящая ужас комета»<sup>12</sup>, непонятно зачем залетевшая в нашу систему.

Столь же критичен в оценке современной философии и Шпенглер. Сравнивая в «Закате Европы» современных философов с мыслителями прошлого, он пишет: «Становится стыдно, когда переводишь взгляд с людей такого калибра на сегодняшних философов. Какая ничтожность во всем личном! Какая зауридность политического и практического горизонта!.. Тщетно оглядываюсь я вокруг, ища среди них кого-то, кто составил бы себе имя хотя бы *одним* глубоким и опережающим суждением по какому-либо решающему злободневному вопросу. Сплошь и рядом наталкиваюсь я на провинциальные мнения, каковые можно услышать от кого угодно»<sup>13</sup>. И далее: «Очевид-

<sup>10</sup> Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. М., 1994. С. 197.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1: Гештальт и действительность. М., 10993. С. 178–179.

но, упущен из виду последний смысл философской активности. Ее путают с проповедью, агитацией, фельетоном или специальной наукой. От перспективы, открывающейся с высоты птичьего полета, опустились до лягушачьей перспективы. Ситуация упирается ни больше ни меньше как в вопрос: *возможна ли вообще сегодня или завтра подлинная философия?»*<sup>14</sup>. Систематическая философия, охватывающая собой все мироздание, какой она была в XVIII в., явно закончилась, завершена и этическая философия. Осталась одна возможность – сопоставлять между собой разные культурные миры, используя метод сравнительной исторической морфологии. Это позиция скептицизма – она отрицает универсальный взгляд на мир, не признает вечных и абсолютных истин, утверждает релятивизм, историческую относительность любого суждения и мнения. Современный скептицизм отрицает и возможность существования философии как целостной системы. И только *«историю философии»*, заключает Шпенглер, он принимает «как последнюю серьезную тему философии. Это и есть скепсис»<sup>15</sup>.

Похоже, и эти два мыслителя ошиблись – ведь в то время рождались феноменология, экзистенциализм, философская антропология, философская герменевтика и многое другое. Однако нельзя не видеть в этом отчаянную попытку философии спастись в мире, который в ней более не нуждается. Возможно, этим объясняется обилие в XX в. философских направлений, сменяющих друг друга с калейдоскопической быстротой, но так и не обретших доминирующего положения в общественном сознании. Ни одно из них не стало культурным лидером эпохи, не дало ей названия, не создало соответствующую духу времени единую мыслительную форму. Пожалуй, более всех преуспел в этом постмодернизм, но опять же: какой ценой? Философию, по мнению философа-постмодерниста Ричарда Рорти, должна сменить литературная критика любого письма, смысл которой в «переописании» (редескрипции) всех предшествующих текстов.

В качестве еще одного примера приведу небольшую выдержку из беседы Хайдеггера с французскими корреспондентами в 1969 г. На замечание первых о том, что «сегодня кризис университетов сопровождается недоверием к самому смыслу философии; для большинства она не имеет права на существование – она стала бесполезной», Хайдеггер ответил: «Это как раз то, о чем я всегда думал. Философия несвоевременна по своей сущности, ибо она принадлежит к тем редким явлениям, судьба которых в том и состоит, что они не могут встретить непосредственный отклик»<sup>16</sup>. Философия – «одна из редких возможностей автономного и творческого существования»<sup>17</sup>. Смысл вопроса, на который отвечает философия сегодня, по словам Хайдеггера, «никого не тревожит», хотя сама его постановка создала западную культуру.

Вопреки предсказаниям о «конце философии», именно в новейшую эпоху философия обретает второе дыхание, получая, правда, неклассическую, или постклассическую, форму существования. Только на этом этапе становится очевидным, что отличает философию не только от мифа и религии, но и от науки, в чем состоит ее особое значение для человека. Как бы ни понимали суть и смысл философской работы, ее действительное назначение состоит в том, чтобы, как уже говорилось, очертить в мире, прояснить, очистить от всяких привнесений пространство человеческой свободы. В социально-политическом плане это пространство и предстает как публич-

<sup>14</sup> Шпенглер О. Закат Европы. С. 179.

<sup>15</sup> Там же. С. 182.

<sup>16</sup> Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 146.

<sup>17</sup> Там же.

ное пространство, пространство гражданского общества или общественного договора, на котором зиждется демократия и правовое государство. Никакая наука не может заменить философию в этом качестве. Я вообще не знаю науки, делающую своим предметом свободу.

Свобода дана человеку только в обществе. Отсюда не следует, что любое общество делает его свободным. Наоборот, во всех существовавших до сих пор обществах он полностью или частично зависел от других людей. И можно ли, живя в обществе, быть свободным от общества? Очевидный отрицательный ответ на этот вопрос ставит, казалось бы, под сомнение любую попытку искать источник свободы в общественной жизни людей. Общество при первом рассмотрении, скорее, враг свободы, заставляющий каждого считаться с другими, умирять свои желания и порывы, быть таким, как все. Оно либо ограничивает свободу, либо делает ее привилегией для немногих. Большинство современных философов (от экзистенциалистов до постмодернистов) именно в обществе усматривает наиболее враждебную свободе силу. По словам Сартра, «ад – это другие». Свобода – первое, чем жертвуют люди ради жизни в обществе. Потому и обретается она посредством ухода индивида из общества в некое «пограничное состояние» между жизнью и смертью, над которым уже никто не властен. Но как в таком случае согласовать тезис об общественной природе свободы с очевидным фактом ее отсутствия или ограничения во всех известных нам обществах?

Заметим, что речь идет в данном случае не об обществе вообще, а об обществах, как они до сих пор представляли в истории – о первобытном, восточном, античном, феодальном, буржуазном обществе. Все они, конечно, отличаются друг от друга по степени предоставляемой человеку свободы, но ни одно не стало эталоном подлинно свободного общества: каждое по-своему ограничивает свободу. Отсюда следует, однако, иной вывод, чем тот, согласно которому общество и свобода – взаимоисключающие понятия. О сущности свободы нельзя судить на основании любого общества, в котором человек живет. Наличие множества таких обществ указывает лишь на то, что ни одно из них, ни даже все они вместе не стали адекватным проявлением человеческой свободы (иначе история, действительно, закончилась бы). Любое ограничение свободы говорит о том, что человек не живет еще полноценной общественной жизнью, находится в процессе ее формирования, в чем, собственно, и состоит его история. Философия и пыталась прояснить смысл свободы, апеллируя к опыту не наличного общества, а человеческого бытия, как оно ей открывалось в контексте европейской культуры.

Уже греческими философами свобода была осознана как то, что существует (действует, движется) в силу собственной *внутренней причины*, то есть обладает свойством самодетерминации («*causa sui*» – причины самой себя) в отличие от внешней детерминации. Но что значит быть причиной самой себя? Аристотель понимал под ней финальную, или целевую, причину («*causa finalis*»), отличая ее от действующей причины. Создавая, например, какое-то произведение, мы являемся его действующей (внешней) причиной, но если оно создается нами с какой-то целью, то мы оказываемся его целевой (внутренней) причиной. Действие согласно цели и было впоследствии осознано как свободное действие. С возникновением естествознания Нового времени, исключившего из природы какие-либо цели, свободу станут отождествлять с миром уже не природы, а культуры. Как гласит знаменитое определение

культуры, данное Кантом, «приобретение разумным существом возможности ставить любые цели вообще (значит, в его свободе) – это *культура*»<sup>18</sup>. Свобода, следовательно, – это способность ставить *любые* цели, а история свободы, в которой эта способность находит свою реализацию, оказывается в ином ряду развития, чем история природы.

Применительно к самому человеку действующей причиной является его детерминация прошлым, целевой – детерминация будущим. Сама по себе детерминация прошлым, которое не нами создано, не делает нас свободными (вот почему те, кто выше всего ценит прошлое, еще не считают свободу ценностью). Человек нуждается в свободе не как заведенный кем-то механизм, а ради достижения цели, которую ставит перед собой. Откуда же берутся эти цели?

Они могут задаваться человеку его чувственной, телесной природой, его желаниями и потребностями. В этом случае мы имеем дело с *интересами*, которые у разных людей разные. Делая целью свой интерес, индивид также действует свободно, но в этом случае его свобода приходит в столкновение со свободой других. В мире интересов свобода одного реализуется за счет подавления свободы других, то есть предстает как привилегия<sup>19</sup>. Чтобы свобода не вела к состоянию конфронтации и войны, человек, как считал Кант, должен руководствоваться целями, которые укоренены в его сверхчувственной (трансцендентальной) природе, лежащей за пределами любого чувственного опыта. Такие цели диктуются человеку разумом, являются разумными, то есть свободными от всякой чувственной заинтересованности и относящимися, как правило, к сфере морали. В любом случае человек испытывает потребность в свободе, делая целью самого себя. И только общество, делающее своей главной целью самого человека в его индивидуальном существовании, может считаться полностью свободным, то есть обществом в подлинном смысле этого слова.

Именно как свободная индивидуальность человек нуждается в обществе, которое позволяет ему не просто физически выжить (для этого достаточно стада или стаи), но прожить собственную, ни на кого не похожую жизнь. Только в обществе люди обособляются друг от друга в качестве индивидуальностей, и только индивидуальность является подлинно общественным существом. Общество в точном смысле этого слова есть связь людей не как «абстрактных индивидов», неотличимых друг от друга, а как индивидуальностей, способных при всех своих идейных и прочих расхождениях договориться друг с другом. До того об обществе можно говорить лишь в условном смысле, никак не соответствующем его сути. Назовем такое общество человеческим обществом, или обществом граждан, способным присвоить, взять под свой контроль не только время своего потребления и досуга, но и время своего труда, то есть сделать все время своей жизни свободным временем. Свободное время и есть время публичной жизни человека. Именно в этом времени философия становится не только профессиональным занятием особой группы людей, но способом жизни каждого, ибо каждый, кто осознает свободу в качестве необходимого условия своего общения с другими и своего самосозидания, является в моем представлении философом.

<sup>18</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. М., 1966. С. 464.

<sup>19</sup> «Свобода родилась как привилегия и с тех пор всегда ею оставалась. Свобода делит и разделяет. Она отделяет лучших от остальных. Свою привлекательность она черпает из различия: ее наличие или отсутствие отражает, отмечает и обосновывает контраст между высоким и низким, хорошим и плохим, желанным и отталкивающим» (Бауман З. Свобода. М., 2006. С. 22).

Главный тезис, который я хочу вынести на обсуждение, состоит в том, что философия нужна тогда, когда у людей, у какой-то части общества возникает потребность в личной свободе. Кому свобода не нужна, кто способен примириться с деспотической, монархической, самодержавной и любой другой властью, кому чужды идеи демократии, в философии не нуждается. Философия в любом случае служит не власти, а обществу, состоящему из свободных людей, каждый из которых обладает собственным мнением и потому вынужден договариваться с другими. Философия, конечно, существовала и в условиях отсутствия демократии, пыталась порой брать на себя функцию легитимации недемократической и даже тоталитарной власти (как, например, в эпоху сталинизма), но там она вырождалась в догматическую идеологию, в чистую пропаганду, лишённую какого-либо реального смысла. В условиях деспотической и тиранической власти, ее узурпации разного рода «отцами народов» философия в ее собственном качестве была и остается языком не власти, а оппозиции, проясняющим и доводящим до сознания всех смысл и значение человеческой свободы. Так я понимаю роль философии в публичной сфере.

## ФИЛОСОФИЯ И ПОЛИТИКА

Вопрос о том, какая форма знания, связанная с дискурсом и направленная на общество и политику, является сегодня наиболее эффективной, способной дать ответ на извечный вопрос «как жить сообща?», является одним из приоритетных для политической философии в целом. Ответ на этот вопрос в современных условиях, по всей видимости, осложнен тем, что искать его следует с учетом разнонаправленности современных политических процессов, сочетающих в себе связанные с глобализацией универсализующие процессы и процессы поисков собственной идентичности в этом универсальном пространстве. Специфика современной политической ситуации заключается в том, что к традиционным для общества Модерна политическим конфликтам, связанным с социальными различиями, сегодня добавляются (а точнее, в западном мире становятся едва ли не главной формой конфликта, подменяя собой и вытесняя все прочие) и процессы, связанные с артикуляцией различий иного плана – культурного, религиозного, цивилизационного и т. д. Эти противоречия, зародившиеся в архаические времена и латентно развивавшиеся в Модерне, в постмодерне выходят на уровень политических конфликтов. Тесное переплетение различных политических логик (иногда в рамках одного общественно-политического организма) – логики традиционного общества с естественными иерархиями, логики Модерна с его стремлением к политическим стандартам универсализации и технократизации, наконец, логики постсовременности с акцентированным вниманием к Различию и Иному – и задает сегодня главные ориентиры политического пространства, требующего для своего осмысления новых форм и познавательных стратегий. Какой же тип знания соответствует этому порядку и способен задать параметры эффективного политического действия? И как должны строиться отношения между философией и политикой, как преодолеть извечную альтернативу: либо политика политиков, либо – политика философов?<sup>1</sup>

Высказанная в прошлой лекции В.М.Межуевым идея определить роль философии в публичном пространстве (то есть пространстве, где создаются и функционируют общественно значимые идеи) через идею свободы, собственно и вводит нас в пространство политического – пространство человеческих связей и взаимоотношений, в которых реализуется общественная природа человека и его связанность с другими людьми; это пространство столкновения и борьбы различных интересов, стремлений, волей, разнонаправленных целей и желаний, связанных с пониманием общего блага. Политическое и есть та сфера человеческой жизни, в которой создаются условия для совместной жизни индивидов, основы человеческого общежития.

Что же может сделать в этом пространстве философия, понимаемая как бесконечное творчество смыслов, фундаментальных принципов бытия? Где точка пересечения двух этих миров – мира философии и мира политики?

Ответ напрашивается сам собой, он очень хорошо известен нам, читавшим Платона и размышлявшим над его проектом идеального государства: только философия способна разъяснить нам, что же является общим благом, к которому должна быть устремлена политика. Платон говорит нам в «Поли-

<sup>1</sup> См.: *Ranciere J.* La Méésentente. P., 1995. P. 11.

тике» (а затем и в «Государстве»), что наилучшим правителем и политиком является философ в его способности созерцать сверхчувственное. По Платону, род деятельности политика отличается от всех прочих форм деятельности: правление не может быть деятельностью раба и даже просто свободнорожденного, это не жречество и не царская власть, получаемая благодаря жребии; оно отлично от искусства, науки или производства, которые выступают как «основные или вспомогательные причины в жизни самого государства» («Политик», 287b). «Царское правление есть некое знание» (292b), которое состоит в «умении судить и повелевать» (там же), причем повелевать не неодушевленными предметами, а людьми.

Итак, точка пересечения, казалось бы, найдена: и философия, и политика суть знание. И именно в силу того, что философ обладает особого рода *теоретическим* знанием (он обладает способностью созерцать и постигать идеи и, в первую очередь, идею блага как высшую в иерархии идей), ему доступно и знание *практическое*, то есть «умение судить и повелевать». Таким образом, подлинная политика – та, которая детерминирована философией, определяющей цели политики (достижение общего блага), направляющей ее и освещающей ей путь (в данном случае мы абстрагируемся от очень важной для античной философии этической компоненты).

Как ни парадоксально, но эта традиция, которую мы обозначим как традицию сверхдетерминации политики философией, оказалась необычайно устойчивой вопреки всему. Смысл этой традиции заключается в том, что философия с помощью доступных ей рациональных средств определяет цели и задачи политики, формирует идеал, к которому должен стремиться политик в своей деятельности, что предполагает полную прозрачность деятельности по управлению государством для рациональных средств теоретика. Крайний предел установки сверхдетерминации как раз и состоит в соединении мудрости философа и практического умения правителя. Вопреки тому, что сам Платон после бесплодных попыток личного участия в управлении государством в своем позднем диалоге «Законы» отказывается от идеи правителя-философа. Вопреки пронизательной критике своего учителя Аристотелем, который вводит детализированное различие сфер человеческой деятельности и соответствующих им типов знания (*theoria – sophia; poesis – techne; praxis – phronesis*)<sup>2</sup>. По Аристотелю, познание и наука имеют дело с созерцанием сущностей, которые не могут меняться («что начала не могут быть иными»); это царство истины, и главное здесь – «чувство и ум». Иное дело сфера практических дел – здесь мы имеем дело с «сущностями, которые могут быть и такими, и иными», то есть с изменчивым, подвижным материалом; это – сфера принятия решений, но ведь «никто не принимает решений о том, что не может быть иначе». Здесь главное не истина, но *поступок*, а «начало поступка – сознательный выбор», но не как движущая причина, а как целевая, здесь действует воля и суждение. Способность же принимать верные решения Аристотель и связывает с рассудительностью (*phronesis*), определяя ее как «истинный причастный суждению склад, предполагающий поступки, касающиеся блага и зла для человека», как «способность разумно принимать решения»<sup>3</sup>. И поскольку поступок связан не столько с общими, сколько с частными обстоятельствами, то здесь чрезвычайно важен опыт, имеющийся у принимающего решение. Именно к этому «складу» принад-

<sup>2</sup> См.: Аристотель. Никомахова этика, VI, 2, 133 a27; Метафизика E, 1025 в 15; Топика VI, 145 a15.

<sup>3</sup> Аристотель. Никомахова этика. Кн. 5, 1140в5, 1141в10.

лежит и государственное искусство и рассудительность (*politike phronesis*). Политика – это практика в узком смысле этого слова, но никак не техника, то есть способы применения имеющихся знаний к чему бы то ни было. Она соотносима именно с общим действием (*praxis*), подготовлена диалогом (*lexis*), в ходе которого граждане, собравшиеся в публичном месте (*agora*), обсуждали общие дела полиса. Тем самым политика мыслилась не по модели техники (*techne*), интересующейся только выбором средств для достижения конкретной цели. И политический философ не мог сравнивать свои знания с наукой (то есть с *episteme*), которая занималась общим и устойчивым и не занималась мнением, *doxa*. Политика же, в отличие от науки, как раз занималась этим переменчивым элементом практики и, следовательно, требовала особого, отличного от прочих вида познания, который позволяет анализировать конкретные ситуации (*phronesis*).

Тем не менее, несмотря на аристотелевскую попытку разделения сфер знания и деятельности, на определение политики уже не как особого рода знания или искусства, а как специфической практической деятельности, сверхдетерминация постоянно воспроизводится, и мы встречаемся с нею вновь и вновь. Платоновский правитель-философ нет-нет, да и мелькнет на страницах политических сочинений – то выступит (хотя и некоторыми оговорками) в возрожденческой «Утопии» Т.Мора, то проглянет в облике просвещенного монарха в Новое время.

Коллизия между теоретическим и практическим, философией и политикой достигает своей пиковой точки в эпоху Модерна, который мыслит себя эпохой радикально новой по отношению к прошлому и «пытается осуществить в виде *непрерывного обновления* разрыва нового времени с прошлым»<sup>4</sup>. Этому способствует изменение в самом понимании политики в силу происходящей объективизации, освобождающей субъект действия и познания от всякой зависимости от ценностей человеческого существования. Политика, разумеется, представляет собой особый род деятельности, отличный от научного познания, но главная проблема заключается в том, что сам этот род деятельности мыслится и выстраивается по модели научного знания, характерной для раннего Модерна. А следовательно, сохраняется и главный элемент сверхдетерминации – идея полной прозрачности реальности человеческих взаимоотношений, а также пластичности этой реальности по отношению к всеведущему разуму. В рамках этого видения природа, равно как и человеческое действие, мыслятся как везде идентичные самим себе, а все факты подчиняются вечным и неизменным законам. Вспомним хотя бы введенное Шарлем Монтескье понятие законов как «необходимых отношений, вытекающих из природы вещей»<sup>5</sup>; это определение распространяется абсолютно на все – от божества и сверхчеловеческих существ до человеческих отношений и животных. И главное здесь заключается, пожалуй, в том, что человек способен не просто постичь открывающуюся его взору реальность, но с помощью открытых законов адекватно воздействовать на нее с целью изменения и улучшения.

Взаимоотношения философии и политики здесь разворачиваются как бы в двух плоскостях. С одной стороны, именно в рамках философии начинается переосмысление политического и его автономизация от прочих сфер общественной жизни. В рамках философской рефлексии над положением человека в мире себе подобных рождаются категории, формулируются идеи

<sup>4</sup> Хабермас Ю. Философский дискурс о Модерне. М., 2003. С. 12.

<sup>5</sup> Монтескье Ш. О духе законов. Кн. I, I. М., 1999. С. 11.

и принципы, без которых невозможна современная политика: прежде всего, идея собственно человеческого происхождения социально-политических институтов и собственно человеческой ответственности за все происходящее в социальном мире; принципы правового регулирования этих отношений; новые понятия власти и государства, суверенитета личности и государства. С другой – философия еще более укрепляется в своей уверенности в том, что философски просвещенный разум способен не только покорить природу, но и реформировать коренным образом общество: «обладая “объективной” истиной и будучи “беспристрастным”, субъект познания знает, как преобразовать познанный предмет в целях его собственного совершенствования, чтобы он более полно и последовательно (непротиворечиво) воплощал ту “объективную” истину, которая открылась “чисто научному” мышлению... Здесь и начинается “проектность” метафизического мышления (ныне называемая чаще “социальной инженерией”»)<sup>6</sup>.

Философ-рационалист предполагал существование некоего общего для всех, универсального ментального пространства, в котором и должно быть подготовлено (с помощью философа) просвещенное решение проблемы. И философия занята особенно тщательным прорабатыванием этого нового символического пространства, для которого первоначально нужно расчистить почву, на которой впоследствии будет возведено здание нового общества, сконструированного по всем канонам, предписанным философией, общества всеобщего счастья и процветания. Не случайно поэтому создание этого нового символического пространства – первый шаг любой революции, открывающий обществу дверь в Модерн. Переименование улиц и площадей, снос старых памятников тиранам, новое административное деление страны, новый календарь или новое время – вот тот набор средств, с которого обычно начинают политическое действие революционеры, осуществляющие политическую модернизацию и расчищающие «строительную площадку», дабы произвести творение *ex nihilo*.

На наш взгляд, сверхдетерминация представляет собой серьезнейшее эпистемологическое препятствие и для философии, и для политики. Ведь, по сути, она ведет к заключению о неполитической природе самого политического, онтологические основания которого философия пытается обеспечить. В рамках политики философия стремится создать различие между «правильной» и «подлинной» (соответствующей истине, научной, философски обоснованной и т. п.) и «неправильной» политикой, пытаясь вооружить политику авторитетом научности (знания в противовес мнению, науки в противовес утопии и т. п.), дабы разрешить апории политического опыта. Иными словами, подлинная, аутентичная политика – та, которая детерминирована философией и наукой. История, однако, показывает, что такого рода политики в действительности не существует – она сводится к утопии либо мифу, тогда как реальная политика отождествляется с «техникой», «технологией» и объявляется неаутентичной. И когда такого рода рефлексия выдавалась за «политическую философию», она чаще всего стремилась редуцировать множественность к какому-либо из многообразных ликов превосходства, к абсолютизированному единству (в какой бы форме оно ни выражалось) и превращалась в теорию господства. Политика в этом случае утрачивает свои сущностные черты, превращаясь в регуляцию не столько собственно политических, сколько моральных (якобинцы), экономических (большевики) или религиозных отношений. Политический организм, полученный в результате

<sup>6</sup> Канустин Б.Г. Современность как предмет политической теории. М., 2000. С. 92.

этих действий, оказывается сродни фукианскому паноптикуму (ибо полная прозрачность отношений, которая требуется для реализации философских или научных принципов в политической практике, означает на практике лишь тотальное господство и контроль), и жизнеспособность его ограничена.

Что же касается философии, то она оказывается дискредитированной самим видом произведенного ею на свет детища, ибо самые благие и справедливые философские идеи на практике оборачиваются своей противоположностью (еще в конце XVIII века англичанин Эдмунд Берк предостерегал: никакие философские идеи никогда не бывают полностью воплощены в действительности; они проходят через толщу человеческих судеб, мнений, интересов подобно лучу света в стакане с водой – преломляясь и видоизменяясь), и ей приходится нести ответственность за то, чего она не совершала. Так было, например, с идеями Ж.-Ж.Руссо, воплощение которых узрели в якобинской диктатуре, и потом на протяжении всего XIX столетия политическая мысль мучительно боролась с руссоистскими понятиями «общая воля» и «суверенитет народа», усматривая именно в них воплощение якобинского террора. Аналогична история и с марксизмом и социализмом, которые оказались «повинными» в 70-летию большевизма и создании тоталитарного государств. И наши современные дискуссии 1980-х гг. о том, «по Марксу» или «не по Марксу» выстраивали мы свое политическое бытие, вполне сродни тем, что велись в начале XIX столетия относительно Руссо.

На мой взгляд, путь к решению проблемы сверхдетерминации политики философией можно усмотреть в новой проблематизации точки зрения практики, которая призвана выявить особенности взаимодействия философии именно с политическим моментом этой практики, ибо сфера политики нуждается в том типе знания, который глубоко укоренен в опыте. Иными словами, речь идет о формировании такого типа рациональности, который бы был отличен как от рациональности позитивной науки, так и от инструментальной технической рациональности.

Как представляется, существенную помощь в решении проблемы сверхдетерминации политики может оказать осмысление политико-философских следствий хайдеггеровской философии. Наверное, главным моментом хайдеггеровской фундаментальной онтологии, прокладывающим путь к новому истолкованию практической философии, было утверждение о том, что познание, вообще когнитивный опыт трансцендентального *ego* не является основополагающим способом отношения человека к миру, «познание есть бытийный способ бытия-в-мире»<sup>7</sup>. Скорее наоборот: познание вырастает из практического отношения к миру. И научные объективации представляют собой результат рассуждений, возникших вследствие соприкосновения нашей повседневной деятельности с вещами<sup>8</sup>. Но если это так, если сфера практического действия остается первичной и основополагающей, то это означает *невозможность рассматривать действие как простое применение теоретического знания к действительности*. И это положение фактически снимает вопрос о сверхде-

<sup>7</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 61.

<sup>8</sup> См., в частности, § 12 и 13 «Бытия и времени»: «...в познании присутствие достигает нового статуса бытия к всегда уже открытому в присутствии миру. Эта новая бытийная возможность способна оформиться в самостоятельную, стать задачей и в качестве науки взять на себя руководство бытием в мире. Но ни познание не *создает* впервые «*commensium*» субъекта с миром, ни такое «*commensium*» не возникает из воздействия мира на субъект. Познание есть фундированный в бытии-в-мире модус присутствия. Поэтому бытие-в-мире как основоустройство требует *предварительной* интерпретации» (Хайдеггер М. Бытие и время. С. 62).

терминации политики, искушение которым сопутствует философии едва ли не с момента ее возникновения и представляет собой серьезнейшее препятствие для развития политического знания, да и вообще политического.

Неслучаен поэтому и возврат Хайдеггера к аристотелевскому разделению сфер человеческой жизни на *theoria*, *poesis* и *praxis*, каждая из которых имеет соответственно свою специфическую форму знания *sophia*, *techne* и *phronesis*. Хайдеггер определяет экзистенциальную структуру *Dasein* скорее через характеристики *praxis*, но подчеркивая при этом его онтологические аспекты и изменяя соответственно иерархию «трех способностей»: фундаментальной модальностью бытия становится не столько *theoria*, которая была главной для Аристотеля, сколько именно *praxis*. Жизнь мглиста, утверждает Хайдеггер, она не открывается полностью для прояснения в самосознании. И именно в силу этого *Dasein* описано Хайдеггером не через саморефлексию, самососредоточенность Я, но через Заботу, то есть понятие, имеющее отношение к практической философии, поэтому столь велика роль, отводимая им той форме познания, которую Аристотель обозначал как *phronesis* (практическое знание, рассудительность).

Позднее Х.-Г.Гадамер, комментируя хайдеггеровские выводы относительно этого типа знания, напишет: «Сегодня ясно, что в этом нашел Хайдеггер и чем его так восхитила аристотелевская критика платоновской идеи блага и аристотелевское понятие практического знания: здесь был описан род знания, в случае которого уже нельзя говорить о возможности окончательной объективации в научном смысле, – это знание, укорененное в конкретной экзистенциальной ситуации»<sup>9</sup>. А в «Истине и методе» он назовет это знание «нравственной рассудительностью», подчеркивая, что она «удивительным образом охватывает и средство и цель, отличаясь в этом от знания технического», что это знание «само включает в себя нечто вроде опыта, больше того: это есть, пожалуй, основополагающая форма опыта по сравнению с которой всякий другой опыт является уже денатурацией, чтобы не сказать натурализацией»<sup>10</sup>.

На этот тип человеческого опыта обращала пристальное внимание и Ханна Арент, очень тонко осуществившая перевод хайдеггеровской экзистенциальной проблематики в плоскость политической философии, используя при этом герменевтический потенциал кантовской философии. В «Критики способности суждения» она прочитала модель непосредственной субъективности, которая, по ее мнению, и является моделью политики. Ведь, с ее точки зрения, политическая проблема заключается в том, что политическое действие должно быть свободным и иметь смысл, разделяемый всеми его участниками. Способность суждения, по ее мнению, «есть специфически политическая способность именно в том смысле, как ее понимал Кант, то есть способность видеть вещи не только со своей личной точки зрения, но и в перспективе всех присутствующих; более того, способность суждения есть одна из самых фундаментальных способностей человека как существа политического в той мере, в какой оно дает ему возможность ориентироваться в публичных делах, в общем мире»<sup>11</sup>. И эту способность Арент сравнивает с аристотелевской *phronesis*. Греки, говорит она, называли эту способность *phronesis* или прозорливость, и рассматривали ее как главную добродетель государственного мужа в противовес мудрости философа. *Phronesis* – это способность видеть вещи не только со своей личной точки зрения, но и в

<sup>9</sup> Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследование позднего творчества. Минск, 2007. С. 42.

<sup>10</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 381.

<sup>11</sup> Arendt H. La crise de la culture (trad. franç. Between Past and Future). P., 2009. P. 282.

перспективе мнения всех присутствующих, она дает человеку возможность ориентироваться в публичных делах, в общем мире<sup>12</sup>. Из двух моментов кантовской теории эстетического суждения – рефлектирующего и коммуникационного – Арндт делает акцент на последнем, называя его «расширенным» или «репрезентативным» мышлением. Это мышление, которое может быть принято всеми, но не в одиночной, «монологичной» рефлексии, которая следует за объективной уверенностью  $A = A$ , призванной а priori навязать всем силу своего авторитета, но в рефлексии «расширенной», диалогичной, суть которой состоит в том, чтобы встать на точку зрения другого. Иными словами, речь идет об особом методе, приобретающем значимость именно тогда, когда у нас нет объективных гарантий согласия, а ведь именно так зачастую и происходит в политике. И если в нашем сегодняшнем мире нет общего смысла, царит бес-смыслие, а универсальное, закон с его нормативной и организующей силой не заданы, мы должны сами произвести, продуцировать этот смысл и это универсальное в автономном развитии нашей рефлексии и воображения. В этом отношении политическое творчество родственно творению произведения искусства – это творение *ex nihilo*, так как в начале его нет ничего, кроме грубой материи (например, холста или камня).

Этот теоретический шаг, устанавливающий особую значимость практической, собственно человеческой стороны жизни над когнитивными техниками, способствовал не только прояснению отношений между философией и политикой, но и более внятному очерчиванию позиций каждой из них. В частности, он позволил сделать вывод о том, что политика не исчерпывается одними способами разрешения конфликтов и манипуляциями общественным мнением. Примером такого разведения практико-политических и технико-экономических проблем служит, например, осознание того факта, что освобождение от голода и нищеты не совпадает с освобождением от рабского положения и угнетения. Или другой пример: осмысление демократии как нового способа институционализации социального, несводимого к режиму его эмпирического функционирования. Не ставится под сомнение и фундаментальный опыт Модерна, опыт парадоксальный и проблематичный именно в силу того, что он лишен основания, ему присущи хрупкость и непрочность, колебания между его функциональным использованием (полюс административной жизни) и рисками неустойчивости. Поскольку современная демократия есть способ политического бытия в его непрочности, то она сопротивляется любым попыткам ее определения и инсталляции, в том числе и с помощью философских средств. Какие же ресурсы демократических институтов позволяют противостоять современной эрозии политического? Совершенно очевидно, что эмпирические аргументы о демократии как наименьшем зле здесь недостаточны, как недостаточно и апологии демократии во имя консенсуса.

Политика представляет собой, следовательно, такой род деятельности, который невозможно понять и осмыслить, исходя из некоего абсолюта, с которым мы соизмеряем наши реальные – конечные, находящиеся в рамках определенной «ситуации» – поступки. Именно поэтому здесь работа классических рациональных схем весьма ограничена<sup>13</sup>. Заклучая «Левиафан»,

<sup>12</sup> *Arendt H.* La crise de la culture (trad. franç. Between Past and Future). P. 282.

<sup>13</sup> Политические конфликты, отмечает в этой связи Б.Г.Капустин, «не допускают чисто «рационального» их разрешения посредством убеждения одной силой аргументов и добровольного принятия открывающейся таким образом «истины» всеми сторонами конфликта при полном их равенстве. В этом состоит различие <...> между «научными проблемами» и «политическими». Если бы политические проблемы были сводимы к «научным», то политика стала бы (пусть в конечном счете) не нужна» (*Капустин Б.Г.* Критика политической философии. М., 2010. С. 9–11).

Гоббс писал, что «истины, не сталкивающиеся с человеческой выгодой и человеческими удовольствиями, приветствуются всеми людьми»<sup>14</sup>. Политика же, главными моментами которой выступают власть и насилие, имеет дело с «истинами» как раз иного рода – они затрагивают слишком много струн человеческой души, поэтому со стороны философии здесь очень велика опасность «тотализации», стремление к искусственному примирению всего многообразия противоречащих друг другу позиций, интересов, мнений в некоем аморфном консенсусе.

Это – сложная теоретическая ситуация, заставляющая мыслящего политическое мыслить рационально такие политические вещи, как насилие и зло, не укладывающиеся в классические рациональные схемы. Здесь либо политическое понимается в плане специфической рациональности (Хабермас) и, следовательно, особого типа коммуникации (Апель); либо на первый план выходит осмысление зла и порождаемого им господства (Адорно). В первом случае различные теории коммуникативной рациональности отделяют вопрос о политическом от вопроса о политическом зле, и в этом случае политический актор превращается в рационального агента коммуникационных отношений между индивидами, переживающими конфликт специфических рациональных теорий. Во втором случае подчеркивается, что политическое потерпело поражение, свидетельство чему – все политические катастрофы и катаклизмы XX века, именно в силу того «зла», появление которого оно провоцирует. Это фактическое отрицание политического так или иначе связано с осуждением мира Модерна, склонного к легитимации через представление о политическом действии как простой технике коммуникации. Это болезненное противоречие (проявляющееся, в частности, в противоборстве теорий, делающих акцент на публичном пространстве, и размышлениями, артикулирующими политическое сообщество и динамику государства) не только углубляет разрыв между «древними» и «современными», но оборачивается против самой философии, поскольку каждая из сторон парадокса способна породить новые коллизии и противоречия.

В этом отношении весьма показательна позиция Поля Рикёра, который в русле своей герменевтики стремится заставить вновь «заговорить» практический разум, не прибегая для этого к попыткам примиряющего синтеза. Его размышления о политике и политическом не синтез, но своеобразный *хиазм*, понуждающий сначала развести полюса противоречия и осмыслить каждый из них в его полной автономии и противостоянии другому полюсу, а затем «перекрестить», совместить, наложить друг на друга изначально противоположные моменты, но таким образом, что при этом каждый из них не утрачивал собственной автономии и значимости. Критикуя и опровергая или принимая и развивая, он в то же время заставляет философию и политику вести непрерывный диалог друг с другом, с другими формами знания и другими методами постижения реальности с тем, чтобы «повысить статус *лишенной жизни дилеммы до живого парадокса*»<sup>15</sup>. Рикёр не пытается «разрешить» или «снять» это противоречие – оно неустранимо, оно образует тот самый «живой парадокс», составляющий саму суть политического: специфическая рациональность, специфическое зло.

Итак, возвращаемся к вопросу, заданному нами в самом начале: нужна ли политике философия? В самом общем плане можно было бы ответить так. Коль скоро мы представляем политику как соперничество в публичном про-

<sup>14</sup> Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 545.

<sup>15</sup> Рикёр П. История и истина. СПб., 2002. С. 61.

странстве ценностных установок и систем реального символического насилия, как борьбу различных социальных групп за право быть легитимными, как конфликт, неразрешимый неполитическим (то есть без насилия) путем; коль скоро мы полагаем, что политическое рассуждение – это «рассуждение, которое ведется с точки зрения общества, конституированного таким образом, что оно непрерывно должно противостоять трудному выбору»<sup>16</sup>; и если при этом мы отказываемся от идеи сверхдетерминации политики философией, идеи гегемонистского «трансцендентального консенсуса», заменяя его интересубъективным пространством представлений, позиций, мнений, то мы обязаны признать здесь роль философии в ее практическом измерении. Более того, перечисленные факторы делают эту связь необходимой как для политики, так и для философии. И политика, и философия имеют общий корень: они возникают в становящемся публичном пространстве – пространстве, где артикулируются и связываются различные представления, ценностные установки, мнения. Не без влияния политики в философию входит новое понятие интересубъективности, проблема восприятия Другого, идея диалогизма, приходящие на смену классическому «монологическому» (Бахтин) стилю мышления и понимания. «С точки зрения философии – старого мышления, – писал Франц Розенцвейг еще в начале прошлого столетия, – мыслить – это значит мыслить “вообще”, ни для кого, то есть ни к кому не обращаясь (“ни для кого”, читатель, если угодно, может заменить на “всех” или пресловутое “Всеобщее”). С точки зрения Нового мышления, я мыслю, следовательно, я говорю; говорить – это значит говорить с кем-то другим, а мыслить для кого-то другого, причем этот Другой – всегда совершенно определенный Другой, который, в отличие от немого Всеобщего, не только зритель, но и живой участник, способный ответить на равных (...). Различие между старым и Новым, между логическим и грамматическим мышлением заключается не в том, что первое является молчащим, а второе – звучащим; действительное различие состоит в том, что Новое мышление возникает из потребности в другом, или, что то же самое, *в принятии времени всерьез*»<sup>17</sup>. Политика всегда ставила перед философией «тяжелые вопросы», «вопросы-границы», как говорил Филипп Лаку-Лабарт: на каком условии политическое может повлечь за собой философское? До какой степени политическое сильнее философского? И в какой степени политическое не является тем, в чем не прекращает не завершаться философское, со всеми вытекающими последствиями, а именно последствиями господства, которому не видно конца?<sup>18</sup>

Разумеется, у философа (даже у философа, мыслящего и рассуждающего о политических вещах) и у политика, у «стратега» и «интеллектуала» совершенно разная «оптика», сквозь которую они смотрят на мир политического, в силу чего многое видится им совершенно по-иному. И дело даже не в том, что политик несет на себе (по крайней мере, должен был бы нести в идеале) груз ответственности за принимаемые решения, за сделанный выбор. Однако при всем различии позиций философа и политика следует иметь в виду, что философ, мыслящий политическое или даже просто высказывающий философски артикулированное мнение в отношении текущей политики, никогда не занимает позиции «внешнего наблюдателя» – «как если бы меня не бы-

<sup>16</sup> Декомб В. Философия грозных времен // Декомб В. Современная французская философия. М., 2000. С. 213.

<sup>17</sup> Розенцвейг Ф. Новое мышление: несколько дополнительных замечаний к «звезде спасения» // Философия культуры / Под ред. С.Я.Левит. М., 1998. С. 19.

<sup>18</sup> Лаку-Лабарт Ф. Трансценденция кончается в политике // Социо-логос постмодернизма. СПб' 97. М., 1996. С. 172, 175.

ло». Ведь он – не только мыслитель, но и человек, активно переживающий череду событий своей эпохи (и именно поэтому каждая эпоха дает свой ответ на «трудные» политические проблемы), он – гражданин, не свободный отказаться от своих взглядов и убеждений и всегда подходящий к любому теоретическому вопросу с позиций «предрассудков» своей эпохи. В своих размышлениях он исходит из своей конечности и временности, из движения смысловых возможностей своего времени, «ограниченных хронотопических ситуаций»<sup>19</sup>, изнутри всякий раз определенных, предзаданных возможностей движения и решения философских проблем. Позиция философа здесь не субъективна – она исторична, и эта историчность позволяет каждый раз актуализировать извечные философские вопросы, открывая в них новые грани, новые смысловые возможности. Повторить вопрос Платона, говорил Хайдеггер, не значит вернуться к ответам греков.

Итак, современное мышление о вещах политических предъявляет особые требования к идентичности философа, мыслящего политическое. Мышление о политическом превращается в особый способ бытия-мышления. Это отличная от классического идеала научности погруженность в исследуемый предмет, при которой сам исследователь приступает к решению своих задач, будучи «ангажирован», погружен в контекст собственной историчности с ее горизонтом и проблемной констелляцией. Рассуждая о положении политического мыслителя в современном мире, о его отношении к миру политического и к собственному труду, известный французский политический философ Клод Лефор говорил: «Чтобы сделать моих читателей чувствительными к динамике демократии, к опыту конечной недетерминированности оснований социального порядка, опыт бесконечной дискутируемости вопросов права, мне потребовалось не просто поколебать их убеждения, но их глубинное отношение к знанию, попытаться пробудить в них смысл вопрошания, которое подвело бы их к отказу от идеи “хорошего общества” и одновременно от иллюзии, что то, что кажется реальным здесь и сейчас, совпадает с рациональным. Как можно обозначить этот путь – как философский или как политический? Я бы не смог ответить. Наверняка знаю лишь то, что эта задача, смысл которой постепенно вызревал во мне, вынудила меня к способу письма..., который совпадает с моим способом бытия и который обычно не ставят в вину философии»<sup>20</sup>. В этом проекте речь идет о способе жизни и одновременно о постоянном вопрошании о самих предпосылках мнения и знания, и этот способ бытия обращен исключительно к «делам человеческим».

<sup>19</sup> Махлин В.Л. Второе сознание. Подступы к гуманитарной эпистемологии. М., 2009. С. 166.

<sup>20</sup> Lefort C. Philosophie? // Ecrire: à l'épreuve du politique. P., 1992. P. 340.

## КАК ИДЕИ ПРЕВРАЩАЮТСЯ В ИДЕОЛОГИИ: РОССИЙСКИЙ КОНТЕКСТ

Уважаемые коллеги! Учитывая общую тему нашего семинара «Философия в публичном пространстве», был велик соблазн назвать доклад «Как философии превращаются в идеологии?» Я, однако, не пошел по этому пути, посчитав, что понятие «философия» (предполагающее высокую степень системности) в данном контексте будет избыточной генерализацией и не даст раскрыть суть процесса. В свое время на меня большое впечатление произвела созданная в эмиграции концепция культуры нашего соотечественника Владимира Васильевича Вейдле, в основе которой лежит противопоставление им «мировоззрения», которое всегда вырабатывается творческим личностным усилием, – и «идеологии», всегда тяготеющей к массовидности и партийному упрощению. Приведу цитату из работы Вейдле «Только в Россию можно верить», написанную в 1974 году. «Мировоззрение, – пишет Вейдле, – нестрогое единство, мыслительная протоплазма личности... Идеология – система идей, более или менее умело, но всегда нарочито и для известной цели спаянных друг с другом; система мыслей, которых никто более не мыслит. Их принимают к сведению и тем самым к руководству; мыслить их, это значило бы подвергнуть их опасности изменения. К личности идеология никакого внутреннего отношения не имеет, она даже и навязывается ей не как личности, а как составной части коллектива или массы, как одной из песчинок, образующих кучу песка»<sup>1</sup>.

Мне кажется, что выражение «мыслительная протоплазма личности» – это, хотя и метафора, но в данном случае оно лучше, чем понятие «философия» (которая, конечно, «более строгое единство») отражает тот объект, который затем подвергается идеологизации. Я предпочел в первом приближении максимально нейтральное слово «идеи» – идеи, как некие «кванты» любого мыслительного процесса. Думаю, примерно с тем же успехом можно было взять просто слово «мысли», а вместо идеологий подставить, к примеру, слово «доктрины». Тема тогда звучала бы так: «Как мысли превращаются в доктрины?» – суть проблемы от этого не меняется. Главное, что меня интересует, – это соотношение этих двух смыслов, мутация первого во второе: идей – в идеологии; или: мыслей – в доктрины. Поэтому, вслед за Вейдле, ограничусь пока таким осторожным определением: *идеи промышляются – идеологии постулируются*.

В любом случае, заявляя свою тему, я отдаю себе отчет в том, что вхожу в одну из самых сложных и дискуссионных тем философского знания. Здесь крайне важны исследовательские самоограничения и предельная неторопливость, ибо чрезмерные амбиции чреваты запредельным риском. Не раз в истории мысли бывало так, что попытка азартного «разминирования» проблематики «мутации идей в идеологии» вела, напротив, к быстрому «самоподрыву». Есть такая хорошая русская поговорка: «Пошел за шерстью, а вернулся стриженным...»

Яркий пример тому – хорошо известная «Немецкая идеология» Маркса и Энгельса. Попытка двух авторов развенчать идеологические амбиции Бруно Бауэра или Макса Штирнера и создать чисто научное, практическое знание

<sup>1</sup> Вейдле В. Только в Россию можно верить // Вестн. РСХД. 1974. № 114. С. 247.

привела к тому, что работа Маркса и Энгельса *сама* стала в еще большей степени идеологическим текстом, чем достаточно скромные опыты Бауэра или Штирнера. Ну а потомки, как известно, довершили дело: найденная и опубликованная только в 1930-е гг. рукопись «Немецкой идеологии», во многом черновая и неоконченная, о которой сами авторы скромно писали: «*Наша цель была – уяснить дело самим себе*», превратилась из кабинетного аналитического опыта (местами остроумного и полезного) в одну из главных идеологических дубин «всепобеждающего учения».

Собственно, на интуитивном уровне мы все хорошо понимаем, *что* значит «превращение идей в идеологии». Россия весь XX век пребывала в этих «перегревах». Мы знаем, как мутировала в России левая коммунистическая идея: сначала идеологически «надулась», а потом лопнула. Нечто подобное, может быть, менее трагическое, но зато куда более фарсовое, случилось на наших глазах с либеральной идеей. И я сегодня намерен показать, что и тот, и другой процессы, при всей разнице идейной начинки, произошли примерно по одному и тому же сценарию.

Впрочем, сейчас стало модным приводить эту аналогию и ей ограничиваться – аналогию между процессами деградации в России коммунистической идеи и идеи либеральной. И на то, и на другое зачастую печально сетуют примерно одни и те же западнически настроенные головы: мол, взяли на Западе хорошую идею, но «русская почва», как обычно, всё опошшила...

Я, однако, не готов сегодня останавливаться в этом месте – это станция заведомо промежуточная. Хочу напомнить, что в русском контексте *хронологически первой* была проведена философская работа по анализу вырождения не какой-либо западнической, а самой что ни на есть самобытной идеи – а именно идеи *славянофильской*, и сделано это было еще в конце позапрошлого века.

Есть замечательная статья В.С.Соловьева «Славянофильство и его вырождение», впервые опубликованная в «Вестнике Европы» М.М.Стасюлевича в 1889 году, первоначально в составе работы «Очерки по истории русского сознания», а затем вошедшая во второй выпуск сборника «Национальный вопрос в России». Я впервые внимательно прочел эту работу в двухтомнике Соловьева, выпущенного во всем нам известном многотомном приложении к журналу «Вопросы философии» в 1989 г., и уже тогда обратил внимание (остались конспекты) на прекрасные комментарии к этой статье очень уважаемых мною авторов – Николая Всеволодовича Котрелева и Евгения Борисовича Рашковского, которые оценили «своеобразие» самого соловьевского метода (их слова) «*исторической морфологии национализма*», когда Соловьев проследживает деградацию националистического сознания от форм возвышенного идеализма – и «до низменной ксенофобии». Котрелев и Рашковский отметили: «Превознесение эмпирического и бессознательного, ставка на стереотипы обыденного массового мышления, отрицание идеальных ценностей и векторов культуры – всё это, по убеждению Вл.Соловьева, ведет не только к идейной апологии, но и прямой практике насилия и палачества». Поэтому, по их мнению, работа Соловьева «имеет прямое отношение не только к истории национализма в России, но и к истории европейских тоталитаристских движений XIX–XX веков»<sup>2</sup>. Когда я думал над сегодняшним докладом и заново перечитал весь этот соловьевский контекст, я понял, что эти слова, написанные в 1989 году, не были преувеличением времен «горбачевской пере-

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Славянофильство и его вырождение // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1: Философская публицистика. М., 1989. С. 677.

стройки». Беда как раз в другом: мы в свое время недооценили и до сих пор недооцениваем значение этого виртуозного анализа процесса «вырождения славянофильства» Владимиром Соловьевым.

Постараюсь предельно кратко воспроизвести соловьевскую логику. Он исходит из того, что история славянофильства есть «постепенное обличение той внутренней двойственности непримиренных и непримиримых мотивов, которая с самого начала легла в основу этого искусственного движения»<sup>3</sup>. Это очень важный момент: по Соловьеву, вырождение – это не искажение до неузнаваемости, а, напротив, упрощение за счет полного оголения ядра идеи.

Ранние славянофилы, констатирует Соловьев, боролись одновременно с двумя вещами. Во-первых, «против западноевропейских начал» (включая Петровскую реформу) – «во имя древней, московской Руси». А во-вторых, «столь же существенный интерес имела для них прогрессивно-либеральная борьба против действительных зол современной им России»<sup>4</sup>. Именно этому «русскому злу», а именно «злу всеобщего бесправия» славянофилы, согласно Соловьеву, «противопоставляли принцип человеческих прав, безусловного нравственного значения самостоятельной личности – принцип христианский и общечеловеческий по существу, а по историческому развитию преимущественно западный европейский и ни с какими особыми “русскими началами” не связанный». Получается, по Соловьеву, что ранние славянофилы (он использует в их отношении термин «археологические либералы») «могли бороться против нашей общественной неправды *единственно только в качестве европейцев*, ибо только в общей сокровищнице европейских идей могли они найти мотивы и оправдание для этой борьбы»<sup>5</sup>. Соловьев отмечает: «Внутреннее противоречие между требованиями истинного патриотизма, желающего, чтобы Россия была как можно лучше, и фальшивыми притязаниями национализма, утверждающего, что она и так всех лучше, – это противоречие погубило славянофильство как учение»<sup>6</sup>.

Итак, налицо первое противоречие славянофильства: между гражданско-правовым универсализмом, с одной стороны, и апологией «русской исключительности», с другой.

То же противоречие Соловьев констатирует в области национально-религиозных представлений славянофилов и приходит к очень жесткому выводу: «Я нисколько не сомневаюсь в искренней личной религиозности того или другого поборника “русских начал”; для меня ясно только, что в *системе* славянофильских воззрений нет законного места для религии *как таковой* и что если она туда попала, то лишь по недоразумению и, так сказать, с чужим паспортом»<sup>7</sup>. Поэтому здесь «приходится говорить не о православии, а о *православничаньи*», ибо «та доктрина, которая сама себя определила как *русское направление* и выступила во имя *русских начал*, тем самым признала, что для нее всего важнее, дороже и существеннее национальный элемент, а все остальное, между прочим и религия, может иметь только подчиненный и условный интерес. Для славянофильства православие есть атрибут русской народности; оно есть истинная религия, в конце концов, лишь потому, что его исповедует русский народ»<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Соловьев В.С. Славянофильство и его вырождение. С. 433.

<sup>4</sup> Там же. С. 434.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. С. 444.

<sup>7</sup> Там же. С. 436–437.

<sup>8</sup> Там же. С. 437.

Отсюда и известная оценка Соловьевым творчества Алексея Хомякова: «Проповедь Хомякова роковым образом была осуждена на бесплодие, потому что при первой попытке дать ей дальнейшее развитие непременно должно бы было обнаружиться в ней противоречие между широкою всеобъемлющею формулою церкви и узким местным традиционализмом, – между вселенским идеалом христианства и языческою тенденцией к особнячеству»<sup>9</sup>.

Двойственной, согласно Соловьеву, была и социальная концепция ранних славянофилов. Соловьев подробно разбирает здесь «Записку о внутреннем состоянии России» Константина Аксакова, представленную императору Александру II. Там Аксаков, как известно, писал: «Русский народ есть народ негосударственный, то есть не стремящийся к государственной власти, не желающий для себя политических прав, не имеющий в себе даже зародыша народного властолюбия. Русский народ, не имеющий в себе политического элемента, отделил государство от себя и государствовать не хочет. Не желая государствовать, народ предоставляет правительству неограниченную власть государственную. Взамен того русский народ предоставляет себе нравственную свободу, свободу жизни и духа»<sup>10</sup>.

Именно этой «Запиской» Константина Аксакова, по словам Соловьева, «завершается развитие славянофильской мысли и начинается проверка этой мысли на деле». А «на деле» получилось следующее: «Вместо объективно достоверных общечеловеческих начал правды славянофилы в основание своей доктрины поставили предполагаемый идеал русского народа» и явно недооценили перспективы того, что «плевелы, посеянные ими же вместе с добрым зерном, гораздо сильнее этого последнего на русской почве и грозят совсем заполнить все поле нашего общественного сознания и жизни»<sup>11</sup>.

В результате всех этих противоречий славянофильство, согласно Соловьеву, в своем развитии было как бы приурочено к «вырождению». Ведь если социальную концепцию славянофилов («государству власть – народу мнение») перевести на язык практики, то получается печальный парадокс: «...Против этой огромной реальной мощи (государства), вполне и безусловно признавая ее права, узаконяя их навеки, выступает кружок литераторов с неким идеальным противовесом в виде заявления о свободе духа и прошения о свободе мнения»<sup>12</sup>. И далее: «Разъяснить это недоразумение, утвердить славянофильскую доктрину на ее настоящей реальной почве и в ее прямых логических последствиях – вот дело, которое с блестящим успехом выполнил покойный Катков...»<sup>13</sup>. Катков, согласно Соловьеву, «имел мужество освободить религию народности от всяких идеальных прикрас и объявить русский народ предметом веры и поклонения не во имя его проблематических добродетелей, а во имя его действительной силы»<sup>14</sup>. А поскольку вместилищем этой народной силы, по мнению Каткова, было государство, то он, по выражению Соловьева (прошу прощения у наших востоковедов) «с подлинно мусульманским фанатизмом... уверовал в русское государство, как в абсолютное воплощение нашей народной силы»<sup>15</sup>. Есть знаменитое выражение Соловьева: «Катков – это Немезида старого славянофильства» (Немезида, как известно, – это богиня мести, богиня конечной расплаты за сотворенные грехи).

<sup>9</sup> Соловьев В.С. Славянофильство и его вырождение. С. 443.

<sup>10</sup> Там же. С. 451.

<sup>11</sup> Там же. С. 465.

<sup>12</sup> Там же. С. 466.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же. С. 468.

<sup>15</sup> Там же.

И вот вывод Соловьева о судьбе славянофильства: «Прикрасы “вселенской правды” отпали, и осталось лишь утверждение национальной силы и исключительного национального интереса. Как настоящий фон славянофильства выступил катковский ислам...»<sup>16</sup>.

Соловьев здесь с горькой иронией цитирует Пушкина:

*Но краски чуждые с годами  
Спадают ветхой чешуей...*

Горечь иронии, разумеется, в том, что в знаменитом стихотворении «Возрождение» («Художник-варвар кистью сонной...» и т. д.) у Пушкина под «ветхой чешуей» варварства в итоге обнаруживается первозданная Гениальность. В случае со славянофильством Соловьев констатирует обратное: красивые краски «цивилизации» отшелушиваются и под ними проступает «Варварство»; на месте пушкинского Возрождения – обнаруживается катковское вырождение.

Необходимо добавить, что на Каткове «вырождение славянофильства» у Соловьева не оканчивается. Все-таки Катков, по его мнению, не посмел сделать решающий логический вывод о том, что «обожествление народа и государства, как фактической силы, заключает в себе логически отрицание всяких объективных начал правды и добра». Соловьев объясняет: «Он (Катков. – А.К.) был для этого слишком образованным человеком, слишком европейцем. Самое его преклонение перед стихийною силою народа имело отчасти... философскую подкладку, будучи связано с идеями Шеллинговой “позитивной философии”. Быть может, помешало и личное религиозное чувство»<sup>17</sup>.

И вот, по сути, финальный вывод Соловьева, очень важный в контексте сегодняшнего разговора: «Но история сознания имеет свои законы, в силу которых всякое идейное содержание, истинное или ложное, исчерпывается до конца, чтобы в последних своих заключениях найти свое торжество или свое обличение. Крайние последствия из воззрения Каткова выведены ныне его единомышленниками. В них он нашел свою Немезиду, как сам он был – Немезидою славянофильства»<sup>18</sup>. Таким образом, беспощадный анализ Владимира Соловьева последовательно ведет нас от славянофильства – к «черной сотне».

...Оставлю славянофильство и анализ его вырождения в правый национализм и перейду теперь к исследованию в русской мысли другого важнейшего процесса – процесса вырождения в России левой идеи и формирования леворадикальной идеологии. Наиболее интересный анализ в этом направлении принадлежит перу Н.А.Бердяева.

Обычно, когда говорят о концепции Бердяева, предпочитают сразу переходить к его знаменитой статье из «Вех» о противоположности «философской истины» и «интеллигентской правды». Эта действительно выдающаяся работа, как известно, появилась весной 1909 года, а между тем Бердяев уже как минимум полтора-два года до этого активно издавал статьи на схожие темы в умеренно-либеральной прессе. Выделяется, например, его работа «Из психологии русской интеллигенции», опубликованная в конце октября 1907 года в мирнообновленческом «Московском еженедельнике», редактируемом князем Е.Н.Трубецким.

Уже в этой статье Бердяев обращает внимание на появление в России массового типа интеллигенции, который он называет «интеллигентским мещанством». Это – наемные земские служащие, статистики, врачи, учителя

<sup>16</sup> Соловьев В.С. Славянофильство и его вырождение. С. 470.

<sup>17</sup> Там же. С. 469.

<sup>18</sup> Там же.

и пр. Именно они, по мнению Бердяева, и создают опасный «левый крен» в массовом сознании, подпитывают идеологическое «*направленство*». (Бердяев использует здесь прижившееся тогда в русской публицистике слово «*направленство*», введенное старым писателем П.Д.Боборыкиным, который, кстати, первым начал активно использовать и понятие «интеллигенции». Боборыкинское «направленство», думаю, это есть ранний синоним искомой нами сегодня «идеологии».)

Что представляет из себя «интеллигентское мещанство»? В нем, по мнению Бердяева, нашли «свое обратное, вывернутое отражение... все грехи нашего исторического прошлого». Бердяев пишет: «В массе это люди полуобразованные, обиженные на мироздание, но всегда приписывающие себе прерогативы спасителей отечества... Люди эти понемногу читают, понемногу пишут, понемногу думают, но всегда по шаблону, всегда тем же жаргоном и теми же заученными словами говорят о плане спасения России»<sup>19</sup>.

Главные пороки «интеллигентского мещанства», склонного к «направленству», по мнению Бердяева, – его «безрелигиозность» и «беспочвенность» (тема, развитая потом в «Вехах»). Бердяев пишет: «Интеллигенция эта оторвана от народа в органическом смысле этого слова, но идолопоклонствует перед народом в сословно-классовом смысле: чужие *интересы*, пролетарские или крестьянские, стали для нее *идеалом*. Все эти разногласия революционных фракций, социал-демократов и социалистов-революционеров, большевиков и меньшевиков и т. п. – чисто интеллигентские разногласия, ... отщепенские препирательства (*и, внимание!* – А.К.), мещанские идеологии»<sup>20</sup>. (Наконец-то у Бердяева прозвучало это слово!)

Вот в этот-то субстрат полуобразованного, но политически разгоряченного «интеллигентского мещанства» и был *вброшен* (среди прочих учений) пришедший с Запада марксизм, и претерпел там удивительные метаморфозы. Бердяев пишет: «Реалистический марксизм был пережит русской интеллигенцией как головной процесс, и в голове “третьего элемента” (для Бердяева – синоним “интеллигентского мещанства”. – А.К.) начала уже разлагаться буржуазия, когда в действительности она начала только развиваться»<sup>21</sup>. Омассовляясь и упрощаясь, подмечает Бердяев, изменяется и сам «левый язык» (*дискурс*, как мы бы сейчас сказали): «Направленский жаргон, быстро усваиваемый студентами и курсистками, принимается за общечеловеческий язык, в то время как в жаргоне этом исчезают все великие проблемы»<sup>22</sup>. Вот оно – то явление, о котором говорил процитированный мной в самом начале доклада Владимир Вейдле: «*Идеология – это система мыслей, которых никто более не мыслит; мыслить их, значило бы подвергнуть их опасности изменения*».

Итак, в работе о «психологии русской интеллигенции», за полтора года до выхода «Вех», Бердяев уже пишет: «Горе русской революции, что в ней господствует (этот) “третий элемент”, своего рода обратная бюрократия, слой не органический, не связанный с основами народного духа... Слишком преобладают в революции злоба к старой жизни над любовью к новой жизни, разрушение над созиданием, жажда возмездия над жаждой творчества, чисто отрицательные идеи над положительными»<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. СПб., 1910. С. 67–68.

<sup>20</sup> Там же. С. 69.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Там же. С. 71.

<sup>23</sup> Там же. С. 72.

На что уповает Бердяев в 1907 году? «Необходимо разорвать эту цепь, выйти из порочного круга революционности и реакционности, необходимо новое крещение и для красной, и для черной сотни. Жажда абсолютной правды у лучшей части интеллигенции может утолиться призрачно – бесовщиной, реально – религией. И я верю: избранная часть интеллигенции, познав ужас путей человеческого самоутверждения, истоскуется и перейдет к сверх-исторической форме христианства... Появится, раньше или позже, новое рыцарство, возродятся в нем традиции старого аристократического благородства, превратится в нем мятеж избранных в высшую покорность Богу, во имя Которого начнется крестовый поход против зла. России нужны рыцарские ордена, нужны личности рыцарского закала»<sup>24</sup>. Фактически Бердяев ставит дилемму, которую он затем будет неоднократно варьировать: «подлинная христианская религиозность или бесовщина?», то есть фактически так: Христос или идеология?

Как известно, в сборнике «Вехи», задуманном Михаилом Гершензоном и выпущенном весной 1909 году, Бердяеву была отведена особая роль – роль автора первой и, на мой взгляд, решающей статьи. Она – напомним – называлась «Философская истина и интеллигентская правда».

«Интеллигентская правда», о которой говорит Бердяев и специально это оговаривает, это «правда» опять-таки не интеллигенции «в общенациональном, общеисторическом смысле», а «правда» интеллигенции особого рода – кружковой политизированной интеллигенции, которую в «Вехах» Бердяев называет «интеллигентщиной». Согласно Бердяеву, «интеллигентщина» – это своеобразный мир, живущий замкнутой жизнью под двойным давлением: «давлением казенщины внешней – реакционной власти, и казенщины внутренней инертности мысли и консервативности чувств»<sup>25</sup>. Подлинные творческие мыслители, породители философских идей и смыслов – это по Бердяеву, конечно, тоже интеллигенция, более того, – это подлинная интеллигенция и есть, и она абсолютно чужда интеллигентщины. (Не могу не добавить здесь следующее. Вехи у нас часто называют книгой против интеллигенции. Так пишут люди либо темные, либо предельно лукавые. Вехи – книга, направленная против болезней интеллигенции, против ее впадения в интеллигентщину. Думаю, что те, кто говорит о Вехах как об антиинтеллигентской книге, могут быть отнесены – в нашей терминологии – не к «мыслителям», пусть даже скромным, а к «идеологам», идеологам периодически вспыхивающих в России антиинтеллигентских погромов.)

Отношение «интеллигентщины» к философским идеям, по Бердяеву, двояко: ее душевная косность соединяется со склонностью к идейным новинкам, чаще всего европейским, которые, конечно же, никогда не усваиваются глубоко. Как результат, философские новинки попадают в очень малообразованный и к тому же еще и придавленный деспотизмом душевный контекст. Что получается в итоге? В итоге высокая философия подчиняется «утилитарно-общественным целям»; во времена Бердяева – это господствующие в среде интеллигентщины «народолюбие» и «пролетаролюбие».

Такой народнический душевный настрой неизбежно порождает то, что философские идеи в России подвергаются в среде интеллигентщины своеобразной селекции. Поскольку, согласно Бердяеву, «интересы распределения и уравнения» в сознании интеллигентщины всегда доминируют над «инте-

<sup>24</sup> Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. С. 78.

<sup>25</sup> Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Сб. ст. о рус. интеллигенции. М., 1990. С. 7.

ресами производства и творчества», интеллигентщина «всегда охотно принимала идеологию (Бердяев в «Вехах» уже активно употребляет это слово. – А.К.), в которой центральное место отводилось проблеме распределения и равенства...; к идеологии же, которая в центр ставит творчество и ценности, она относилась подозрительно, с заранее составленным волевым решением отвергнуть и изблечить». (Отмечу здесь принципиально новый момент: Бердяев в «Вехах» проводит типологизацию идеологий, отмечая, что помимо примитивной идеологии «распределения и равенства», возможна (пока только теоретически) «идеология, которая в центр ставит творчество и ценности» – я еще вернусь к этой теме).

Диагноз, поставленный Бердяевым русской интеллигентщине более века назад, абсолютно актуален и сегодня. Вот послушайте такие его слова: «До сих пор еще наша... (интеллигентщина) не может признать самостоятельного значения науки, философии..., до сих пор еще подчиняет их интересам политики, направлений и кружков...». Я думаю, что многие из нас попадали в такую ситуацию: начинаешь говорить серьезные вещи, а тебе явно или неявно задают вопрос: а ты зачем это говоришь, на чью мельницу, так сказать, воду льешь?

Наряду к пренебрежению к творческой мысли «интеллигентщина» (по Бердяеву) выделяет *своих* «мыслителей», называет их «настоящими философами». В 1860-е такими были Чернышевский и Писарев, в 1870-е Михайловский и Лавров, в 1890-е – Плеханов – то есть тех мыслителей, которых оказалось легко упростить и превратить в идеологических «вождей»...

Бердяев в своих работах и впоследствии неоднократно откровенно потешался над ситуацией в русской кружковщине начала XX века, когда довольно безобидные Авенариус и Мах «провозглашены были философскими спасителями пролетариата», и на этой базе «Богданов и Луначарский сделались “философами” социал-демократической интеллигенции»<sup>26</sup>.

Итак, общий вывод Бердяева о той интеллектуальной ловушке, в которую попадает русская кружковая интеллигентщина, следующий: «Философия – есть школа любви к истине... Интеллигенция не могла бескорыстно отнестись к философии, потому что корыстно относилась к самой истине, требовала от истины, чтобы она стала орудием общественного переворота, народного благополучия, людского счастья. Она шла на соблазн Великого инквизитора, который требовал отказа от истины во имя счастья людей»<sup>27</sup>.

Небольшая реминисценция. Помните нашу дискуссию на первом семинаре после доклада В.М.Межуева, который дал такое определение: «Философия – это любовь к свободе». Ему кто-то возразил: но, позвольте, ведь чисто филологическое определение философии – это «любовь к мудрости». Вадим Михайлович тогда, фактически процитировав Бердяева, уточнил: «Философия – это любовь к свободному поиску истины». Действительно, ведь поиск истины может быть только свободным. Для Бердяева есть «философия» как «школа любви к истине» и есть «идеология» как канонизированная «интеллигентская правда».

Ну и хочу предложить вашему вниманию третью фигуру из истории русской мысли. Крупнейшим русским аналитиком проблемы трансформации «идей» в «идеологии» в XX веке, на мой взгляд, является Ф.А.Степун – профессиональный философ-неокантинец, окончивший Гейдельбергский университет, где он учился у Вильгельма Виндельбанда. Посоветовал ему ехать

<sup>26</sup> Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда. С. 10.

<sup>27</sup> Там же. С. 12.

в Германию Б.П.Вышеславцев (философ-правовед, тогда доцент Московского университета, сам прошедший этот путь), убедивший молодого Степуна в том, что «без философии жизнь не осилить». Приехавший в 1902 году в Гейдельберг (учиться философии у Виндельбанда) Степун увидел в среде университетских интеллектуалов картину, прямо противоположную той, которую описал Бердяев применительно к русской кружковой «интеллигентщине». Вот маленький отрывок из мемуаров Степуна «Бывшее и несбывшееся»: «Социологическая незаинтересованность и политическая нечувствительность почти всей нео-идеалистической философии Германии были поистине потрясающими. Успокаиваясь на том, что Ницше – поэт и филолог, а Маркс – экономист и политик, маститые профессора философии или вообще не занимались этими мыслителями, или занимались ими в целях приспособления их идей к положениям научной философии, что по тем временам значило – к Канту»<sup>28</sup>. Впрочем, младший друг Степуна, философ и религиозный мыслитель Лев Александрович Зандер, тоже учившийся в Германии, написал как-то в рецензии на книги Степуна, что тогдашний Гейдельберг, благодаря тому же Виндельбанду (главе баденской школы), имел все-таки еще некоторый вкус к реальной жизни и политике, в отличие, например, от Марбурга. «Марбург (Герман Коген, Пауль Наторп) весь захвачен пафосом чистой науки; к жизни (к “психологизму”) он скорее равнодушен... В Гейдельберге – совсем иное; конечно, это тоже неокантианство; но всё оно обращено к жизненным ценностям, к воле к их созданию, к творчеству, в конечном счете – культуре»<sup>29</sup>.

Но, с другой стороны, Степун прикоснулся в Гейдельберге и к «родной интеллигентщине» (от которой фактически бежал из России), причем в ее наиболее концентрированном варианте. Дело в том, что в тогдашнем Гейдельберге был весьма активен студенческий клуб политизированной русско-еврейской молодежи (из него, кстати, потом вышли многие русские идейные радикалы – как эсеры, так и большевики). Здесь, напротив, любой профессорский философский «чих» вызывал ожесточеннейшие споры, мгновенно растаскивался по партийно-идеологическим «норам». По отношению к этим соотечественникам Федор Степун – этнический немец и православный русский – старался держать дистанцию.

Думаю, что уже тогда, в Германии, молодой Степун всерьез примеривался к своему будущему призванию – проработке возможностей интеллектуального прохода между Сциллой философско-академической нечувствительности к социально-политическим вопросам и Харибдой «интеллигентского панполитизма» (как он это потом назвал). Как возможна строгая философия современной культуры, куда бы органично входил анализ социально-политических тем? Вот главный для Степуна вопрос на протяжении всей жизни. Или сформулирую эту проблему в терминах моего доклада: как сделать так, чтобы философские идеи не вырождались в опасные идеологии? Или – еще шире – в терминах нашего семинара: как сделать так, чтобы философия не мутировала до неузнаваемости, попадая в публичное пространство? Я здесь, конечно, имею в виду не то гипотетическое «эллинско-полисное» «публичное пространство», которое, согласно В.М.Межуеву, сама философия и должна в идеале конституировать, а то реальное «публичное пространство», которое имело место в России и Европе...

О дальнейшей работе Степуна над этой проблематикой можно говорить долго. Ограничусь только некоторыми зарисовками.

<sup>28</sup> Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. Т. 1. Нью-Йорк, 1956. С. 148.

<sup>29</sup> Зандер Л.А. О Ф.А.Степуне и некоторых его книгах // Мосты. 1963. № 10. С. 319–320.

Важная тема – отношение Степуна к метаморфозам «левой идеи», в первую очередь к марксизму: то есть идеям Маркса, с одной стороны, и к марксистской идеологии, с другой стороны. В 1933 году в журнале «Новый град» (который он издавал в Париже вместе с Г.П.Федотовым и И.И.Бунаковым-Фондаминским) Степун опубликовал интересную статью о Марксе, где написал, в частности, что Маркс, по его мнению, был «одним из самых многосторонних и культурных людей своего времени», и согласился с характеристикой Маркса как «тонченного гурмана культуры»<sup>30</sup>. Отмечая «внутреннюю чуждость» Маркса «всякому культурному упрощенству», Степун констатировал «неповинность Маркса в цивилизаторском варварстве»<sup>31</sup>. Но тогда чем объяснить, задается вопросом Степун, что именно именем Маркса «не только прикрывается, но и подлинно творится тот разгром культуры, что вот уже много лет буйствует в России?»<sup>32</sup>.

По мнению Степуна, в марксизме изначально существовало очевидное противоречие. В идейном смысле философско-социологическая концепция Маркса «и по своим истокам, и по своей сущности» является *классическим выражением буржуазной культуры*<sup>33</sup>. А вот в своем особом идеологическом преломлении, то есть «по своим практически-политическим заданиям» марксизм выступил «непримиримым врагом буржуазной культуры». (Чувствуете здесь аналогию с «двойственностью славянофильства» у В.Соловьева? Степун, кстати, написал свою докторскую диссертацию в Гейдельберге именно по историософии Соловьева.)

Это, по выражению Степуна, «неувязкою теоретического сознания и практической воли» в учении Маркса объясняется полное бессилие собственно «пролетарского творчества». «В Европе, – пишет Степун, – особенно в Германии, где после революции 1919 года социал-демократия пришла к власти, пролетариат не произнес не только ни одного нового, но даже и просто своего слова»<sup>34</sup>. Здесь Степун проводит очень остроумное, на мой взгляд, сравнение – сравнение отношения западноевропейского пролетариата к буржуазной культуре и отношения Льва Толстого – к Бетховену. Толстой, как известно, сначала отрицал Бетховена, потом плакал над Бетховеном, а потом считал свои старческие слезы за грех... Итак, согласно Степуну, идейный аутентичный марксизм – это самокритика западной культуры, ее имманентная органическая часть (более того, Степун пишет, что «вся экономическая и социально-политическая наука мыслит уже десятки лет в категориях Марковского учения», и «в каком-то широчайшем смысле этого слова ныне все марксисты»<sup>35</sup>. Марксизм же, инкорпорированный в большевистскую идеологию, – это воля к уничтожению буржуазной цивилизации.

Вот это противоречие Степун констатирует и в самом Марксе, который, с одной стороны, ненавидел «рабскую основу всех допролетарских культур», а с другой стороны, сам самозабвенно увлекался «Эсхилом, Сервантесом, Шекспиром и другими гениями “доисторической” эпохи»<sup>36</sup>. Поэтому если у Степуна и есть претензия лично к Марксу, то вот какая: «Быть может, величайшая беда марксизма, – пишет Степун, – заключается в том, что Маркс исключил из него те духовные основы, которые жили в нем и которыми он

<sup>30</sup> Степун Ф.А. Любовь по Марксу // Новый Град. 1933. № 6. С. 13.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Степун Ф.А. Соч. М., 2000. С. 472.

<sup>34</sup> Там же. С. 473.

<sup>35</sup> Там же. С. 480.

<sup>36</sup> Там же.

сам жил. Включением себя в свою систему Маркс мог бы избежать той лжи односторонности и примитивности, которые свойственны всякому, а в особенности советскому марксизму»<sup>37</sup>.

Большевики в Советской России, как известно, не пошли западноевропейским путём «включения пролетариата в буржуазную культуру» (Степун оговаривается: «и по всей своей сущности и некультурности русских масс и не могли»). «Но тут-то и оказалось, – пишет он, – что никакого своего пути у пролетарской культуры нет», и «нетерпеливое, волевое утверждение» такого пути ведет «не только к разгрому буржуазной культуры, сколько к разгрому культуры вообще»<sup>38</sup>.

Идеологизацию марксистской идеи в большевистском ключе Степун связывает, конечно, с Лениным. Здесь он – не только внешний аналитик, но и включенный участник событий, – как активный деятель Февраля. Степун вспоминал, в частности, свой послефевральский разговор с Плехановым в Царском Селе. Плеханов тогда, говоря о Ленине, произнес такие слова: «Как только я познакомился с ним, я сразу понял, что это человек может оказаться для нашего дела очень опасным, так как его главный талант – невероятный дар упрощения»<sup>39</sup>.

Надо сказать, что в эмигрантской литературе таких инвектив против «Ленина-варвара» – хоть пруд пруди, причем иногда у весьма утонченных интеллектуалов. Но в том-то и удивительная роль Федора Степуна, что он – не примитивный антиленинист, не узкопартийный идеологический человек, а человек культурно-синтетический. В своих «Мыслях о России» он, например, пишет: «Думаю, что подмеченный Плехановым в Ленине дар упрощения проник в русскую жизнь гораздо глубже, чем это видно на первый взгляд. Быть может, он не только материально, экономически развалил Россию, но и *стилистически уподобил себе своих идейных противников* (курсив мой. – А.К.). Если внимательнее присмотреться ко многим господствующим сейчас в русской жизни культурным явлениям, в особенности же к тем формулам спасения России, которые предлагаются ныне некоторыми “убежденными людьми”, то невольно становится жутко: до того силен во всем ленинский дар упрощения. И в “сменовеховстве”, и в вульгарном монархизме..., и в почти модном ныне отрицании демократии как пустой формы..., и во многом другом очень много неосознанной большевистской заразы. Спасти всех стоящих сейчас на распутье от этого вездесущего большевизма, от преждевременного движения все равно куда, лишь бы по линии наименьшего сопротивления... – величайшая задача демократии»<sup>40</sup>. Итак, согласно Степуну, в борьбе с большевистской идеологией и практикой очень важно удерживать высокий тонус культуры, ибо идеологический антибольшевизм, в своем даре упрощения, *полностью уподобляется* большевизму. Звучит более чем актуально.

Вообще, по умению уйти от прямолинейных партийно-идеологических конструкций в стиле «правые–левые» Степун – большой мастер. Его работы в этом отношении можно сравнить разве что с выдающейся, на мой взгляд, в политико-философском отношении работой С.Л.Франка «По ту сторону правого и левого», которую я всегда рекомендую читать своим студентам.

Приведу – для симметрии – анализ Степуном деградации не *левой* идеи равенства, а *правой* идеи частной собственности. В одном из своих философских эссе из цикла «Мысли о России» Степун написал о том, как посте-

<sup>37</sup> Степун Ф.А. Соч. С. 472.

<sup>38</sup> Там же. С. 473.

<sup>39</sup> Степун Ф.А. Мысли о России // Новый мир. 1991. № 6. С. 208.

<sup>40</sup> Там же.

пенно важнейшая позитивная цивилизационная идея частной собственности вырождается в опасную для цивилизации «идеологию». Степун пишет (это 1926 год): «Наши крайние правые очень любят доказывать нравственно-воспитательное значение этого “священного” института... (собственности. – А.К.). Но как же могут они не видеть, что... унаследованная земля, на которой я живу и над которой творчески работаю, – один вид собственности, нравственное значение которой несомненно; но десятое имение, дешево купленное с торгов и доверенное управляющему, – совсем другой тип; десятое имение – не собственность, а отрицание собственности. Как раз с этической точки зрения на собственность должно быть ясным, что собственность права и зиждительна лишь до тех пор, пока она строит человеческую личность, и что она грешна, когда она ее расхищает»<sup>41</sup>.

Мне кажется, это очень показательный пример того, как можно выстраивать в России искомый «цивилизационный консенсус». На место примитивно-партийной склоки: хороша или плоха частная собственность вообще, Степун предлагает (в том числе и нам) разговор о том, *при каких условиях* собственность, как он говорит, «*зиждительна*», а при каких она – *разрушительна*.

У Федора Степуна есть работа, которая специально посвящена соотношению «идей» и «идеологий» и трансформации первых во вторые. Это его большая статья «Религиозный смысл революции», напечатанная в парижских «Современных записках» в 1929 году.

Начну с того, что для Степуна «идея» – это «структура бессознательного переживания», а «идеология» – «продукт теоретического сознания». Процесс «идеологизации идей» для Степуна – это верный симптом нарождающейся революции: «Пока классы – держатели старых ценностей, классы – хранители старых форм культуры и восходящие к власти новые классы борются друг с другом лишь за разные воплощения общего им духовного содержания, до тех пор революции, в точном и узком смысле этого слова, быть не может. С момента же, в котором борьба из-за форм культуры накаляется до того, что раскалывается надвое единство национального сознания – революция уже налицо, иногда задолго до баррикад и казней»<sup>42</sup>.

«Разложение национального сознания» (то есть раскол «общего духовного содержания» на конфликтующие идеологии), по мнению Степуна, «начинается всегда среди правящих классов, среди представителей старых культурных форм и традиций. Начинается оно всегда одинаково: с обездушения господствующих культурных ценностей путем превращения их в факторы власти и даже насилия над восходящими к жизни новыми народными слоями, новыми классами. Не в субъективно-психологическом, конечно, но в объективно-историческом смысле, – пишет Степун, – застрельщиками революции являются не столько революционные вожди, сколько те власть имущие представители старых форм жизни, что первые производят девальвацию доверенных им культурных ценностей путем прагматически-утилитарного отношения к ним. Народная революция, в сущности, никогда не взрывает подлинных твердынь господствующей культуры. Она лишь по бревнышкам да кирпичикам разносит и прахом развеивает обездушенный остов уже мертвой жизни. Лишь тогда, когда правящие слои царской России превратили исповедуемую ими религиозно-национальную истину в идеологический заслон против народных требований, то есть обездушили ее, восстал рус-

<sup>41</sup> Степун Ф.А. Мысли о России // Современные записки. Париж, 1926. № 28. С. 374.

<sup>42</sup> Степун Ф.А. Религиозный смысл революции // Современные записки. Париж, 1929. № 40. С. 436.

ский народ на царя и на Бога во славу Маркса и интернационала»<sup>43</sup>. Таким образом, Степун делает важный вывод: «С момента... отрыва идеологий от соответствующих им идей срыв эволюционных процессов в революцию становится неизбежным... Революция рождается всегда из реакции... Реакция есть инерция упорного отстаивания мертвых идей. Чем быстрее распадаются в предреволюционной эпохе старые идеи, тем пышнее расцветают реакционные идеологии»<sup>44</sup>.

Степун подробно развивает тему (пунктирно намеченную уже у Бердяева в «Вехах») об «органической связи идей и идеологий». «Правы́ и нужны́ в жизни только те идеологии, – пишет Степун, – которыми органически зацветают идеи, то есть те, которые представляют собою точные теоретические описания духовно-реальных процессов. Вредны же и лживы те..., за которыми не стоит никакая духовная реальность, которые порождаются комбинирующими энергиями отвлеченного сознания, которые возгораются не от вечного пламени священного очага жизни, а от случайно попадающих в мозг искр и отсветов чужих идеологий. Эти, реальными переживаниями не оплаченные, заносные, верхоходные идеологии представляют собою громадную опасность для социальной жизни. Они создают идеологические эпидемии, псевдодуховные поветрия, идеологические моды, они расшатывают устои жизни и разъедают ткань»<sup>45</sup>.

Обстоятельства, «наиболее благоприятствующие расхищению жизненной субстанции беспочвенными идеологиями», бывают, согласно Степуну, «двоякого рода»: «Лжеидеологии особенно легко размножаются или в период зарождения идей, или в период их умирания; представляют собою или результат нетерпеливого желания как можно скорее, хотя бы чужими, заимствованными словами высказать только еще созревающие в душе идеиреальности; или попытку словесной защиты уже умерших идей. Но самое главное, что характерно для всех беспочвенных, неорганических идеологий, или короче – лжеидеологий, это их взаимная враждебность, их абсолютная непримиримость. Этою непримиримостью, этим отсутствием всякой почвы для примирения они отличаются от тех живых идей, на которых они расцветают...»<sup>46</sup>.

И далее еще один важный вывод: «Все беспочвенные идеологии тяготеют к взаимному отталкиванию, почвенные же к взаимному притягиванию... Последняя сущность всех революционных идеологий – в их метафизическом малодушии, в их недоверии к органическому вызреванию идей. Новая идея только еще зарождается в объятьях старой, умирающей. Новая идеология, как точная формула вызревающей идеи, – еще не дана. Ситуация требует величайшей осторожности, напряженного всматривания в брезжущие контуры намечающегося мира. Но революционная энергия рвется вперед: вымогает у еще немой идеи красноречивую идеологию, выдумкою убивает мысль. Уточнение мысли на почве углубленного постижения идеи – невозможно. Остается одно – строить революционную идеологию в качестве “реакции-наоборот”. По этому рецепту и строилось всегда всякое революционное якобинство»<sup>47</sup>.

Беда России, согласно Степуну, в том, что «и на правом и на левом флангах господствуют, никаким золотым фондом идейно-подлинных переживаний не обеспеченные, бумажные идеологии. Встреча между ними не-

<sup>43</sup> Степун Ф.А. Религиозный смысл революции. С. 436–437.

<sup>44</sup> Там же. С. 443–444.

<sup>45</sup> Там же. С. 441.

<sup>46</sup> Там же. С. 441–442.

<sup>47</sup> Там же. С. 444–445.

возможна, ибо встреча, как было показано, возможна только между идеями. Остается только одно – борьба. Борьба не на живот, а на смерть. Самое же страшное, что эта борьба на смерть есть борьба между двумя мертвецами: между идеологией, случайно не похороненной вместе со своей идеей, и идеологией, насильнически вырванной из чрева своей идеи<sup>48</sup>.

В своих многочисленных других работах, прежде всего в цикле «Мысли о России», Степун очень много сделал для того, чтобы развенчать «ложные идеологии». Он глубоко проанализировал, например, трагический разрыв и обоюдную деградацию русских славянофилов и русских западников. Вот его буквальные слова: «Вырождение свободолобивого славянофильства Киреевского в сановнически-реакционное славянофильство Победоносцева. Вырождение верующего свободолубия западника Герцена в лжерелигиозный героизм революционной интеллигенции». Степун мечтал о новом «сращении в русской жизни, в русском общественно-политическом сознании консервативно-творческих и революционно-положительных душевных энергий». «Я глубоко уверен, писал он в “Мыслях о России”, что величайшим несчастьем России будет, если в ней не создается некой центральной психологии, психологии душевно-емкой, культурно многомерной и политически крепкой»<sup>49</sup>.

...Хочу подвести некоторые промежуточные итоги. Процесс превращения «идеи» в «идеологию» (даже учитывая серьезные поправки Степуна) всегда имеет своими константами следующие процессы: примитивизацию, политизацию, массовизацию, нормативизацию, монологизацию. В этом смысле получается, что тенденция к идеологизации идей – это процесс, в значительной мере спонтанный, неизбежный, особенно для эпохи массового общества. Более того, идеологии, ставшие продуктом упрощения и массовизации, бытуют и в тех массовых обществах, в которых все-таки существует сильный костяк общества гражданского. Иначе, повторяю, и быть не может. Меня же в первую очередь волнует ситуация в тех обществах (Россия принадлежит к их числу), где массовое общество получает полное доминирование над обществом гражданским и где появляются не просто «идеологии», а тоталитарные репрессивные идеологии.

Как не допустить тотализации идеологии? – вот главный вопрос. Строго говоря, таких идеологий мы знаем три (возможна ли какая иная? – вопрос открытый). Я их кратко назову (по мере исторического затвердевания, поскольку тенденции существовали и ранее):

- 1) красная – большевистско-сталинистская;
- 2) коричневая – фашистско-муссолиниевская;
- 3) черная – нацистско-гитлеровская.

Что их объединяет? Я много писал об этом, начиная с книги «Тоталитаризм как исторический феномен» (1989). Все эти три формы тоталитарной идеократии шли к власти, а потом удерживали власть с помощью сходного идеологического механизма – монополизации и оперирования таким понятием, как «историческая вина». Вообще, моя давняя идея: власть – это возможность приватизации и монополизации проблематики «исторической вины». Действительно, все три формы тоталитарной идеократии построены на том, что они «вменяют вину и репрессируют за это». В красной идеократии виноваты классы; в нацистском (гитлеровском, черном) варианте «виноваты» народы и расы, отличные от «подлинных арийцев». В муссолиниевском, ко-

<sup>48</sup> Степун Ф.А. Религиозный смысл революции. С. 445.

<sup>49</sup> Там же.

ричевом варианте так называемого «корпоративного государства» виноваты абстрактные «чужие», «не свои». «Кто не с нами, тот против нас». Сейчас, кстати, некоторые публицисты утверждают, что в современной России существует «корпоративное государство» на манер муссолиниевского: «свой» может быть и олигарх-еврей в Лондоне, и работяга-русский с «Уралвагонзавода» – в «свои» берут всех, кто присягнул. А виноваты те, «кто не с нами». Надо добавить, что корпоративный вариант идеократии в духе Муссолини в истории был относительно менее репрессивным (хотя бы тем, что лояльность в отличие от «пятого пункта» или «социального происхождения» в любой момент можно изобразить), но кто знает, куда это может привести?

Будьте, как говорится, бдительны! Меня в свое время заинтересовал вопрос, почему прорыв в тоталитарную идеократию в России произошел именно на базе марксизма. Ведь в России имели место и более радикальные и даже изначально террористические идеи, например, радикальное народовольчество?

В позднее советское время, в кругах шестидесятников активно бытовала идея (возможно, бытует и сейчас), что в этой стране, на этой русской почве тоталитарная репрессивная идеократия могла вырасти на чем угодно, а не только на марксизме. Вот что писал, например, известный публицист Лев Аннинский: «Нечто близкое, военно-казарменное на этом куске земли было бы выстроено и с помощью какой-нибудь другой системы идей. Пойди иначе ход диспутов в тех или иных интеллигентских кружках прошлого века – замесилось окончательно бы тесто не на марксовом экономизме и не на свободной этике Энгельса..., замесилось бы новое учение на каком-нибудь леонтьевском византизме, на соловьевской софийности, на либеральном “свободном выборе” в духе Михайловского или на “общем деле” в духе Федорова, – тогда хлынула бы вся наша накопившаяся агрессивность в другие формы...»<sup>50</sup>

Я не согласен с Аннинским: круг потенциальных «кандидатов» был значительно уже, внимательный анализ показывает, что по некоторым параметрам марксизм оказался не просто лучшим кандидатом, но и единственным. В учении Михайловского, тем более Соловьева и даже Леонтьева и Федорова (я перечисляю тех, кого называет Аннинский), не было потенциала идеологического сброса «исторической вины» на кого бы то ни было.

Или, например, радикальное народничество. Этот идейный комплекс мог быть в некоторых своих проявлениях крайне радикальным, однако возможность тотализация российского сознания народничеством блокировалась одним принципиальным обстоятельством. А именно: **основная народническая идеологема – принятие на себя вины перед народом и желание «пострадать за народ»** – накрепко закупоривала проблематику «исторической вины» в собственно народнической среде. Без разгерметизации этой среды, без инверсивного «выброса вины вовне» запуск идеократического тотализатора был невозможен.

А вот в скромном, казалось, марксизме, поначалу вовсе не историоборческом, напротив, примиряющим с историей (капитализм, мол, нужен, полезен, хотя бы тем, что создает пролетариат – вспомним и Плеханова, и раннего Ленина), проблематика «исторической вины» наличествовала («экспроприаторов надо экспроприировать») и требовала только решительной идеологической актуализации – что и проделал Ленин.

Один из наиболее блестящих исследователей проблемы тоталитаризма В.А.Чаликова провела (совсем незадолго до своей безвременной кончины) достаточно рискованный мыслительный эксперимент, который, как я сегодня по-

<sup>50</sup> Аннинский Л.А. Монологи бывшего сталинца // Осмыслить культ Сталина. М., 1989. С. 60.

нимаю, был абсолютно корректен и полностью оправдался. Она взяла знаменитый апокриф о молодом Владимире Ульянове, который при известии о казни брата вроде бы произнес историческую фразу: *«Мы пойдем другим путем»*.

*«Что означала эта фраза?»* – задается вопросом Чаликова, оговариваясь, впрочем, что она не уверена, что сцена в Симбирске была именно такой. Но, замечу от себя, реальная конкретная история и «логика истории» – это разные вещи. Виктория Чаликова (один из немногих известных мне людей, кто в любой идее, в том числе, кстати, и «демократической» с виду, умел рассмотреть тоталитарные задатки), уловила здесь не столько одномоментный исторический факт «поворота», сколько логику мутации русского революционаристского мышления.

«Я убеждена теперь, – пишет Чаликова, – что “другой путь” действительно, был избран, что был совершен духовный переворот в поколении, в его незаурядном представителе. И только за духовным последовал роковой политический переворот. Владимир Ульянов разрывал с Александром Ульяновым, а Александр был из тех, кто еще верил в исправление мира подвигом и жертвой – убийством одного и искупающей убийство гибелью другого, его крестной мукой. Поколение Александра еще читало некрасовские строки так, как они были написаны: “Дело прочно, когда под ним струится кровь”, – то есть моя кровь. Ленинизм рассчитывал на чужую кровь, хотя обильно пролил свою. В ленинизме не было жажды жертвы, и это выразилось впервые в ясном ощущении мальчика, что он не хочет, “как Саша”, что крест его не манит, что “положить живот за други своя” ему не сладостно»<sup>51</sup>.

С какого момента и в какой пропорции новый тип сознания поселяется и обнаруживается в уме конкретных людей, того же Ульянова, – вопрос специальный, требующий исследовательских усилий историка, а не философа. Философ же предлагает констатировать тот факт, что в большевизме как особой «духовно-политической породе» (удачное определение большевизма Г.Федотовым) было в какой-то момент снято противоречие между нехристианской этикой русских революционеров, уже поправших принцип *«не убий»*, и их же пока еще христианской психологией. Чаликова приводит примеры этого добольшевистского революционного сознания (эсера Зензинова, писавшего, что ни раскаяние, ни даже казнь террориста не спасают его от бремени греха; эсера Каляева, который все откладывал покушение, чтобы не пострадали женщины и дети); эту противоречивость, мешающую запустить «массовый тотализатор», большевизм радикально снял, приведя психологию в гармонию с этикой.

«Оказалось, – пишет Чаликова, – можно заниматься ликвидацией людей и быть спокойным, уравновешенным: играть в шахматы, удить рыбу, наслаждаться горными прогулками. Тут была важная деталь: не делать ничего такого собственноручно, действительно идти другим путем, чем Александр, который взял на себя и деяние, и расплату...»<sup>52</sup>.

В заключение я обещал продемонстрировать некий константный алгоритм вырождения «идеи» в «тотализующую идеологию». Для нас как философов и как граждан каждая из этих «вех» является симптомом опасной болезни, требующей немедленного лечения. Перечисляю кратко по этапам.

1. Начинается радикальное отрицания предшествующей традиции (*«отречемся от старого мира...»*) во имя очередного «исторического прорыва в светлое будущее». Идет «игра на понижение» – кто радикальнее отмежуеться от «проклятого прошлого» во имя скорейшего наступления «светлого будущего».

<sup>51</sup> Чаликова В.А. С Лениным в башке // Век XX и мир. 1990. № 8. С. 34.

<sup>52</sup> Там же. С. 35.

2. Происходит быстрая радикализация вопроса об «исторической правоте» самих преобразователей («*история нас оправдает*») и, соответственно, «исторической вине» реакционных субъектов (повторяю: они могут быть разные: чужие народы, чужие классы или просто «чужие»). Социальное творчество вырождается в идею исторического предопределения, якобы гарантированного историческими законами («*верной дорогой идем, господа/товарищи!*»). Ошибки и неудачи преобразователей регулярно объясняются некими «происками врагов».

3. Выделяется «авангард избранных» («*орден меченосцев*»), который противопоставляется «косной отсталой массе». Большинство населения становится объектом исторического эксперимента. Завороженное перспективой быстрого прогресса, молчаливое большинство на какое-то время уступает активному меньшинству право на радикальное экспериментаторство. (Зинаида Гиппиус как-то отметила в дневнике эту постоянную воспроизводимость в русской истории одного и того же явления: «*Чем власть диче, чем она больше себе позволяет – тем ей больше позволяют*»<sup>53</sup>.)

4. Происходит быстрая «*негативная селекция*» внутри правящего слоя: рафинированные творцы проекта (условно, «интеллигенты») сменяются «идеологами» – полуинтеллигентами-фанатиками, а затем и циничными прагматиками-карьеристами.

5. Начинаясь как эмансипаторский и антибюрократический, новый идеологический проект постепенно перерождается в сугубо *административно-бюрократический*. Правящий режим, монополизируя право на «гарантирование светлого будущего», очень быстро самоутверждается (и активно убеждает в этом других) в собственной «безальтернативности».

6. Реализация идеи, как декларируемого изначально комплексного социокультурного процесса приобретает *экономикоцентристский характер* и суживается на вопросах перераспределения собственности и благ. При этом изначально заложенная в проекте трудовая доминанта (все тоталитаристы говорили: «*кто не работает, тот не ест*») с неизменным постоянством уступает первенство механизмам вполне корыстного материального перераспределения.

7. Над преобразованиями начинает довлеть своеобразный «страх контрреволюции и реставрации». Николай Бердяев в свое время назвал это явление «*комплексом постоянного ожидания жандарма*», что придает новому правящему режиму черты самозванства и хлестаковщины.

8. Осуществление проекта постепенно принимает *неправовой характер* и постепенно подчиняется императиву сначала «*революционной законности*», а потом и «*революционной целесообразности*».

Закономерен вопрос: что можно сделать в такой ситуации? Я очень скептически отношусь к самой возможности конструирования «хорошей идеологии». Некоторым ориентиром для меня всегда являлись слова Вл. Соловьева о том, что никогда нельзя верить тому, кто говорит, что знает, «как надо». А главное его великая максима: Задача не в том, чтобы построить рай на земле, а в том, чтобы не допустить здесь ада... Соловьев, как известно, первоначально сказал это в расчете на разумность государства. Но уже в «Трех разговорах» он приходит к выводу, что и государство может быть орудием Антихриста, и делает однозначную ставку на Церковь. Возможна ли секулярная сила, выполняющая задачу «Удерживающего» – например, культура – и ее носители – это серьезнейший вопрос.

<sup>53</sup> Гиппиус З.Н. Дневник // Мережковский Д.С. Больная Россия. Избранное. Л., 1991. С. 234.

Я никогда не был сторонником идеи «максимизации добра» (помнится, Семен Франк утверждал, что 99 % всего зла в мир привнесено в борьбе за ложно понимаемое добро), я считаю, что более права, может, менее привлекательно звучащая, но зато более надежная теория «минимизации зла». Общество должно выстраивать «заслоны», в том числе и институциональные, на пути мутации идей в репрессивные идеологии. Тот же Федор Степун написал в свое время в «Мыслях о России» о том, как и за счет каких механизмов Европа сопротивлялась идеологической тоталитаризации: «Изобретя машину и взрастив индустриализм, Запад бесспорно создал серьезную угрозу духовным основам европейской культуры. Но, создав эту угрозу, он создал и средство борьбы против нее. В гуманизме – в идеях и институтах автономной науки, свободы, права, демократии, капитализме (пусть в секуляризованном виде), как-никак, все же сберег унаследованные им от античности и средних веков духовные начала от разгрома машинной цивилизации»<sup>54</sup>.

Уверен, что и в России этот процесс сопротивления культуры идеократизации возможен, и философы очень много могут сделать: как за счет своих профессиональных текстов, так и за счет других форм репрезентации в так называемом «публичном пространстве», каким бы куцым и разочаровывающим оно нам подчас ни казалось. Спасибо за внимание.

---

<sup>54</sup> Степун Ф.А. Мысли о России // Современные записки. Париж, 1926. № 28. С. 386.

**СМУТНЫЙ СУБЪЕКТ ЖЕЛАНИЯ:  
МОСКОВСКИЙ КУРС МИГЕЛЯ ДЕ БЕСТЕГИ  
(АНАЛИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР)**

«Человеческая история – это история желаемых Желаний»<sup>1</sup>, – утверждал Александр Кожев в своем знаменитом «Введении в чтение Гегеля». Желающих прослушать курс малоизвестного русского эмигранта в Высшей школе практических исследований вначале собиралось так мало, что, согласно известному анекдоту, они приводили с собой жен и подруг, чтобы заполнить минимальную квоту для аренды аудитории. Однако среди этих немногих были Раймон Арон, Жорж Багай, Жак Лакан, Эммануэль Левинас, Жан Ипполит, Морис Мерло-Понти. Каждый из них еще впишет свое имя в историю новейшей французской философии.

Именно об этом «моменте» во французской мысли говорил в своем московском цикле лекций профессор Университета Уорвика Мигель де Бестеги (Miguel de Beistegui). Курс «Тема желания: от Кожева до Левинаса», прочитанный им в марте 2012 г. в Институте философии РАН, в отличие от курса Кожева, не испытывал недостатка в слушателях. В своем вступительном слове директор Института – академик РАН, доктор философских наук Абдусалам Абдулкеринович Гусейнов – в свою очередь напомнил о знаменитых французских мыслителях, выступавших в здании на Волхонке: Жане-Поле Сартре, Поле Рикёре, Жаке Деррида, Жане-Люке Нанси. По его словам, профессор де Бестеги стал первым иностранным философом, прочитавшим свой курс в качестве «приглашенного профессора» в рамках новой программы академических обменов «Лев Шестов». Эта программа, как подчеркнул советник академика Гусейнова и координатор программы, доктор философии Алексис Чудновский (Alexis Tchoudnowsky), позволит развить давнюю традицию интеллектуальных обменов между Россией и Европой. Эмблематической фигурой является в этом отношении Лев Шестов, чьи идеи во многом заново открываются во Франции.

Заметное место в этой интеллектуальной дипломатии принадлежит Кожеву и Левинасу, которые не только предложили французской философии новую проблематику, но и существенно повлияли на восприятие немецкой мысли в послевоенной Франции, где в этот период, согласно расхожему клише, господствовали «Три Аш» (Гегель, Гуссерль, Хайдеггер)<sup>2</sup>. Профессор де Бестеги представил это влияние в специфической перспективе проблемы желания, которая составляет «горизонт» интерпретаций Кожева и Левинаса, «от феноменологии до феноменологии». Эта работа должна представлять исключительный интерес для отечественных философов и историков идей, учитывая крайне незначительное количество исследований, посвященных этим важнейшим фигурам во французской мысли.

Профессор де Бестеги известен главным образом своими работами о Хайдеггере, чье влияние он обнаруживает у Кожева; влияние Хайдеггера распространилось далее и на слушателей курса Кожева (среди них был Ан-

<sup>1</sup> Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. С. 15.

<sup>2</sup> Декомб В. Современная французская философия. М., 2000. С. 10.

ри Корбен – первый французский переводчик Хайдеггера, опубликовавший единственный сборник его работ в предвоенный период). Профессор де Бестеги – признанный специалист в области современной мысли, профессор в Университете Урвика, одном из самых известных в англоязычном академическом мире центре по изучению континентальной философии XX века. Для своих московских лекций он выбрал родной французский язык, хотя большая часть его книг написана на английском. Тема терминологической двусмысленности и артистической «игры» с философскими понятиями, типичной для современной французской мысли, стала одним из лейтмотивов курса. В ходе занятий было продемонстрировано, в какой степени зачастую приблизительные переводы немецких терминов соответствовали духу эпохи. Так, например, перевод Корбеном немецкого «Dasein» словосочетанием «человеческая реальность» (*réalité humaine*) значительно больше говорит о тенденциях во французской философии того времени, чем о намерениях Хайдеггера. Русский эмигрант Александр Кожевников был одним из первых, кто дерзнул переводить на французский терминологию Гегеля, и в его интерпретации она приобрела отчетливый «экзистенциалистский» оттенок. При этом Кожев, подобно Марксу, ставит гегелевскую философию истории «с головы на ноги», а осязаемое политическое измерение его работ во многом облегчило процесс адаптации Гегеля к французскому интеллектуальному климату.

Профессор де Бестеги настаивает, что целью главных героев его курса было осуществление нового теоретического синтеза, в котором проблематика «желания» охватывала бы не только сферу «чувственного» в узком смысле слова, но и базовые познавательные механизмы. Именно в этом заключается особенность французского прочтения Гуссерля, Хайдеггера и Гегеля соответствующего периода. Для понимания послевоенных дискуссий и, как их естественного продолжения, знаменитой «философии 68-го года» необходимо учитывать политическую мотивацию их участников. В этом отношении политическая ангажированность русских эмигрантов от Шестова и Бердяева до Кожева и Левинаса оказалась крайне заразной именно в послевоенной Франции, где академическое сообщество долгое время сознательно ограничивало свое участие в политике.

Здесь стоит заметить, что первой работой профессора де Бестеги было исследование политического измерения философии Хайдеггера. Как нам кажется, обращение к его предыдущим работам позволит понять специфический акцент на «синтетическом» характере желания, знания и политики, который он делает при анализе французской философии 30–50-х гг. XX в. Так, например, монография «Хайдеггер и политическое: дистопии» (*Heidegger and the Political: Dystopias*), опубликованная в 1998 г.<sup>3</sup>, была довольно смелой попыткой отыскать в философских работах Хайдеггера предпосылки его симпатий к идеологии национал-социализма. Де Бестеги, в отличие от предшественников Пьера Бурдьё и Виктора Фариаса, предлагает комплексное прочтение Хайдеггера, подчеркивая центральное место концепта (он сознательно использует этот термин Делёза) «Нейм» для описания «наличности» (*Da*) всякого «бытия» (*Sein*). Именно с коррелирующими концептами «возвращения» (*Heimkunft*) и «обживания» (*Hemischwerden*) связано хайдеггеровское понимание истории и языка, которые, наравне с неоромантической концепцией мифа, привели его к сближению (хотя и крайне непродолжительному) с национал-социализмом<sup>4</sup>. За этой работой последовали «Мыслить с

<sup>3</sup> *Beistegui M. de. Heidegger and the Political: Dystopias. L., 1998.*

<sup>4</sup> *См.: Beistegui M. de. Heidegger and the Political. N.Y., 1998. P. 157–162.*

Хайдеггером: смещения» (Thinking with Heidegger: displacements) и «Новый Хайдеггер» (The new Heidegger), в которых автор продолжил свое исследование «линий и изгибов» хайдеггеровской мысли на пересечении философии, искусства и политики<sup>5</sup>.

В 2004 г. де Бестеги выпускает книгу «Истина и генезис: философия как дифференциальная онтология» (Truth and Genesis. Philosophy as Differential Ontology)<sup>6</sup>, которую он называет попыткой нового теоретического синтеза. В этой работе он выступает против «минималистских интерпретаций», предлагаемых современной философией, которая зачастую довольствуется ролью «служанки» точных наук или методологического приложения к различным «гуманитарным дисциплинам». В его понимании философия занимается «бытием», которое несводимо к другим «вещам», и, следовательно, ее целью является выявление различий между «бытием» и «всеми остальными вещами», поэтому «единственным объектом философии является необъективируемое различие (unobjectifiable difference)»<sup>7</sup>. Именно в этот период, как признается профессор де Бестеги, на его взгляды все большее влияние начинает оказывать философия Жюль Делёза<sup>8</sup>. «Истина и Генезис» – это во многом попытка преодоления хайдеггеровской критики техники и переход к делёзианской онтологии «различия» с ее синтетическим концептом «машин желания». Третья глава «Истины и генезиса» – «Онто-гетеро-генезис: размышляя с Делёзом» – поиск диалога между современной наукой и «онтогенезисом», возможность которого впервые обозначена в «Повторении и различии».

Работа о Делёзе, на наш взгляд, позволяет понять последовательность перехода от онтологии Хайдеггера к проблематике желания, магистральной для московского курса. Монография «Делёз: имманентность и философия» (Deleuze: philosophy and immanence)<sup>9</sup>, опубликованная в 2010 г., стала продолжением намеченной в «Истине и генезисе» перспективы на конструирование взаимодополняющих «планов» природы или сущего. «Генезис» в понимании де Бестеги означает не только возможность, но и необходимость совмещения онтологии и «науки». Подобного рода генезис стал неразрешимой проблемой для Хайдеггера, выступившего со своей знаменитой критикой технизации мира. Однако у Делёза речь не идет о «несводимости» онтологии к научной матрице, поскольку сама мысль является «экзогенной», то есть черпает свое содержание из внешнего мира. В этом смысле философия Делёза безусловно является «эмпирической»: «Уникальность и основная трудность мысли Делёза объясняется двойной аксиомой, создающей ее образ: внешний характер и имманентность, или “экзогенезис” и “эндоконсистентность”. Имманентность сохраняет мир и возможность того, что он может быть осмысленным, без того, чтобы искать его истоки вне этого мира. Она превращает саму мысль в одно из событий этого мира»<sup>10</sup>.

Принцип имманентности проявляет себя прежде всего как «имманентность желания», которая играет ключевую роль в критике Делёзом и Гваттари лакановской версии психоанализа. Как подчеркивает де Бестеги, делёзианский концепт «желания» восходит прежде всего к «конатусу» Спинозы и

<sup>5</sup> *Beistegui M. de.* Thinking with Heidegger: Displacements. Bloomington (Ind.), 2003; *он же:* The New Heidegger. L., 2005.

<sup>6</sup> *Beistegui M. de.* Truth and Genesis. Philosophy as Differential Ontology. Bloomington (Ind.), 2003.

<sup>7</sup> Ibid. P. X.

<sup>8</sup> Ibid. P. 19.

<sup>9</sup> *Beistegui M. de.* Deleuze: philosophy and immanence. Edinburgh, Edinburgh University Press.

<sup>10</sup> Ibid. P. 115.

представляет собой не структурированную «нехватку» (*manque*), а стремление к раскрытию полноты бытия, «желание самой реальности»<sup>11</sup>. Именно на этом построен проект шизоанализа, рассматриваемый Делёзом и Гваттари как антитеза лакановской версии психоанализа. Провозглашая имманентность желания, Делёз стремится «вырвать» его из сферы символического с его ограничительными законами и структурирующим принципом «нехватки». Подобный поворот означает радикальное «преодоление метафизики» в стиле Хайдеггера, поскольку лакановская теория желания является не только модернизированной версией гегельянства, созданной под влиянием Кожева, но и продолжением платонической традиции.

Таким образом, московский курс профессора де Бестеги представляет собой ретроспективный «шаг назад» в исследовании проблематики желания. Он открывается историческим экскурсом в мир платоновской мифологии «Пира», а затем переходит к христианизированным августинианским трактовкам желания. Однако главной целью курса, как и следует из названия, является анализ проблематики желания в определенном «моменте» современной французской философии, который, по мнению лектора, начинается со знаменитого курса Александра Кожева, прочитанного им в парижской Высшей практической школе в 1930-е годы, и завершается лакановскими семинарами и работами Эммануэля Левинаса 1960-х годов. Именно тогда появляется новая трактовка желания, которая утверждается под влиянием постструктуралистских и неоницшеанских концепций Фуко и Делёза.

Интерпретация Кожевом раннего Гегеля была, по мнению де Бестеги, импульсом, вдохновившем французскую философию на детальное исследование проблематики желания. В своем «Введении в чтение Гегеля» Кожев сосредотачивается на «Феноменологии Духа» и в особенности на тех ее разделах, в которых трактуется проблема самосознания. Самосознание человека формируется изначальным «желанием» (*désir*), поскольку в процессе «созерцания» формируется не субъект, а объект, и только желая чего-то человек «вспоминает о себе». Иными словами, сущее «в качестве Я» раскрывается в процессе желания. Зависимость самосознания от желания стала важным фактором, определившим характер влияния гегелевской философии во Франции, которое, как неоднократно подчеркивает профессор де Бестеги, на протяжении десятилетий базировалось именно на интерпретации Кожева. Знаменитая «диалектика раба и господина» также представляется в оптике желания как «желание признания» или, в конечном счете, «желания желания другого».

Дальнейший ход семинара был призван подтвердить этот тезис: сходную постановку вопроса можно найти у многих важнейших мыслителей от Сартра до Левинаса и Лакана, причем все они, как старался показать профессор де Бестеги, так или иначе находились под влиянием Кожева. Его идея вывести самосознание из желания пришла в своеобразный резонанс с формирующимся в межвоенной Франции экзистенциализмом, а также с поздней философией Гуссерля, которая стала известна во Франции во многом благодаря усилиям двух других эмигрантов из России – Койре и Левинаса.

При этом стоит учитывать существенную терминологическую флуктуацию, возникающую при переходе от немецких текстов к французским. Французские авторы никогда не стремились к точности перевода, тем более что морфологические возможности французского языка накладывали на эту работу существенные ограничения. Замечание это, на наш взгляд, может объяснить

<sup>11</sup> *Beistegui M. de. Deleuze: philosophy and immanence. P. 114.*

трудности в восприятии французских текстов соответствующего периода, в которых русскоязычный читатель, привыкший к буквальным переводам с немецкого, не всегда может распознать знакомые понятия. Типичным примером может служить использование французского «желания» (*désir*) для передачи парных терминов Фрейда «Wunsch/Trieb». В данном случае речь идет не о терминологической небрежности, а скорее о концептуальном синтезе.

К Фрейду, а точнее, к его поздним «спекулятивным» работам, профессор де Бестеги обратился в своем четвертом семинаре. Он сделал акцент на этом специфически французском синтезе желания в широком смысле и желания как инстинкта или вожделения, которое мы находим у Лакана. К разбору идей последнего лектор перешел в пятом семинаре, который стал, в некотором смысле, кульминационным моментом всего курса, так как именно у Лакана идея желания как «нехватки» (*manque*) приобретает, по выражению профессора де Бестеги, характер базового метафизического принципа. Лакан подчеркивает, что принцип «либидо» у Фрейда относится не только и не столько к сфере сексуальности, перенося «диалектику желания» в сферу символического.

Именно подобного рода «перенос» делает возможным «реформу субъекта», к которой призывал Лакан. Он производит радикализацию так называемого «идеалистического поворота» в психоанализе, совмещая структурализм Якобсона и Леви-Стросса с диалектикой желания, позаимствованной у Кожева. Субъект с самого начала рассматривается Лаканом как субъект желания, однако, в отличие от Гегеля и Кожева, привилегированной областью исследования для него является не сознание, а бессознательное. В центре лакановской антропологии – тезис Фрейда о «биологической неполноценности» человека, которая, однако, не преодолевается в полной мере с переходом к генитальной стадии сексуальности и является, таким образом, не просто проблемой взросления и социализации инстинктов. Эта фундаментальная «нехватка» может быть лишь отчасти компенсирована в символической культурной конструкции, которая базируется на фигуре Эдипа. В этом смысле неполноценность человека как вида заключается в том, что ребенок впервые социализируется, то есть становится представителем собственного вида только посредством диалектического разрешения эдипова комплекса. Задача состоит в том, чтобы прояснить онтологический статус структурной «нехватки объекта» (*manque d'objet*), которая делает субъективность возможной.

Лакан обращается к понятию фаллоса как «воображаемого объекта», нехватку которого испытывают одновременно дети обоих полов, женщины и мужчины. Фаллос имеет прежде всего символическую ценность и не тождественен пенису как реальному объекту, хотя пресловутая «зависть к пенису» (*Penisneid*) подчеркивает большую биологическую и онтологическую неполноценность женщин по сравнению с мужчинами. Однако любой ребенок мужского пола проходит через травматический опыт социализации, который усваивается в полной мере только после интернализации базового закона любого человеческого сообщества, то есть запрета на инцест. На первой стадии формирования эдипова комплекса, ребенок осознает, что различие между полами состоит в наличии или отсутствии пениса, а также что любовь матери – это не любовь к нему самому, а попытка компенсировать эту нехватку. На второй стадии он пытается заменить своей матери отсутствующий фаллос и проникается враждебными чувствами к Отцу, который также является воображаемой фигурой и ассоциируется с Законом. Наконец, на третьей стадии, в которой происходит диалектическое разрешение эдипо-

ва комплекса, ребенок понимает бессмысленность соревнования с Отцом, то есть с Законом, и принимает существующую систему социальных связей со всеми ограничениями, которые она накладывает на желание. При этом Лакан рассматривает нехватку фаллоса как символического объекта не как негативный, а как структурирующий принцип человеческого сообщества. Именно этот «империализм Эдипа» будет подвергнут критике со стороны Делёза и Гваттари, которые призовут вернуться к материалистической психиатрии.

Лакановская теория желания является своеобразным рубежом и, в каком-то смысле, последним бастионом платоновской метафизики. Все последующие авторы, от Левинаса до Делёза и Фуко, стремились преодолеть всякого рода «негативные» теории желания, основанные на принципе «нехватки». Причем у Левинаса, которому был посвящен заключительный, шестой семинар, речь больше не идет об объекте желания в эротическом смысле. Впрочем, ответ Левинаса, чья этическая концепция основана на понятии «стыда», не удовлетворил профессора де Бестеги. Продолжение его проекта, часть которого была представлена в Москве, связано с изучением новой концепции желания, которая разрывает с «печальными страстями» в смысле Спинозы. Как предполагал Делёз, принцип имманентности желания приведет к упразднению дихотомии между субъектом и объектом. Каким будет этот «смелый новый мир», принявший «вызов реальности», нам еще только предстоит узнать.

## ЧТО Я ДОЛЖЕН НЕ ДЕЛАТЬ?

Вопросом «Что я должен делать?» Кант выделил предметную область этики как неотъемлемой части философии в рамках традиционного деления последней на логику, физику и этику. Он при этом выражал не свою особую точку зрения, а лишь лапидарно выразил общее убеждение европейской философии<sup>1</sup>.

Этим вопросом мораль вычленяется из обыденного сознания и поднимается на уровень, когда она становится предметом философского анализа. Сам вопрос оказывается первым, начальным определением морали, задающим направление ее философской критики и переосмысления. В предлагаемой статье я пытаюсь позитивную формулировку вопроса дополнить негативной и показать, что последняя более адекватно выражает своеобразие этики как практической философии.

### 1.

Вопросы не возникают на пустом месте. В особенности это относится к правильно поставленным вопросам. За ними всегда стоят определенные, часто интуитивные, знания и ожидания. Вопросы направляют на путь истины, которая в некоторой степени уже известна и заключена в самом вопросе<sup>2</sup>. Рассмотрим эпистемологическую и аксиологическую подоплеку кантовского вопроса «Что я должен делать?», расчленив его на структурные элементы, свойственные всякому вопрошанию: *что* спрашивается, *кто* спрашивает и *кого* спрашивают?

*Что* спрашивается? Ясно, что в вопросе речь идет не о том, делать ли что-либо или нет. Такого выбора не существует. Человек не может не делать, не быть активным; у него, выражаясь языком М.М.Бахтина, нет алиби в бытии. Мораль представляет собой категорию человеческого существования, некую качественную характеристику его деятельности. В данном случае под вопросом оказывается не делание, а его наполнение и направленность. Из этого, далее, следует, что вопрос касается того, что может быть сделано различным образом, является предметом выбора. *Что* делать означает, что выбирать или, иначе говоря, как сделать правильный, безошибочный выбор, который может стать моральной обязанностью, быть тождествен долгу. Спрашиваемое уже известно как долг, должное. Понятие долга в данном случае берется в общеупотребительном значении такого основания действия, которое имеет приоритет перед всеми другими. И не просто приоритет, а такой приоритет, который предшествует и возвышается над всеми другими основаниями дей-

<sup>1</sup> Это убеждение идет от Аристотеля, согласно которому цель этики – не познание, а поступки, и изучают ее для того, чтобы знать, «как следует поступать» (EN 1103 b).

<sup>2</sup> Рассматривая формальную структуру вопрошания, М.Хайдеггер говорит: «Всякое спрашивание есть искание» (Хайдеггер М. Бытие и время. М., 2011. С. 5).

ствий. В этом вопросе спрашивается не о долге в том или ином отношении, в конкретных видах деятельности, особых ситуациях и т. д., а о долге как таковом – безусловном долге. Тем самым понятие долженствования приобретает философскую размерность и берется в предельном значении. Искомым предметом, спрашиваемым, является должное как безусловное начало в том, что касается действий, деятельности.

*Кто спрашивает?* Вопрос формулируется от имени «Я». Но кто стоит за этим «Я»? Ответ очевиден и в своей очевидности существенен: тот, кто делает, совершает действия. Это не может быть человек вообще, ибо человек вообще ничего не делает. И не могут быть группы людей, ибо, хотя они и могут быть субъектами действий, тем не менее их коллективные действия подчиняются законам, находящимся за пределами долженствования. Не «человек», не «мы», а именно и только «Я» может задавать такой вопрос. Подобно тому, как спрашиваемое совпадает с долгом самим по себе, так спрашивающий совпадает с субъектом самим по себе. Здесь также речь идет о «я» не применительно к тем или иным областям деятельности, каждая из которых предполагает и формирует своего субъекта, как, например, наука – ученого, сельское хозяйство – крестьянина, спорт – спортсмена и т. д., а о «Я» как самой способности человека быть субъектом действия. Спрашивающий – тот, кто принимает решения, сама способность принимать решения, быть источником действия, его творцом. Под «кто» действия имеется в виду «Я» как инстанция, которая творит его, ответственна за него.

Если долженствование включается в поле философии в качестве безусловного, абсолютного долженствования, то и «Я» в рамках философской этики приобретает соразмерный ему статус изначального, безусловного, абсолютного субъекта действия, который стоит за всеми прочими субъектностями индивида и делает их возможными. Индивид становится субъектом долженствования (морали) в той мере, в какой он является ответственной инстанцией того, что он делает. «Я» долженствования не отделено от долженствования, оно совпадает с ним. «Я» и долженствование ссылаются друг на друга. Здесь речь идет о Я с большой буквы, т. к. оно находится в начале «предложения» человеческой деятельности в отличие от всех других многообразных «я» того же индивида, которые находятся внутри того же «предложения» и потому пишутся с маленькой буквы.

*Кого спрашивают?* В вопросе явно не говорится о том, к кому он обращен. Неявно же он обращен к тому, к кому вообще можно адресовать вопросы – к разумному существу, разум которого способен дать истинный ответ на искомый вопрос. В тексте самого вопроса единственным разумным существом является тот, кто задает вопрос. Спрашивающий и есть тот, кто может быть спрашиваемым. Учитывая, что вопрос является философским, ибо подразумевает знание должного самого по себе, то можно заключить, что он адресован философу. Это – вопрос, который философ задает самому себе. Отсюда не следует, что индивид должен прежде стать философом, чтобы задаваться таким вопросом. Наоборот: задаваясь этим вопросом, он становится философом. Он становится им не в профессионально-цеховом смысле, а по существу, имея в виду, что философ – тот, кто доверяется своему разуму, в разуме видит высший суд и оправдание правильности своей жизни. Спрашиваемым оказывается разум того, кто спрашивает. Задавая себе вопрос «Что я должен делать?», индивид поднимается до уровня автономного субъекта, который сам задает себе программу (закон) своей жизнедеятельности.

Таким образом, «Что я должен делать?» есть вопрос, который каждый человек задает сам себе, чтобы намеренно делать то, что утверждает его субъектность в мире и благодаря чему он может придать собственному существованию безусловный смысл. За этим вопросом стоит понимание морали как такой категории человеческой деятельности, которая составляет основу ее намеренного, сознательно-целесообразного характера.

## 2.

Действия человека управляются целями, которые в идеальной форме содержат планируемый конечный результат. Это значит: прежде, чем совершить действие, человек принимает решение совершить его. Многообразие и сложности человеческой жизнедеятельности соответствует многообразие и сложность целей, системное единство которых определяется тем, что более общая и важная цель подчиняет себе менее общую и важную, низводя ее до уровня средства. Для того, чтобы гарантировать внутреннее единство жизнедеятельности человека, и для того, чтобы она могла состояться в качестве целесообразной, необходимо в системе целей дойти до самой общей и важной цели, за которой уже нет другой цели и которая не может быть низведена до уровня средства. Эта последняя, высшая цель цементирует всю систему целей субъекта и, будучи конечной, в то же время соучаствует во всех прочих целях, составляет их общую ценностную основу. Она придает осмысленный характер жизнедеятельности человека. Человек не может отказаться от идеи последней, высшей, замкнутой на саму себя цели, которую можно было бы также назвать сверхцелью, самоцелью целью. Поэтому поведение человека всегда заключает в себе некий смысл, который указывает на ту сверхцель, на которую оно ориентировано. Это, разумеется, не означает, что смысл поступков всегда адекватно осознается действующим субъектом или что их цель задана в качестве намеренной установки, но она непременно присутствует, вписана в опыт сознательной жизнедеятельности. Разъясняя эту особенность человеческого поведения, Л.Н.Толстой приводил такое сравнение. Человек, двигаясь, движется всегда в определенном направлении; он не может сделать шага, чтобы не обозначить, не выбрать тем самым и направления, в котором он этот шаг сделал. Точно так же, совершая конкретные поступки, он помещает их в определенный смысловой ряд, ориентирует на ту или иную сверхцель.

В само понятие человеческого способа существования входит наличие такой цели, которая не может быть средством и заключает свою ценность в себе, и которая является в пределах целесообразной деятельности абсолютной. Именно она задает моральный вектор поведению человека. Вопрос «Что я должен делать?» может быть теперь конкретизирован следующим образом: каковы поступки, которые ценны сами по себе, имеют абсолютный смысл и которые я могу вменить себе в долг? На первый план выходит вопрос о моральных *поступках*, о самой их возможности. Речь идет о том, возможны ли и, если да, то каковы поступки, единственным субъективным основанием которых является моральный мотив?

## 3.

В сложной совокупности мотивов человеческих поступков и поведения в целом мораль занимает особое место. Для понимания этого места важное значение имеет идея двойной мотивации поведения. Последняя была задана в качестве некой парадигмы уже в поэмах Гомера, в последующем она трансформируется, уточняется, но в своей существенной основе сохраняется до настоящего времени и занимает важное место в теоретических образах морали.

В поэмах Гомера поведение героев всегда мотивировано двояко: с одной стороны, все их поступки задуманы, спровоцированы, прямо направлены богами на Олимпе, с другой – обоснованы с точки зрения нормальной человеческой психологии и обычных критериев выбора. Ведь почему началась Троянская война? Ее устроили богини Афина и Гера в отместку Парису за то, что он выбрал не их, а Афродиту, которой досталось ставшее знаменитым злополучное яблоко раздора. Так говорится в мифе. Но в то же время эта война началась и по совершенно земным причинам, из-за которых всегда происходили столкновения между людьми. Парис увёл жену Менелая, и это было вполне достаточной причиной для ссоры, а поскольку речь шла о царях, то и для войны. Здесь сходятся две линии детерминации поведения: герои делают то, чего хотят боги, и одновременно то, к чему их толкают их человеческие страсти. Вспомним еще эпизод, в котором Ахилл глумится над прахом поверженного Гектора. Потом он принимает решение вернуть тело Приаму – отцу Гектора. Это была воля Зевса: ему пожаловался Аполлон, и Зевс повелел Ахиллу вернуть прах. Но у Ахилла были для этого и другие причины: он отдал тело за выкуп. Был еще один мотив, психологический: Ахилл представил своего старого отца, ожидающего его с войны, и сравнил его с Приамом, который убивается по своему погибшему сыну. У Ахилла были вполне нормальные человеческие основания вернуть тело Гектора Приаму. То есть то, чего хотят боги, – мотивация «сверху», с Олимпа, и мотивация людей «снизу», связанная с земными интересами и страстями – с корыстью, выгодой, богатством, ненавистью, дружбой и т. д., – замечательным образом совпадают. Герои хотят того же, чего хотят боги. На этом построен уникальный, удивительный мир гомеровских героев.

Позднее эта идея развивается, обогащается, конкретизируется. Например, у Сократа был свой ангел-хранитель, свой даймоний, который, уместно заметить, никогда не указывал, что Сократу надо делать, а только от каких действий тот должен воздерживаться. Философ слушался его предостережений, доходивших до него в форме мистического внутреннего голоса, и всегда это оборачивалось для него благом. То есть у Сократа наряду с теми мотивами, которые он понимал и просчитывал, были другие, ему непонятные, исходящие свыше.

Идея двойной мотивации разнообразно и многократно осмысливалась в культуре. Очень важной вехой в этом процессе была философская схематизация человеческого поведения, которую предложили стоики. Они выделили два уровня ценностей. Первый уровень – витальные ценности, согласно которым мы здоровье предпочитаем болезни, жизнь – смерти, богатство – бедности. Второй уровень – уровень собственно моральных ценностей, по отношению к которым ценности первого уровня совершенно нейтральны. По мнению стоиков, уровень моральных ценностей, или противоположность добродетели и порока, никак не зависит от того, как складывается судьба человека, является ли он больным или здоровым, бедным или богатым. Первый

уровень – это эмпирическая жизнь человека, которая от него никак не зависит и принадлежит судьбе. Второй уровень – отношение человека к первому уровню или к своей судьбе; это уже полностью зависит от человека. Стоики утверждают, что человек может или принять судьбу независимо от того, как она складывается, и тогда он будет внутренне свободным и нравственно добродетельным, или противостоять судьбе, отчаиваться, бороться, и тогда он обнаруживает свою неразумность, ведет себя уже не как мудрец, а как неуч, профан. Если, – приводят пример стоики, – собака привязана к едущей коляске, то коляска ее потащит, даже если она будет упираться. Это и есть, по их мнению, поведение людей-профанов. Мудрец же будет подобен той собаке, которая сама охотно побежит за коляской, поскольку не может сделать ничего другого. Стоики считали: судьба неотвратима. Она ни на йоту не зависит от человека, его сознательной воли. Но есть одна вещь и только одна, которая зависит от человека и зависит полностью: или невозмутимо принять судьбу, как если бы она не имела для него никакого значения, или пытаться изменить ее. В первом случае его поведение будет разумным, добродетельным. Во втором случае – неразумным, порочным. Здесь для нас важно следующее: стоики выделяли в человеческом существовании то, что имеет для человека непреходящий смысл и зависит только от него самого, что утверждает человека в его абсолютности, и с этим они связывали его добродетельность.

Разведение по разным параллельным плоскостям морального мотива и всех прочих максим поведения, долга как единственного морального мотива и склонностей во всем их природно, социально, психологически обусловленном многообразии составляет стержень этики Канта. Мораль в его понимании является причинностью из свободы, она представляет собой внутренний взгляд на поступок, рассматривающий его в ничем не ограниченной перспективе идеального царства целей. Тот же поступок, рассмотренный с внешней стороны, является результатом вполне эмпирических и вполне просчитываемых мотивов. Эти два взгляда совершенно не зависят друг от друга, вплоть до того, что могут полностью противоречить друг другу. В связи с этим Кант приводит хороший пример. Допустим, игрок жульническим способом выиграл в карты. И, несмотря на полученную выгоду, он в глубине души понимает, что сжульничал, вел себя недостойно. Для того, рассуждает Кант, чтобы сказать, что я совершил нечто подлое, нужен, конечно, совершенно другой критерий, чем для того, чтобы сказать: я пополнил свою кассу<sup>3</sup>.

Следует указать еще на одну теорию поступка, которая основана на принципиальном разграничении его моральной и содержательной детерминированности; она принадлежит М.М.Бахтину и изложена в его трактате «К философии поступка». Когда мы говорим об акте деятельности, поступке, в нём надо различать два аспекта: само бытие акта (факт его совершения) и его содержание. Как факт поступок (акт деятельности) замкнут на конкретного индивида, является выражением единственной неповторимости его жизни. А своим содержанием поступок развернут в мир, зависит от него. Соответственно этим двум аспектам акта деятельности ответственность за него также является двусторонней: ответственность за его бытие и ответственность за его содержание. Первая ответственность является нравственной, она выражает нравственную сущность человека. Вторую ответственность Бахтин называет специальной, она характеризует знания и умения человека; область специальной ответственности Бахтин ещё называет теоретическим

<sup>3</sup> См.: *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 356.

миром, понимая под ним всё то, что придаёт деятельности рационально-осмысленный вид, направляет её по продуманному, целесообразному руслу. В едином плане действия, рефлексированного в обе стороны – в сторону действующего индивида и во внешний мир, исходным, базовым, основным, с точки зрения Бахтина, является сам факт действия или нравственная ответственность. Специальная ответственность вторична, является следствием, приобщённым моментом. Действие становится поступком не в силу того, что оно закономерно, обосновано и т. д., а в силу того, что оно является способом существования, формой участия в бытии того индивида, который совершил это действие. Место морали там, где все зависит от решения индивида, от его решимости взять на себя риск поступка. Поступок есть форма нравственной ответственности потому, что он не может быть совершен никем, кроме того, кто его совершает, ибо в той точке бытия, в которой имеет место поступок, находится только он.

Решение совершить поступок не зависит от его содержания. Или, как говорит Бахтин, из теоретического мира не существует перехода в мир поступка, из специальной ответственности нельзя вывести нравственную ответственность. Одно дело, какие возможны действия, как они классифицируются по разным критериям, и совсем другое дело, на какие действия решается тот или иной индивид. Из расписания движения поездов нельзя узнать, куда мне ехать и должен ли я вообще куда-нибудь ехать. Из «есть» не следует «должно». Какие совершить действия, куда ехать – это исключительно моё решение, факт моего индивидуального бытия, факт самого бытия в моём индивидуальном выражении. Автономность нравственной ответственности, её первичность по отношению к специальной ответственности Бахтин выразил в следующем афористическом высказывании: «Не содержание обязательства меня обязывает, а моя подпись под ним»<sup>4</sup>. От специальной ответственности перехода к нравственной ответственности не существует. Но обратный переход возможен и обязателен. Нравственная ответственность получает продолжение в специальной ответственности. После того, как принято решение о поступке, дальнейшие действия определяются уже его содержанием. Когда человек решил, куда ему ехать, он обращается к расписанию поездов и, оставаясь нравственной личностью, становится одновременно пассажиром.

Поступок, рассмотренный в его нравственном аспекте, по Бахтину не является результатом знаний и умений, не поддается обобщению, позволяющему поместить его в какой-либо серийный ряд; он является нравственным постольку, поскольку выражает, воплощает, впечатывает в бытие саму личность в единственности ее бытия в мире. Серийность и единственность – признаки, которые самым прямым и точным образом выражают специфику соответственно специальной и нравственной ответственности. Субъект специальной ответственности сериен: в этом случае индивиды заменяемы. Субъект нравственной ответственности единственен: в этом случае индивида не может заменить никто.

Итак, существует два разных уровня мотивации человеческого поведения, которые расчленяют все действия на два класса по критерию того, зависят они от действующего индивида или нет. Обычные мотивы, которыми руководствуются все люди, задаются обстоятельствами, психологией, внешними влияниями. Это именно эмпирические мотивы, которые объективны, включены в причинную связь мира. С точки зрения эмпирического содержания в человеческих поступках нет никакой тайны или мистики, их можно

<sup>4</sup> Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 1. М., 2003. С. 37.

«вычислить» с той же точностью, с которой рассчитываются любые естественные процессы, скорость ветра, солнечные затмения и т. п. Речь идет только о полноте сведений, которые нужно включить в этот расчет. Что же касается моральных мотивов, то они взвешивают поступки людей на каких-то других весах, переводят их в некий идеальный мир, которого не существует. Они совершенно автономны.

Надо заметить: философские рассуждения в данном случае вполне коррелируют с обычными представлениями, которые также различают эмпирические и моральные мотивы. Эмпирические мотивы, как принято думать, нацелены на определенный результат, целесообразны, сопряжены с той или иной выгодой и т. д. Моральные же мотивы считаются бескорыстными, они заключают свою ценность в себе. Особый интерес в этом смысле представляет феномен раскаяния. Суть раскаяния состоит в том, что человек пытается изменить то, что, казалось бы, изменить невозможно. У нас нет власти изменить то, что мы уже сделали, прошлое нам не принадлежит. А раскаяние заключается как раз в том, чтобы изъять, вырвать некий поступок из причинного ряда, который обуславливает наше поведение, отнестись к этому поступку так, как если бы его не существовало. Тем самым фиксируется, что, хотя поступок и был совершен, он не был достоин быть совершённым. Особенность раскаяния состоит не в том, что через него человек обманывает себя, пытаясь забыть свой дурной поступок, бросить его в Лету. Нет, наоборот, механизм раскаяния предполагает, что человек специально высвечивает этот поступок, чтобы не дать себе забыть о нем, чтобы его не унесла река забвения, чтобы он все время оставался в сознании. Для этого он специально извлекается из глубин памяти и постоянно держится в актуальном состоянии, «на виду» как напоминание опасности, которую надо избегать.

Два ряда мотивов независимы друг от друга в том смысле, что у них разные источники. Но они касаются одних и тех же поступков, представляют собой разные проекции, разные взгляды на одни и те же поступки. Моральные мотивы занимают такое место и выполняют такую же функцию, как и олимпийские боги в гомеровской схеме поведения героев. Моральные мотивы отличаются от прочих не только тем, что проистекают из другого источника, из которого только они и проистекают, и рассматривают поступки в совершенно другой перспективе. Но еще и тем, что они лишены случайности, которая свойственна эмпирическим (неморальным) мотивам. Мораль обладает своей необходимостью, которая от необходимости поведения, задаваемой внешними обстоятельствами, природными и социальными потребностями и интересами, отличается тем, что она имеет безусловный характер.

Как эти два ряда мотивов связаны между собой? В чем смысл и назначение моральных мотивов? Ведь моральные мотивы избыточны, с точки зрения фактического содержания они ничего к поступку не добавляют. Они могут только санкционировать поступок или наложить на него запрет. Моральные мотивы не находятся в общем ряду с разнообразными мотивами, которые связаны с удовольствиями, богатством, карьерой и т. д. и которые мы обобщенно назвали эмпирическими. Они находятся за ними, над ними, они не детерминируют поступок, не участвуют в определении его эффективности, целесообразности, возможных последствий и т. д., они только оценивают его с точки зрения того, может ли индивид приписать его себе, взять на себя ответственность за данный поступок с такой полнотой, чтобы он мог открыто сказать: да, это сделал я. Мотивация поведения – сложный, многоступенчатый процесс. Мораль в том или ином виде, возможно, присутствует

на разных ступенях этого процесса, однако она выходит на передний план на заключительной ступени, когда принимается окончательное решение и осуществляется переход от намерения к самому поступку. На этой ступени моральное осмысление предстоящего поступка становится решающим. Мораль в системе психологического «производства» поступков играет такую же роль, какую отдел технического контроля играет в производстве товаров. Как этот отдел окончательно исследует уже готовую продукцию перед тем, как выпустить ее на товарный рынок, с точки зрения ее соответствия заданному стандарту и выбраковывает те изделия, которые ему не соответствуют, так и мораль пропускает через свои критерии уже готовые поступки перед тем, как выпустить их на «рынок» общественного поведения, и санкционирует их, если они им соответствуют, или выбраковывает, накладывает запрет на них, если поступки этим критериям не соответствуют.

#### 4.

Моральная санкция (одобрение) и моральный запрет представляют собой последнее звено при принятии решения. Они, фигурально выражаясь, или открывают наружную дверь поступку, чтобы выпустить его из внутреннего мира личности во внешний мир людей, из субъективного мира в объективный мир, или, напротив, закрывают ее, чтобы поступок не смог вырваться наружу. Эти две процедуры существенно различаются между собой.

Все поступки, которые совершает индивид, получают его нравственную санкцию. Все они являются поступками, которые прошли экспертизу морального качества. Сам факт того, что они произошли, означает, что они получили моральное одобрение. Отсюда следуют несколько очень важных выводов. Во-первых, добродетельность этих поступков совпадает с их добротностью. Они совершаются в силу целесообразности, по своим вполне конкретным прагматичным мотивам, которые лишь дополнительно усиливаются моральным одобрением. Моральное одобрение является в этом случае вторичным, приобщенным и случайным моментом<sup>5</sup>. Отсюда, между прочим, следует, что о каких бы поступках речь ни шла, моральная чистота их мотивов может во всех случаях быть поставлена под сомнение, ибо за ними всегда стоят еще и иные, вполне прагматичные мотивы. Именно данное обстоятельство позволяло одним теоретикам, например Н.Г.Чернышевскому, рассматривать моральные мотивы как форму разумного эгоизма, а другим, как, например, Канту, утверждать, что в мире, возможно, не было ни одного поступка, совершенного ради долга. Во-вторых, моральные правила и оценки, на основании которых осуществляется одобрение поступков, могут быть столь же разнообразными, как и сами эти поступки, они могут вполне противоречить и часто противоречат друг другу (типичный случай, когда то, что считается у одних групп людей приличным, у других является постыдным). В-третьих, всё, что мы делаем, мы можем описывать и всегда явно или неявно описываем (характеризуем) в моральных терминах, выстраиваем по оси добра, справедливости и т. д. Ведь в самом широком смысле добро и есть позитивность нашего поведения, то, к чему мы стремимся, а зло – его негативность, то, чего мы избегаем. Большого смысла в такой привязке действий к оси нравственных ко-

<sup>5</sup> «Все содержательные нормы, даже специально доказанные наукою, будут относительны по отношению к долженствованию, ибо оно пристегнуто к ним извне» (*Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 1. С. 25*).

ординат нет. Любое действие любого индивида может быть привязано и привязывается им к этой оси. Каждый считает, что он поступает нравственно. Поэтому многие в своей жизненной практике стараются избегать апелляции к морали. И уж совершенно несомненно, что такие апелляции очень часто содержат в себе большую долю лицемерия и фальши. Неслучайно склонность к морализированию, как и люди, в которых такая склонность сильно развита, пользуются в зрелом обществе плохой репутацией. Это – отдельная самостоятельная (к сожалению, плохо изученная) тема: когда, как, с какой целью люди прибегают для оправдания своих действий к моральным аргументам и насколько сама склонность к моральным оценкам (в особенности, инвективам) может считаться индикатором злоупотребления моралью.

Словом, моральные санкции поступков конкретны, ситуативны, изменчивы, как и сами поступки. Нравственные предписания и оценки, в свете и на основании которых осуществляется одобрение поступков, связаны с самими поступками совершенно произвольно. Как из понятия вещи нельзя вывести ее бытие, так из моральной нормы или оценки нельзя вывести поступки. Из любви к отечеству два гражданина, один из которых является генералом, а другой пацифистом, совершают разные поступки. Посредствующим звеном между моральным предписанием и поступком является сам поступающий тем или иным образом индивид. Он подводит поступок под предписание и соответствие первого второму остается исключительно на его совести. Безусловность, абсолютность нравственного предписания размывается, размывается в условности, относительности его индивидуальных интерпретаций.

Абсолютность морали не может получить действительного воплощения в адекватных позитивных поступках, т. к. последние зависят не только от морали; вообще не существует поступков, субъективным основанием которых были бы исключительно моральные мотивы. И в то же время абсолютность является специфическим признаком морали, вся логика морального сознания держится на убеждении, согласно которому человек несет моральную ответственность за все, что он делает. Из данного противоречия как будто бы неизбежно следует вывод, что мораль в абсолютности ее норм и оценок есть всего лишь благое пожелание, иллюзия, форма человеческого самообмана. В действительности, однако, это не так. Универсальность нравственной ответственности базируется на том фундаментальном факте, что все совершаемые человеком поступки являются результатом его собственных решений, принятых в процессе сознательного взвешивания мотивов, результатом его собственного выбора. Моральные мотивы, конечно, никак не определяют ни содержание поступка, ни его последующую судьбу, они лишь позволяют ему состояться в качестве поступка данного конкретного индивида. Но именно то обстоятельство, что они дают разрешение на поступок и что, следовательно, каждый индивид по поводу каждого своего поступка может, и, оставаясь честным перед самим собой, даже обязан сказать: «Я мог бы не совершать его», именно данное обстоятельство является источником абсолютизма морального самосознания, универсального характера нравственной ответственности. Тем самым вопрос о моральных основаниях деятельности человека переходит в вопрос о том, что он должен не делать, в вопрос о моральных запретах.

Связь нормы и поступка в случае моральных запретов является качественно иной. Действенность запрета обнаруживается в том, что человек не совершает определенных поступков. Он не совершает их в качестве сознательной, намеренно избранной позиции. Поступок, который не совершается в силу морального запрета, может быть назван негативным поступком.

Для негативного поступка существенны два момента. Не всё, что мы не делаем, относится к области негативных поступков, а только то, что мы не совершаем из того, что нам очень хочется совершить. Это происходит тогда, когда мы накладываем запрет на какие-либо поступки, к которым нас настоятельно побуждают страсти, внешние обстоятельства, желания, соображения выгоды и т. д. К примеру, когда люди не лгут и не убивают, они не нарушают соответствующие запреты. Это не значит, однако, что они совершают при этом негативные поступки. Соответствующие запреты приобретают действительный смысл и становятся поступками, когда у индивида появляются настоятельные побуждения и причины солгать или совершить насилие, но он, тем не менее, этого не делает. Это первый важнейший признак негативного поступка: человек не делает того, что он охотно бы сделал, если бы ничто этому не препятствовало. Но и препятствия могут быть разные. И здесь мы переходим ко второму признаку. Индивид может отказаться от желаемого поступка из-за того, что нет возможности совершить его, из-за боязни разного рода последствий и т. д. Отказываясь от морально уязвимых соблазнов из прагматических соображений, индивид, конечно, не делает того, что он не должен делать. Но, тем не менее, это не будет негативным поступком. Для этого ему не хватает адекватного мотива. Негативным будет только то, от чего действующий индивид отказывается несмотря не только на соблазны, но и на наличие всех возможностей совершить его, кроме одной единственной – моральной санкции. Отказ от желательного и реального по своим возможностям действия становится негативным поступком тогда, когда действие не совершается *только* в силу морального запрета, когда нет других оснований не совершить его. Негативный поступок, если можно так выразиться, позитивен в своей негативности: это – не то, что я вообще не делаю в силу разных причин и мотивов (не испытываю потребности, воздерживаюсь из-за благоразумия, расчета, страха и т. д.), а то, чего не делаю именно в силу долга, в силу морального решения не делать этого. Не делаю и тогда, когда за ним могут стоять дружеские привязанности, чувство стыда и другие моральные чувства, и когда его совершение гарантированно может обернуться выгодой, не делаю только потому, что это морально запрещено.

Негативный поступок негативен в обоих основных значениях понятия негативного. Он негативен в фактическом смысле: это поступок, которого нет, который не совершен, заблокирован на стадии своего перехода от субъективной стадии к объективной. Он негативен и в ценностном смысле: это поступок, которого нет в силу его порочности, в силу того, что он не получает моральной санкции. Негативный поступок есть поступок, который не состоялся в фактическом смысле из-за того, что он несостоятелен в смысле ценностном. Формула негативного поступка такова: я не делаю этого потому, что я должен не делать этого.

## 5.

Негативный поступок, на мой взгляд, воплощает характерные особенности морали, в силу которых она становится предметным полем практической философии.

Во-первых, негативные поступки соответствуют критерию моральной абсолютности. Они абсолютны в том смысле, что моральный индивид имеет над ними абсолютную власть и для их совершения не требуется ничего, кро-

ме доброй воли, кроме моральной решимости. Джордж Мур проводит такое различие между моральными обязательствами<sup>6</sup>. Он говорит, что существуют правила долга и идеальные правила. Правила долга категоричны, касаются они собственно поступка, а вернее говоря, перехода намерения в действие. И здесь власть человека абсолютна. Это может быть его долгом. Совершить или не совершить какой-то поступок, дать волю тем или иным своим замыслам или, напротив, отказаться от них, – это на все сто процентов находится во власти человека. Что касается идеального правила – оно распространяется также на желания, намерения, замыслы, которые во многом складываются спонтанно и не зависят от сознательной воли человека, не находятся в полной его власти. Человек не может контролировать всю совокупность желаний, намерений, даже игру ума, которая также часто не считается с границами добра и зла. Поэтому требование чистоты намерений может иметь только идеальный характер, является пожеланием. Это различие коррелирует с тем, что в философии традиционно обозначалось как различие между совершенным и несовершенным долгом. Дж. Мур хорошо иллюстрирует это различие на примере двух заповедей Моисея: седьмой заповеди «Не прелюбодействуй!», которая вполне подпадает под правило долга, и десятой заповеди, где среди прочего сказано: «Не пожелай жены ближнего твоего», что можно рассматривать только как идеальное правило. Про норму «Не прелюбодействуй» мы можем сказать, что следование ей целиком находится во власти человека как существа, разумно контролирующего свои действия; и, надо думать, существовали и существуют люди, которые следуют этой норме. Иное дело – норма «Не пожелай жены ближнего твоего». Такое желание может возникнуть произвольно, в том числе и у того, кто находит его порочным. Негативный поступок несомненно является случаем правила долга. Он целиком и полностью находится в рамках пространства индивидуальностоответственного поведения, зависит от одного лишь морального мотива.

Далее, во-вторых, негативные поступки общезначимы в тех пределах, в каких возможно согласие между людьми относительно моральных запретов. Что касается позитивных поступков, то они не могут быть общезначимыми в принципе, потому что в своем предметном содержании они всегда связаны с особенными, частными обстоятельствами и поэтому в качестве поступков они не могут иметь общезначимого смысла. Даже в воображении нельзя себе представить, чтобы все люди вдруг стали бы делать одно и то же. Негативный поступок отличается тем, что здесь общая посылка или принцип морали сразу переходит в вывод, становится поступком, здесь нет среднего (частного, особенного) звена. Говоря точнее, малая (частная) посылка, включающая особенные обстоятельства, здесь представлена как то, что подвергается отрицанию. Вопрос об общезначимости негативных поступков есть вопрос о способности людей осознать запреты, которые являются начальными условиями их общежития и прийти к согласию относительно их(запретов) морального статуса. Выработка таких запретов и принятие их в качестве безусловных моральных норм – это исторический процесс, сложный, многофакторный, одним из моментов которого, между прочим, является и его философское осмысление.

Можно говорить, по крайней мере, о двух запретах – запрете на насилие и запрете на ложь – относительно которых на сегодняшний день в человеческом сообществе существует разумно аргументированное согласие и которые входят в этические каноны всех великих культур. Эти запреты в качестве мо-

<sup>6</sup> См.: Мур Дж. Природа моральной философии / Пер. Л.В.Коноваловой. М., 1999. С. 334.

рально оправданных всерьез никто не отрицает. Они на сегодняшний день приняты в качестве принципов, норм, но они не вошли в быт, не стали человеческой повседневностью. Хотя они и признаются как принципы, но, тем не менее, все время предпринимаются попытки коррумпировать эти принципы, обосновывать те или иные исключения из них. Даже если в ответ на эти рассуждения можно резонно возразить, что запреты, и именно как раз категорические запреты, также нарушаются, более того, сам их категорический характер находит продолжение и подтверждение в отступлениях от них, тем не менее, следует признать, что по критерию категоричности запреты принципиально выше, чем позитивные предписания.

В-третьих, негативные поступки элементарны. И очевидны в своей элементарности. Их замечательная особенность состоит в том, что относительно них трудно обмануться. Когда человек совершает так называемые добрые дела, то всегда остаются сомнения относительно нравственной чистоты мотива. Ведь даже такие, казалось бы, сугубо моральные деяния, как акты благотворительности, могут быть превращенной формой самолюбования, выражением нечистой совести. Негативные поступки по сравнению с так называемыми добрыми делами имеют то отличие и преимущество, что они легко, строго и однозначно идентифицируются. Человек, который хоть скольконбудь честен с самим собой, всегда знает, когда он солгал, а когда – нет. Правда, когда он избегает искушения солгать, то это не всегда происходит исключительно по причине морального запрета. Но совершенно несомненно, что в этом случае он действует в соответствии с запретом.

Кажется, что, сводя мораль в ее абсолютных притязаниях к запретам и негативным поступкам, мы обедняем, примитивизируем моральный мир. На самом деле это, конечно, не так. Негативные поступки имеют исключительно духовную природу. В отличие от позитивных поступков, которые имеют еще и эмпирические мотивы, негативные поступки совершаются исключительно в силу духовных принципов человека, воплощенных в нравственных запретах. И если нравственно чистые поступки вообще существуют, то это, конечно, негативные поступки.

Обобщая особенности негативных поступков, можно сказать, что человек обнаруживает свое нравственное качество не только и не столько в том, что он делает, сколько в том, чего он не делает. Мы по-настоящему нравственны, нравственны без обмана и самообмана тогда, когда мы воздерживаемся от дурного, когда мы блокируем в себе искушения и соблазны. В своих позитивных действиях мы можем быть и бываем успешными, эффективными, ловкими, благоразумными, профессиональными, удачливыми. Плюс ко всему, эти действия могут считаться добрыми, благочестивыми, благожелательными. Однако эта добавочная нравственная оценка, как правило, не поддается проверке и не очень много дает для лучшего понимания действий в их фактическом содержании. Для негативных же поступков нравственная квалификация является обязательной и решающей, т. к. за ними стоит моральный запрет, если и не в качестве единственной причины, то, по крайней мере, в качестве обязательной. Моральные запреты и воплощающие их негативные поступки очерчивают то пространство, в рамках (границах) которого мораль разворачивается как позитивная деятельность, добро и долг совпадают с целесообразностью, нравственная ответственность соединяется со специальной ответственностью. Они задают пространство человечности, деятельность внутри которого, в каких бы конкретных формах она ни разворачивалась, может претендовать на то, чтобы считаться нравственно оправданной, достойной.

Для того, чтобы понять соотношение моральных запретов и негативных поступков с позитивными моральными нормами и поступками, нужно различать два вопроса: 1) каковы те дела, которые я делаю в силу моральных критериев; 2) соответствуют ли моральным критериям те дела, которые я делаю. Ответ на первый вопрос состоит в том, что такими делами являются негативные поступки. Ответ на второй вопрос состоит в том, что соответствуют, если не противоречат первому, т. е. не нарушают моральные запреты.

Словом, моральный абсолютизм может получить обоснование в рамках негативной этики, если употребить это непривычное словосочетание в значении аналогичном негативной теологии. Основопологающим для негативной этики является вопрос: «Что я должен не делать?» Она отождествляет нравственный долг с негативными поступками.

## 6.

В заключение – две иллюстрации, показывающие плодотворность концепции негативной этики. Первая касается парадокса морального совершенства. Моральное совершенство понимается как стремление к совершенствованию. Оно возникает на почве осознания человеком собственного несовершенства и сопровождается углублением этого осознания. И чем совершеннее человек, тем более он недоволен собой, критичен по отношению к своим моральным возможностям, достоинствам, качествам. Несомненный и общепризнанный факт таков: чем нравственно совершеннее индивид, тем сильнее осознание им собственной порочности. Движение вверх осуществляется через падение вниз. Парадоксальность состоит именно в том, что здесь несовершенство выступает мерой, критерием морального совершенства. Как же это возможно? Что это означает? Если исходить из того, что нравственное самосовершенствование человека реализуется через негативные поступки, то вся загадочность этой ситуации исчезает, и она оказывается до удивления банальной. Ибо чем более человек совершенствуется в форме негативных поступков, чем больше он совершает таких поступков, тем более он обнаруживает свою потенциальную склонность к порочным, недостойным действиям. Ведь негативный поступок и состоит в том, что мы блокируем в себе соблазны, не даем выхода желаниям, которые с моральной точки зрения неприемлемы. И поэтому чем совершеннее мы с точки зрения культивирования негативных поступков, тем более мы обнаруживаем свою собственную неистребимую склонность к порочным действиям. В этом случае индивид уподобляется человеку, который очищает свою голову от паразитов и тем больше ужасается своему состоянию, чем чище он становится.

Другой парадокс – это парадокс тайного благодеяния. Одна из общепризнанных мудростей морального сознания состоит в утверждении, что человек не должен выставлять напоказ, кичиться своими моральными достоинствами и добрые дела надо делать втайне; или, как сказано в Евангелии от Матфея, «пусть левая рука твоя не знает, что делает правая» (Мф. 6, 3–4). А как это возможно? Если это дело, то оно не может быть тайной для того, на кого оно направлено. Если это доброе дело, то оно не может быть тайной для того, кто его совершает, ибо доброе дело – это всегда намеренное дело. Так вот – что же это за добрые дела, которые должно совершать втайне, притом втайне и от других и от себя? Мне кажется, все становится на свои места, если опять-таки обратиться к идее негативной этики и нравственный поступок

понимать как негативный поступок. Негативный поступок потому и является негативным, что остается на уровне замыслов и потому втайне от других. Но он остается в тайне и для того, кто его совершил, ибо в своем фактическом содержании, в силу которого он только и мог бы стать явным, этот поступок является не добродеем, а злодеем. Человеку, например, не придет в голову кичиться тем, что он хотел солгать или совершить иной порочный поступок. Хотя тот факт, что он избежал соблазна, конечно, дает некое основание для гордости, но тот факт, что у него были дурные намерения, конечно, будет понуждать его к этической скромности и сдержанности. В такой ситуации человека охватывает не столько гордость из-за того, что он не совершил злодеяние, сколько ужас из-за того, что он мог бы его совершить. Он подобен пешеходу, чуть не угодившему под колеса мчащегося мимо автомобиля: тот не предается радости из-за того, что он избежал смертельной опасности; его скорее охватывает страх и прошибает холодный пот из-за того, что эта опасность была так близка.

САМООПРЕДЕЛЕНИЕ «Я»\*

Но таково и должно быть воздействие вечности, ибо это «я», каким мы обладаем, каким мы являемся, есть величайшая уступка вечности человеку и в то же время ее требование к нему.

Сёрен Кьеркегор<sup>1</sup>

Почему и как человек становится философом? Демон Сократа, развращающий молодежь и непочтительный по отношению к богам полиса, неотступно преследовал философию, особенно так называемых эвдемонистов, превыше всего ставивших счастье, счастливую жизнь. Но хотя глубинные основания философии кроются в самих ее творениях, все же за философией всегда стоит философ, человек из плоти и крови, с его собственной жизнью. В истории философии мы нередко встречаем автобиографические повествования, в которых освещается этот вопрос и делаются попытки дать ответ. В традиции аристотелевского «Протрептика» и наставлений по приобщению к философии выдержан знаменитый зачин «Трактата об усовершенствовании разума» Спинозы. Автобиографический рассказ, тон которого необычен для этого философа, отделен от остальной части работы, где фигура автора бледнеет перед объективностью математического типа. Много уже было написано об особенностях этого рассказа, его риторике, отличии от картезианских «Размышлений», о той роли, какую в нем играет личное местоимение «я», о его литературных заимствованиях у Сенеки. Мы же хотели бы поставить свой вопрос в такой форме: что побудило юного Бенито покинуть в один прекрасный день семейное предприятие *Bento y Gabriel de Spinoza* и стать философом Барухом Спинозой? Данный вопрос заставляет нас изучать тексты иным способом, сформулировав следующую проблему: чем становится этот автобиографический рассказ в *mos geometricus* «Этики»? Оставляет ли он здесь какие-то следы или полностью исчезает, словно поглощенный геометрическим порядком? Поэтому обращение к философии Спинозы может стать приглашением к такому прочтению его «Этики», которое в финале неожиданно продемонстрирует ее сходство с анализом существования у Кьеркегора, хотя на первый взгляд у этих мыслителей трудно найти что-либо общее.

Автор «Этики» стремится доказать, что свободной воли не существует, что всякое человеческое действие строго причинно обусловлено, что причиной акта является вовсе не цель, которую себе ставит деятель (как обычно полагают), но единичное влечение, побуждающее его к действию. В предисловии к части IV содержится пример такой инверсии. Почему люди строят дом? Скажут: для того, чтобы в нем жить, такова конечная причина его по-

\* Лоренцо Винчигуэрра (Lorenzo Vinciguerra) – философ и художник, известный специалист по философии Спинозы, автор книги «Спиноза и знак. Генезис воображения» (*Spinoza et le signe. La genèse de l'Imagination*. Paris: Vrin, 2005). На русском языке опубликованы: «Спинозистский ренессанс во Франции (1950–2000). Введение» (Логос, 2007. №2 (59)), «Aesthetica sive Etica. Спиноза о сущности искусства» (История философии. М., 2010. № 15). Л. Винчигуэрра был соиздателем сборника работ, посвященных концепции М. Мерло-Понти: L. Vinciguerra, F. Bourlez (éds.). *L'Oeil et l'Esprit. Merleau-Ponty entre art et philosophie*. Reims, 2010.

<sup>1</sup> Ср. в издании: Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 262 (примеч. пер.).

стройки. Но истина заключается в другом: дом строят потому, что хотят обрести удобства, которые, как считается, обеспечит жилище. А значит, жилище, поскольку его рассматривают как конечную причину, есть не что иное как это конкретное влечение, которое, будучи действующей причиной, принимается за конечную, ибо люди, как правило, не ведают о причинах своих влечений. Вот почему в определении 7 части IV уточняется: «Под целью, ради которой мы что-либо делаем, я разумею влечение»<sup>2</sup>. В том же предисловии, немного ниже, Спиноза мимоходом упоминает о некоем присущем нам желании «образовать идею человека, которая служила бы для нас образцом человеческой природы»<sup>3</sup>. Значит, наша цель – стать определенной человеческой природой, и очевидно, что «Этика» направлена на выполнение данной программы. Однако читателя может сильно озадачить крайняя непринужденность этого утверждения: «так как мы желаем образовать идею человека, которая служила бы для нас образцом человеческой природы». Чье это желание? А главное, почему и с какой силой оно возникает? Иначе говоря, какова его причина, какой путь оно прошло? Какое желание выражается этой целью? Сколько бы мы ни доискивались ответа, «Этика» обо всем этом умалчивает.

Зато именно эти вопросы, как мы сказали, рассматриваются в первых параграфах «Трактата об усовершенствовании разума». Здесь автор вкратце рассказывает об опыте своего нелегкого обращения к философии. Трудно поверить, что «Этика» действительно ничего не сообщает об этом – ведь ее задача состоит именно в том, чтобы показать нам путь, ведущий к свободе. Разве в ней не отображается в конечном счете жизнь философа, объясняемая согласно законам, которые ему потребовалось понять, чтобы ее осуществить? Если Спиноза и намеревался споспешествовать читателю, в конце своей работы он прямо скажет, что путь к спасению труден [*arduum*] и требует больших усилий [*magno labore*] – вот почему почти все им пренебрегают и лишь немногие достигают успеха<sup>4</sup>. Поэтому мы не станем исследовать статус (воображаемый или рациональный) того образца человеческой природы, о котором идет речь в «Трактате об усовершенствовании разума» и «Этике» (данным вопросом часто занимаются интерпретаторы). Мы рассмотрим, как утверждение о желании создать идею человека в качестве образца связано с кризисом, пережитым Спинозой в юности, – не для того, чтобы исключить этот рассказ из разговора об «Этике», как если бы он составлял *haraux*<sup>5</sup> во всем творчестве философа, но, напротив, чтобы вновь обнаружить его законы в произведении зрелого периода. Мы полагаем, что Пролог к «Трактату об усовершенствовании разума» – не просто дань риторике; он наделен глубоким философским смыслом. И дело не только в том, что он объясняет, почему и как юноша решает однажды бросить иные занятия и полностью посвятить себя философии, но и в том, что содержащееся в данном рассказе описание экзистенциального и интеллектуального кризиса выражает нечто всеобщее, относящееся к сущности и условиям человеческого духа и желания. Итак, с философской точки зрения будет интереснее истолковать этот единственный автобиографический рассказ, оставленный нам Спинозой, как один из конкретных опытов того, что он позже объяснит, используя откорректированную терминологию «Этики». Стало быть, можно попытаться перечитать Пролог к «Трактату об усовершенствовании разума» как своего рода схолию к IV части «Этики».

<sup>2</sup> Спиноза Б. Этика. С. 752. Здесь и далее перевод трудов Спинозы дается по изданию: Спиноза Б. Об усовершенствовании разума // Спиноза Б. Соч. М.–Харьков, 1998. – Примеч. пер.

<sup>3</sup> Там же. С. 751. – Примеч. пер.

<sup>4</sup> Там же. Ч. V: Схолия к теореме 42.

<sup>5</sup> Нечто уникальное, единичное (*греч.*).

## Кризис

Вспомним знаменитый пассаж<sup>6</sup>, которым начинается «Трактат об усовершенствовании разума»:

После того как опыт научил меня, что все встречающееся обычно в повседневной жизни суетно и пусто [*vana et futilia esse*], и я увидел, что все, чего я опасался [*timebam*], содержит в себе добро и зло лишь постольку, поскольку этим тревожится дух [*animus movebatur*], я решил, наконец, исследовать, дано ли что-нибудь, что было бы истинным благом [*verum bonum*]<sup>7</sup>.

Прежде чем приступить к параграфу, который будет нас более всего интересовать, кратко напомним содержание этого рассказа. Вначале (§ 2) Спиноза сомневается, стоит ли ради пока еще недостоверного упускать достоверное. Затем (§ 3) он признается в провале всех своих многократных попыток обрести уверенность в избранной им новой жизни без изменения привычного поведения: любострастие, богатство, слава, которые считаются высшим благом, на самом деле рассеивают дух. Далее следуют размышления об этих благах (§ 4 и 5). Обнаружив, что блага, преследуемые обычным человеком, препятствуют новой жизни (§ 6), Спиноза вынужден рассмотреть, что является более полезным, исходя из природы благ. Блага, считавшиеся достоверными, на деле предстают недостоверными по природе, истинное же благо – недостоверным лишь по своей достижимости. В § 7 сомнения усиливаются: блага, недостоверные по природе, рассматриваются теперь как достоверное зло и т. д.

Этого простого напоминания вполне достаточно, чтобы выявить главные черты учения, развитого в IV части «Этики»: речь идет о концепции добра и зла, желании высшего счастья, полезности. Еще более важна общая проблематика, в рамках которой они рассматриваются: неспособность людей властвовать над своими аффектами. Ее исследование подводит к вопросу о средствах, на которые можно было бы здесь рассчитывать. Помимо заимствованного у Екклесиаста библейского тона, характерного для первых строк «Трактата об усовершенствовании разума» и предисловия к IV части «Этики», а также для схолии к определению 17, предмет сравнительного анализа этих текстов составляют темы достоверности и недостоверности, аффективных отношений между страстями и разумом, краха неоднократных попыток уклониться от власти аффектов, последующих угрызений совести. Но не только они. Относительность того, что мы обычно рассматриваем как доброе и злое, к которой добавляется разочарование в благах, преследуемых простым смертным, находит отклик в разочаровании читателя, только что с трудом осилившего третью часть «Этики», где шаг за шагом анализируется аффективная жизнь<sup>8</sup>.

Все это – своего рода симптомы кризиса, вначале возмеченного, а затем подчинившего себе, – кризиса, в силу которого к философии обращаются лишь потому, что требуют от нее наибольшего блага, т. е. непреходящего благополучия счастливой жизни. Утилитаристская логика, характерная для первых

<sup>6</sup> См., в частности: *Zweerman Th.* L'introduction à la philosophie selon Spinoza. Une analyse structurelle de l'Introduction du Traité de la réforme de l'entendement, suivie d'un commentaire de ce texte. Louvain, Van Gorcum, Assen, Presses Universitaires de Louvain, 1993, а также: *Moreau P.-F.* Spinoza. L'expérience et l'éternité. Recherches sur la constitution du système spinoziste. Paris, PUF, 1994 (вся первая часть); см. также *Zaoui P.* Spinoza. La décision de soi. Bayard–Paris, 2008.

<sup>7</sup> *Спиноза Б.* Трактат об усовершенствовании разума. С. 120 (*примеч. пер.*). Мы переводим текст, установленный Карлом Гебхардтом в его издании: *Spinoza B.* Opera. 4 vol. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1924.

<sup>8</sup> Отметим, что из 59 теорем III части «Этики» не менее 57 посвящены пассивному духу.

параграфов «Трактата...», которая приводит, пусть и не сразу, к необходимости радикального вовлечения, выраженные здесь опасения, еще весьма ощутимые соблазны обыденной жизни, – словом, сомнения души, разрывающейся между различными образами существования, все более переживаемыми как несовместимые, подвергаются строгой рефлексии, которая направляется твердым решением не заменять прежние иллюзии новыми и не вязываться понапрасну в новое предприятие, если нет уверенности, что дело того стоит. Причины всех этих трудностей и неудач Спиноза детально разбирает во многих теоремах четвертой части «Этики», например в теоремах 1–18, где выясняются причины бессилия человека перед лицом страстей. Лишь затем Спиноза поведет речь о том, что предписывает разум: какие из аффектов соответствуют его правилам, а какие им противоречат. В целом он отделяет свое исследование бессилия человека от исследования его силы, хотя два эти аспекта сосуществуют в жизни души. Действительно, люди не обладают абсолютной властью над своими страстями, и в самом их разуме имеются идеи адекватные и неадекватные. Такое соприкосновение силы и бессилия определяет то колебания и сомнения, то видоизменения самой этой силы. Однако исследование образов добродетели начинается уже в части IV, поскольку, как было справедливо замечено, «в условиях, объясняющих человеческое рабство, как раз и нужно искать средства освобождения»<sup>9</sup>. Скажем это словами самого Спинозы:

...необходимо знать как способность, так и неспособность нашей природы, дабы иметь возможность определить, на что способен разум в обуздании аффектов и на что нет. Я сказал уже, что в этой части я буду иметь дело с одной только человеческой неспособностью, ибо о могуществе разума над аффектами я предположил говорить отдельно<sup>10</sup>.

Однако нам не показан тот конкретный момент решения, благодаря которому совершается необходимый переход от глубокой грусти из-за «неспособности нашей природы» к первым признакам освобождающей радости; иначе говоря, момент, когда разум начинает брать верх над страстями. Но именно этот переход описывается в начале «Трактата об усовершенствовании разума». А потому «Трактат» позволяет лучше понять развитие темы всей четвертой части «Этики», изложение в которой ведется пространно, подробно [*prolixiori ordine*]<sup>11</sup>, так что обобщением приходится заняться самому читателю.

В этом рассказе поражает то, что путь к философии оказался столь тернистым. Философское обращение совершается ценой тяжкого труда, даже углубления кризиса. И хотя показателем этого желания обрести себя служат упорство, глубина и серьезность рефлексии, в которых автор усматривает единственно пригодные способы достичь какой-то перемены, все же очевидно, что душа сталкивается здесь с сильнейшим сопротивлением в той битве, которую она ведет с самой собой.

На первых порах, уже начав осознать, что является наилучшим в жизни, даже одобряя это, философствующий субъект не достигает изменения своего образа жизни. Именно об этом говорит схолия к теореме 17 части IV «Этики», где цитируется Овидий: «*video meliora, proboque, deteriora sequor*» («вижу и одобряю лучшее, а следую худшему»)<sup>12</sup>, что обобщается в словах Екклесиаста (1, 18): «*qui auget scientiam, auget dolorem*» («кто умножает познания, умножает скорбь»).

<sup>9</sup> Macherey P. Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine. Paris, 1997. P. 105.

<sup>10</sup> Спиноза Б. Этика. Ч. IV. Схолия к теореме 17. С. 763. Курсив наш.

<sup>11</sup> Там же. Схолия к теореме 18. В этой же схолии мы находим выражение *prolixo nostro Geometrico ordine* («в подробном геометрическом порядке»). С. 764.

<sup>12</sup> Овидий. Метаморфозы. VII, 18.

Спиноза повествует бесстрастно, в стиле, характерном для библейских рассказов о грехе и раскаянии [*pœnitentia*]. Ибо, чем большее число благ, к которым стремится простой смертный, на самом деле предстает как зло, тем сильнее ощущается необходимость от них отказаться. Однако этому сопутствует печаль из-за неудавшихся попыток изменить жизнь. Математическая причина такой ситуации разъясняется теоремой 14 четвертой части «Этики»:

Истинное познание добра и зла [*vera boni, & mali cognitio*], поскольку оно истинно, не может препятствовать никакому аффекту<sup>13</sup>.

Стало быть, если мы познаём добро только в качестве истинного, а не в качестве аффекта, мы обречены на повторение, которое не ведет к существенной этической перемене и даже сопровождается нарастанием душевной тревоги. Вот почему Спиноза пишет в схолии к теореме 17:

... истинное познание добра и зла возбуждает душевные волнения [*commotiones animi*] и часто уступает место вожделениям всякого рода<sup>14</sup>.

### Смертельная болезнь, или Отчаяние

Как отмечалось выше, в параграфе 7 «Трактата об усовершенствовании разума» мы наблюдаем драматизацию, усиление напряженности повествования. Что же именно говорит Спиноза?

Действительно, я видел, что нахожусь в величайшей опасности [*in summo periculo*] и вынужден [*cogi*] из всех сил [*summis viribus*] искать средства помощи [*remedium*], хотя бы недостоверного [*quamvis incertum*]. Так больной, страдающий смертельным недугом [*lethali morbo laborans*], предвидя верную смерть [*mortem certam*], если не будет найдено средство помощи, вынужден [*cogitur*] всеми силами [*summis viribus*] искать этого средства, хотя бы и недостоверного [*quamvis incertum*], ибо в нем заключена вся его надежда [*spes*]<sup>15</sup>.

В философии Спинозы редко звучат трагические ноты. Здесь это тем более удивительно, что острый кризис затронул именно того, кто, по мнению современников, пребывал в душевном мире и спокойствии, любя жизнь всем своим существом, насколько позволяло слабое здоровье. В данном пассаже мы достигаем наиболее драматичного момента рассказа. И здесь мы понимаем, что опыт, описанный в Прологе, фактически проходит через две стадии – нисходящую и восходящую. Первая, своего рода нисхождение в ад, выражает рост и углубление сомнений, вторая следует поступательному движению мысли, которое на первых порах подпитывает и усугубляет сами эти сомнения. В опыте кризиса два этих движения неразрывно связаны и взаимно усиливают друг друга, вследствие чего душа, раздираемая внутренним противоречием, все больше мучается и страдает. Эти два момента – немощность и сила Разума – будут воспроизведены в части IV «Этики», но, как известно, совсем в другие времена.

Хотя первые, еще неуверенные шаги разума на пути к спасению подтверждают пессимизм библейского изречения о том, что во многой мудрости много печали, они в то же время являются отправным моментом самого этого пути. У рассказчика достанет честности и мужества отважиться на это, не поддаваясь первой констатации своей неспособности, – иначе ему пришлось бы преждевременно отказаться от своего намерения и всецело, душой и телом, предаться меланхолии. Ибо, чем более недостоверными кажутся нам

<sup>13</sup> Спиноза Б. Этика. С. 761.

<sup>14</sup> Там же. С. 763 (примеч. пер.). Мы вновь встречаем выражение *commotiones animi* в § 9 Пролога к «Трактату».

<sup>15</sup> Спиноза Б. Трактат об усовершенствовании разума. С. 122.

обычные блага, иными словами, чем больше мы обманываемся в своих надеждах на счастье, тем яснее осознаем свое желание достоверного блага – непреходящего, постоянного, вечного. Но равным образом, чем сильнее дух будет предчувствовать свою гибель, тем больше он будет принужден (вынужден, четырежды повторяет Спиноза) добывать средство помощи. Значит Спиноза должен был пойти на риск утратить эту жизнь, которой в глубине души он желал, чтобы получить надежду ее обрести? Как тогда понять это исцеление, равнозначное обращению? Если, как говорит цитированная выше схолия к теореме 17 части IV «Этики», «необходимо знать как способность, так и неспособность нашей природы, дабы иметь возможность определить, на что способен разум»<sup>16</sup>, значит, нужно было бы испытать муки наибольшего бессилия, чтобы обрести эту способность, которая только и может избавить нас от них. Но идея о том, что страсти суть болезни, противостоящие здоровью тела и духа, является центральной в четвертой части «Этики». Страсти, как говорится в схолии к теореме 44, могут стать чрезмерными и граничить с безумием [*delirium*], как то бывает в случаях скупости, честолюбия и разврата, хотя они «и не причисляются к болезням»<sup>17</sup>. Напомним, что в Прологе эти страсти соответствуют трем обычным благам (*divitiae, honor, libido*), соблазняющим простого смертного, а также привлекавшим, как сообщает нам рассказчик, и его самого.

Чтобы постичь то, что разыгрывается на этом этапе рассказа, нужно осознать, что смертельная болезнь [*lethali morbo*], которая терзает [*laborans*] дух, – иного рода, чем тот, пусть даже неизлечимый, недуг, что поражает тело. В каком-то смысле она гораздо опаснее. Конец существования тела, как и его начало, не может затронуть саму сущность духа, ибо духовное совершенство не зависит от большей или меньшей продолжительности жизни тела. В самом деле:

Причиной того, что душа перестает утверждать это существование тела, не может быть ни сама душа... ни то обстоятельство, что перестает существовать тело. Ибо... душа утверждает тело не по той причине, что тело начало существовать; поэтому на том же основании она и перестает утверждать существование тела не потому, что последнее прекратило свое существование<sup>18</sup>.

Значит, смерть тела – не то же самое, что смерть души, как и жизнь души не сводится к жизни тела. Между смертельной болезнью души и смертельными болезнями тела есть глубокое различие, коренящееся в самой сущности человеческой души. Таким образом, существует неизмеримое различие между тем, кто поражен смертельной болезнью, о которой говорит Спиноза в этом тексте, и знаменитым испанским поэтом, страдавшим амнезией, о чем идет речь в схолии к теореме 39 четвертой части «Этики»:

Так, я слышал рассказ об одном испанском поэте, который заболел и, хотя потом и выздоровел [*& quamvis ex eo convaluerit*], однако настолько забыл [*oblitus*] свою прежнюю жизнь, что рассказы и трагедии, им написанные, не признавал за свои и, конечно, мог бы быть принят за взрослого ребенка [*pro infante adulto*], если бы забыл [*oblitus*] также и свой родной язык [*vernaculae linguae*]<sup>19</sup>.

Тело испанского поэта, исцелившегося от болезни, умирает. Он рождается в новом теле, поскольку забвение побуждает части его тела принять новый способ движения и покоя, а значит, дает начало новой телесной форме или сущности. Совсем иначе обстоит дело с тем, чей дух затронут смертельной

<sup>16</sup> Спиноза Б. Этика. С. 763. – Примеч. пер.

<sup>17</sup> Там же. С. 785.

<sup>18</sup> Там же. Ч. III: Схолия к теореме 11. С. 693.

<sup>19</sup> Там же. Ч. IV: Схолия к теореме 39. С. 782.

болезнью. Последняя поражает душу, вследствие чего человек теряет надежду обрести смысл жизни и не может уповать даже на то, что *смерть* излечит его от болезни. Итак, больное тело может умереть, выздоравливая (как в случае с поэтом, страдавшим амнезией), тогда как смертельно больному духу не принесет исцеления даже смерть. Это и вправду вершина противоречия, поскольку, согласно теореме 21 четвертой части «Этики»,

никто не может желать быть счастливым, хорошо действовать и жить, не желая вместе с тем быть, действовать и жить, т.е. существовать в действительности (актуально)<sup>20</sup>.

Помимо того, конец смертельной болезни тела – это смерть, исцеляет от недуга врач, средство от него – лекарство: вот сколько внешних сил, устанавливающих причину болезни (диагностика), восстанавливающих здоровье (терапия). По-иному обстоит дело со смертельной болезнью духа. Она есть сама эта жизнь, ощущаемая как умирание; это способ существования, который представляет собой бесконечное умирание и парадоксальным образом не может завершиться раз и навсегда. Если бы человеческий дух мог умереть от отчаяния, как умирают от болезни, его смерть была бы подобной смерти тела. Но это невозможно в силу чего-то [*aliquid*] вечного [*aeternum*], собственного душе, которая продолжает существовать [*remanet*] вопреки смерти тела<sup>21</sup>. Таково противоречие, в которое погружается смертельно больная душа, когда утрачивает надежду на себя (то есть на подлинное свое благо). Смертельная болезнь души как раз и является парадоксальным условием сомнений, овладевающих тем, кто хочет и одновременно не хочет осуществить свое абсолютное желание счастья. Он желает его, коль скоро стремится к счастливой жизни, но на деле не хочет счастья, продолжая домогаться того, что отдаляет его от осуществления глубинного желания. Сами колебания толкают его к отчаянию, и он теряет веру в самого себя. Причины такого состояния разъясняются в теореме 20 части IV «Этики»:

Чем более кто-либо стремится искать для себя полезного, т.е. сохранять свое существование, и может это, тем более он добродетелен; и наоборот, поскольку кто-либо небрежит собственной пользой, т.е. сохранением своего существования, постольку он бессилён<sup>22</sup>.

Подлинный кризис, смертельная болезнь души объединяет два аспекта, постулированных теоремой 20, в противоречии, которое становится все более невыносимым по мере того, как дух предпринимает все большие усилия, чтобы его избежать. В данном смысле она является особой формой отчаяния [*desperatio*], которую Спиноза определяет как «неудовольствие, возникшее из идеи будущей или прошедшей вещи, причина сомневаться в которой исчезла»<sup>23</sup>. Это неудовольствие возникает тогда, когда у человека не остается сомнений в том, что он, всей душой желая счастья, тем не менее пребывает в процессе умирания. Именно это подтверждает теорема 11 части IV «Этики»:

Аффект к вещи, которую мы *воображаем необходимой*, при прочих условиях равных, *сильнее*, чем к вещи возможной или случайной, другими словами, – к вещи не *необходимой*<sup>24</sup>.

К отчаянию приводит страх, который возрастает в силе, когда исчезает всякая причина сомневаться в том, что стремление к недостоверным благам повседневной жизни сможет когда-либо удовлетворить надежду на подлинное благо.

<sup>20</sup> Спиноза Б. Этика. С. 767.

<sup>21</sup> См.: Там же. Ч. V: Теорема 23.

<sup>22</sup> Там же. С. 766. – Примеч. пер.

<sup>23</sup> Там же. Ч. III: Определение аффектов, 15. С. 738.

<sup>24</sup> Там же. Ч. IV. С. 760. Курсив наш.

Однако, вопреки всему, дух не может отказаться от желания счастья. В самом деле, если бы он больше не желал счастья, то не отчаивался бы, не терял надежду на него. Почему? Потому что отчаяние столь же неодолимо, сколь неисчерпаемо желание. Причина этого кроется в самой сердцевине определения отчаяния: свойственное ему отсутствие сомнения *никогда не может* всецело превратиться в уверенность<sup>25</sup>. В противном случае оно стало бы адекватным знанием, которое, по определению, не могло бы уже быть источником неудовольствия. Отчаяние изменило бы тогда свою природу, вообще перестав быть таковым. Но именно этот переход, совершаемый в самой бездне отчаяния, который превратил бы отсутствие сомнений в уверенность, абсолютно невозможен, ибо невозможно адекватное знание зла. Итак, отчаяние – это бездонный колодец, поскольку желание есть стремление, не имеющее конца. В этой глубочайшей печали душа переживает головокружительный опыт своей сущности. Утрачивая веру в себя, она парадоксальным образом, т. е. без надежды на успех, упорствует в том, чтобы обратить вспять усилия, вытекающие из определения ее сущности: стремясь к бесконечному самосохранению, она вместе с тем пребывает в процессе бесконечного умирания. Вот почему она скорее упорствует, чем действительно хочет этого. На деле она не может хотеть этого настолько, чтобы упразднить себя как позитивное стремление к бытию. Отсюда ее парадоксальная ситуация.

Именно потому, что отчаяние всегда подхлестывается желанием, сама жизнь будет восприниматься как неумолимая смерть. Отчаяние вовсе не избавляет от душевной тоски, но лишь обостряет внутренний конфликт, который приведет к парадоксу, когда душа воспримет себя как неизбежно переживающую свою собственную смерть, без надежды когда-либо завершить этот процесс. Ведь болезнь, поражающая душу, в противоположность той, что сокрушает тело, не ведет в конечном счете к разрушению чего-то преходящего, тленного, но, действуя более скрыто, вызывает чувство бесконечного умирания.

Значит, отчаяние души в известном смысле есть наибольшее бессилие, какое может познать дух, ибо он не в состоянии упразднить сам себя как печаль, неудовольствие. Чем больше он станет упорствовать, тем сильнее будет печаль, тем большее отчаяние им овладеет. Дух не сможет преуспеть в своих стараниях, ибо то, что оказывает сопротивление в нем самом, связано с чем-то вечным, тем, что, никогда не разрушаясь смертью, угасает (*se meurt*) навсегда. Таким образом, смертельная болезнь, поражающая дух, и только его, ставит его перед решающим испытанием, связанным с тем, что определяет саму его сущность: речь идет о выражении природы его желания, нацеленного на тот объект, который ему больше всего подходит и который он – *отчаянно* и будто бы против собственной воли – старается утвердить. В противоположность недугу, поражающему тело, недомогание духа излечивается лишь при помощи средства, содержащегося в самом духе. Действительно, даже смерть, как прекращение существования, не принесла бы избавления, ибо ее причина, оставаясь внешней ее сущности, не смогла бы изменить то, что определяет дух в его существе.

Данный момент наиболее интересен с этической точки зрения: здесь забота о себе сопряжена с наивысшей тревогой. Душа, доискиваясь пользы для себя, все время, как это ни парадоксально, не замечает, упускает ее. Отчаяние, вскормленное печалью, путем раскаяния удваивает печаль, делая душу невыносимой для нее самой. В теореме 54 части IV «Этики» это поясняется так:

<sup>25</sup> Заметим, что именно это Спиноза старается показать в объяснении, данном в третьей части Этики. См.: Определение аффектов, 15.

Раскаяние [*Pœnitentia*] не составляет добродетели, иными словами, оно не возникает из разума; но тот, кто раскаивается в каком-либо поступке, вдвойне жалок [*bis miser*] или бессилён.

Это «двойное убожество» и вызванные им сложности наперекор всему подстегивают усилия рефлексии, аффективно утверждают ее, усиливают серьезность *deliberatio*.

Однако – и это главное – отчаяние не приведет к созданию адекватных идей. Ибо, согласно теореме 23 той же части,

поскольку человек определяется к какому-либо действию вследствие того, что он имеет идеи неадекватные, про него нельзя сказать безусловно, что он действует вследствие добродетели; последнее возможно лишь постольку, поскольку он определяется вследствие того, что познает.

Значит, смертельная болезнь духа, как отчаяние, не могла бы быть причиной спасения. Зато она является его экзистенциальным условием. Отчаяние станет все больше подталкивать дух к необходимости выбора и непосредственно побудит его – по мере все более ясного осознания им противоречия – реагировать, а значит, воспринимать вещи исходя единственно из его сущности, выявленной таким образом. Как ни парадоксально, именно в тот момент, когда дух наиболее приближается к утрате самого себя, он оказывается всецело готовым обрести себя в своем стремлении понять, к чему привел разгоревшийся в нем внутренний конфликт. Этот последний активизирует интерес сущности к ее существованию, которое таким образом определяет само себя (*se décide*).

Смертельная болезнь духа, о которой говорит Спиноза, есть обострение недуга, который побуждает душу, оказавшуюся в кульминационной точке кризиса, находить пути к спасению. Ибо, когда дух угасает (*se meurt*), не имея возможности от этого умереть, в самой невозможности умереть он против воли испытывает себя как неистощимое сопротивление, познавая собственную прочность, нерушимость. Он обнаруживает здесь свою вечность. Повторим: самоубийство не принесло бы ему исцеления, ибо, хотя оно и может навести на мысль об избавлении от страдания, это предельное выражение отчаяния не излечит дух от его болезни, *тоски по вечности*. Когда тело умирает, оно возрождается в новой форме, буквально преображается (как в упомянутом выше случае с поэтом, страдавшим амнезией). Когда же дух возрождается к истинной жизни, он не преображается, но высвобождает и выражает свою подлинную сущность, негативным опытом которой было отчаяние. В отличие от того, что случилось с испанским поэтом, переход к новой жизни ретроспективно санкционируется для духа не забвением прежнего способа существования, но пониманием необходимости происходящего изменения и открываемого в нем нового смысла. Таково фундаментальное различие между преображением тела и возрождением души. Но разве не об этом идет речь в Прологе к «Трактату об усовершенствовании разума»? Рассказ об этом кризисе повествует одновременно и о пути, отправной точкой которого он является, и о развязке, к которой он постепенно приводит. В действительности философское обращение никогда не бывает следствием какого-то пари или скачка, на которые дух решился бы без причины, а тем более – плодом свободного решения души. Спинозовская концепция необходимости не оставляет никакого места для подобной свободы. А потому пари – это всего лишь игра, ни на чем не основанный расчет без реального риска для души, которая не вкладывает в него все свои силы [*summis viribus*], т. е. всю свою сущность. Парадоксальным образом, именно в момент наибольшего обострения кризиса обнаруживается лекарство от болезни, достигшей пароксизма, – в согла-

сии с той самой необходимостью, которая изначально явилась источником конфликта. Разрешение кризиса предстает тогда не как следствие свободного выбора, совершенного абстрактным моральным сознанием; оно диктуется скорее потребностью в самосохранении, вытекающей из самого определения его сущности.

Спиноза не перестает повторять, что он был принужден [*cogit*] к исследованиям и глубоким размышлениям [*penitus deliberare*]<sup>26</sup>. Здесь не действует никакая свободная воля. Развязка кризиса – это всегда только завершение нарастающего конфликта между абсолютным желанием достичь подлинного счастья (истинного блага) и тем, что лишь усилит горечь разочарования, вследствие никогда не сдерживаемых обещаний. Таким образом, дух, толкаемый к отчаянию повторением конфликта, который лишь усугубляет его смятение и тоску, высшим усилием [*summus Mentis conatus*] поворачивается к тому, что для него наиболее полезно [*utilius*], и осознает следующее: то, что составляет его спасение (т. е. знание объекта, наиболее отвечающего его желанию), уже пробивалось в нем, начиная с первых симптомов болезни, сообразно некоей внутренней необходимости – той самой, которая воплощается в разуме и третьем роде познания. Действительно, поскольку душа стремится пребывать в своем существовании, «имеет ли она идеи ясные и отчетливые или смутные»<sup>27</sup>, можно понять, что она вовлекается в кризис всеми своими силами, *столько же* рефлексией, *сколько* отчаянием. Следовательно, *summa Mentis impotentia* (высшая неспособность души), каковой является смертельная болезнь души, в той же мере что *summa Mentis potentia*, каковой является радость третьего рода познания, суть выражения наибольшего усилия, на которое способно «стремление (*conatus*), нацеленное только на Дух»<sup>28</sup>, будь то активный или пассивный. В этом обращении разум не занимает нейтральной позиции. С одной стороны, он способствует увеличению разрыва между истинной жизнью, на которую надеется душа, и той обыденной жизнью, с которой она все менее склонна мириться; с другой стороны, по мере того как неудовольствие возрастает и разрыв увеличивается, разум удваивает усилия, заботясь о том, что поначалу сам помогал завести в тупик. Однако чем больше мы отчаиваемся, сознавая, что ожидаемое счастье все отдаляется от нас, тем ближе – по мере того, как дух прикладывает к этому усилия – оказываемся к спасению. В этом *парадоксальном колебании* (парадоксальном, ибо как раз в тот момент, когда душа познает свое высшее бессилие, она более всего приближается к познанию своей высшей силы) вовсе нет места для опосредующей роли разума. Совсем наоборот. Разум принимает участие в конфликте, опровергает доводы души. В предельной точке недуга она найдет опору в том, что – вопреки или благодаря отчая-

<sup>26</sup> Глагол *deliberare*, имеющий в латинском языке также политико-юридическое значение и употребление (сохраненное во французском), означает не просто «размышлять». Он несет в себе и практический смысл, обозначая не только рефлексию, но равным образом и решение в виду действия, нацеленного в данном, а не ином направлении. Глаголы *deliberare* (от *de* и *libra*, взвешивать, обдумывать идеи) и *dubitare* (колебаться между двумя [возможностями], балансировать) указывают на то, что обдумывание (*délibération*) предполагает взвешивание с целью установить новое равновесие, подорванное в душе сомнением. Таким образом, *deliberatio* соответствует *dubitatio*, которое само отличается от *fluctuatio* [колебание, нерешительность – лат.] лишь по степени, а не по природе (см. «Этика». Ч. III: Схолия к теореме 17). Итак, освободиться от *vera seu seria dubitatio* [истинного, или серьезного, сомнения – лат.] можно лишь через усилие *vera seu seria deliberatio* [истинного, или серьезного размышления – лат.], поскольку в последнем находит теоретическое и практическое завершение процесс уравнивания первого.

<sup>27</sup> Спиноза Б. Этика. Ч. III: Теорема 9.

<sup>28</sup> Спиноза называет это *Voluntas*.

нию – ее рефлексия обретет глубину и серьезность, а значит, подвергнется воздействию аффекта. *Deliberatio*, по принуждению со стороны *dubitatio*, вначале только усугубит *fluctuatio*; затем, в кульминационном пункте *desperatio*, душа столкнется с необходимостью серьезно поразмыслить. Отчаяние, как парадоксальная форма *fluctuatio*, способствует этому, не будучи, однако, причиной такого положения; в этом заключается весь смысл параграфа 7. Тогда разум из источника неудовольствия превращается в источник радости.

Поэтому обращение в философию означает прежде всего осознание неподлинности тех благ, к которым стремится простой смертный, осознание своего подлинного желания, постигаемого также и благодаря болезни, спровоцированной колебаниями и нерешительностью. В связи с этим исследователи говорили о «диалектике», свойственной душе<sup>29</sup>. Данный термин вполне пригоден, если не усматривать в этом процессе какое-то опосредование противоположностей, само по себе способное привести к преодолению внутреннего конфликта. Тот внутренний конфликт, каким является смертельная болезнь души, невозможно преодолеть. Через него проходят или не проходят. Душа возрождается не благодаря искусству компромисса (хотя Спиноза рассказывает, что первоначально пытался пойти этим путем), т. к. силы, действующие в конфликте, несовместимы и непримиримы; и именно потому что они воспринимаются как таковые, аффективный конфликт, доведенный до пароксизма, может побудить душу, коль скоро она стремится к самосохранению, искать средства от того, что она в конце концов признает своей болезнью. Этот процесс не может **а priori привести к успешному завершению**, поскольку его направляла одна лишь забота души о сохранении ее подлинной сущности. Но если душа не будет вынуждена в полной мере осознать, что движет ее желанием, ей не удастся излечиться от недуга. Более того, исход конфликта всегда определяется только взаимодействием сталкивающихся в нем сил, т. е. аффектов. Душа может выйти победителем лишь в том случае, если приложит *все* свои силы. На деле, чем больше отчаяние, тем сильнее желание счастья; чем серьезнее болезнь, тем настоятельнее требуется средство от нее и серьезная и глубокая рефлексия. Однажды начавшись, этическое освобождение будет прогрессировать по мере того, как душа станет лучше узнавать объект, в котором полностью осуществится ее желание, и проникаться все большей любовью к нему. А потому принятое решение и постепенное вступление в новую жизнь станут результатом не отказа, отречения, которое всегда связано с известным сожалением, – а углубления и возрастания познания, равно как любви к объекту, сохраняющему и питающему само желание. Стало быть, рассказ, открывающий «Трактат об усовершенствовании разума», подтверждает на конкретном примере реально пережитого закон, сформулированный в теореме 7 части IV «Этики», согласно которой

аффект может быть ограничен или уничтожен только противоположным и более сильным аффектом, чем аффект, подлежащий укрощению.

Душа, пребывая в глубочайшем отчаянии, в наибольшем отдалении от истинной жизни (ибо жизнь ее состоит в том, чтобы пережить собственную смерть без надежды достичь конца), парадоксальным образом оказывается ближе всего к спасению. Такова реальность глубокого философского кризиса: в момент страдания худшее может превратиться в лучшее и побудить дух – в силу самой необходимости, поставившей его лицом к лицу со смертью, – найти спасение, обратившись к подлинному объекту, который позволит ему реализовать свою мощь и добродетель.

<sup>29</sup> См.: Moreau P.-F. Op. cit. P. 165.

### Добро и зло. Смысл горя

Теперь мы лучше понимаем, что зло и добро сами по себе чисто относительно, а смертельная болезнь не является как таковая ни благом, ни злом. То, что казалось злом, будет рассматриваться как благо, коль скоро сможет нас чему-то научить. Впрочем, разве не так описывает экзистенциальный опыт тот, кто о нем рассказывает? Повествование в «Трактате об усовершенствовании разума» не является здесь исключением: рассказчик ретроспективно описывает необходимость, воспроизводимую им начиная с настоящего момента. Рассказ ведется с конца, когда уже известна причина. Разве не так же обстоит дело с траекторией «Этики», которая, разумеется, не является рассказом, но все же имеет конец? Ретроспективное рассмотрение обеспечивает отправной пункт, из которого то, что в начальном испытании приводит к болезни, видится как переход, необходимый для возрождения. Поэтому можно сказать, что страдания, причиняемые смертельной болезнью, являются злом, а в каком-то смысле худшим из зол, какие может претерпеть душа, когда она, в страхе и трепете, подвергается величайшей опасности. Однако они становятся меньшим злом, если оценивать их сообразно тому, чем рискует дух (утратой себя в суете повседневной жизни). Следовательно, их можно рассматривать и как благо, коль скоро они позволили душе, терзаемой сомнениями, обрести спасение.

Горе может быть благом – именно об этом говорит Спиноза в схолии к теореме 58 части IV «Этики», где возобновляются упоминавшиеся выше рассуждения о раскаянии:

...как сострадание [*Commiseratio*], точно так же и стыд [*Pudor*], хотя не составляют добродетели, тем не менее хороши, поскольку они показывают, что человеку, который стыдится, присуще желание жить честно, точно так же как боль [*Dolor*] называется хорошей, поскольку она показывает, что поврежденная часть еще не загнила.

Можно также сказать, что страдания, вызванные смертельной болезнью духа, выявляют неисчерпаемую глубину добродетели, которую всегда должна практиковать душа, – таково существенное требование духа, заявляющего о своем неотъемлемом праве на подлинное счастье. Хотя долгое созревание духа, описанное в «Трактате об усовершенствовании разума», по крайней мере вначале, переживается в тоске, все же сама по себе болезнь не является ни благом, ни злом. Она есть простое выражение необходимости, которая, однако, определяет существование конкретной сущности. Повторим еще раз: добро и зло имеют смысл только применительно к нашему желанию. Если бы болезнь действительно одолела Спинозу, у него исчезло бы всякое отношение к ней. Бенито навсегда остался бы Бенито, сыном успешного предпринимателя, и в мире никогда не было бы философа Бенедикта. Равно как и «Этики». Другие идеи (конечно, более ординарные) взяли бы верх, иные причины определили бы другую жизнь. Поэтому и смерть сама по себе не есть ни благо, ни зло, хотя мы страшимся ее тем сильнее, чем менее нацелены на адекватное познание и любовь к жизни. Для Спинозы, как для эпикурейцев, смерть не является опытом; зато смертельная болезнь духа есть сам опыт жизни, пережитой и воспринятой как умирание, представляющее собой тоску по вечности. Хотя у простого смертного средства от этой болезни могут принять форму суеверий, поскольку он, всегда готовый спутать вечность и бессмертие<sup>30</sup>, столь же ошибается в диагнозе, сколь в терапии, все же душа,

<sup>30</sup> См.: Спиноза Б. Этика. Ч. IV: Схолия к теореме 34.

глубоко затронутая смертельной болезнью, в тем большей мере будет принуждена к серьезному размышлению, чем лучше узнает природу зла, которое ее настигло.

### Спиноза и Кьеркегор

Спиноза и Кьеркегор, несмотря на все различия и разделяющую их дистанцию, удивительно сходны в своей манере постигать жизнь и умирание, осознавать, что дух умирает, подорванный нездоровой жизнью, или возрождается к истинной жизни, пройдя через болезнь. Стало быть, неважно, совершается ли спасение через веру, как у Кьеркегора, или через естественное преобразование желания, имманентного духу, как у Спинозы. Здесь важна та аффективная логика, которая ведет дух от колебаний к парадоксу, вследствие чего он оказывается буквально вынужденным [*cogit*] претерпеть болезнь и, пребывая в полнейшем ничтожестве, утверждать ее внутреннюю необходимость.

Несомненно, однако, что Спиноза не мог бы сформулировать этот вопрос в терминах выбора<sup>31</sup>. То, что решение было принято, не означает, что оно стало результатом выбора. Ведь проблема того, кто разочарован своим выбором и считает, что вновь должен выбирать, состоит в невозможности выбрать себя. Ибо именно тогда, когда «больше нет выбора», когда смерть духа не вызывает уже никаких сомнений, внезапно и, так сказать, против всякого ожидания, появляется лекарство. На это можно возразить, что для Спинозы всегда побеждает природа (или, точнее, природа вообще (*la nature*), сингулярно выражающая себя в конкретной природе (*une nature*)), ибо целью, провоцирующей болезнь, оказывается не что иное, как то самое желание, которое подспудно заявляло свои права на счастье; тогда как у Кьеркегора речь идет о действии благодати – ведь, в конце концов, спасение исходит только от Бога. Разумеется; но нельзя забывать о том, что даже у Кьеркегора, как ясно сказано в «Понятии страха» и доказано в «Трактате об отчаянии», христианская догматика привлекается лишь после того, как исчерпаны все возможности логики существования. Значит, в отношении аффективной логики, действующей в смертельной болезни духа, это различие можно считать несущественным.

Вот почему знаменитый Пролог к «Трактату об усовершенствовании разума» и часть IV «Этики» не просто перекликаются друг с другом. Первый – это рассказ об уникальном, незаменимом, единственном в своем роде переживании; но это отнюдь не снижает его значение как поучительного и имеющего всеобщий характер рассказа о законах, которые устанавливает Спиноза в зрелом творчестве. Насколько безличным и всеобщим является философствующее «Я», от лица которого ведется повествование в «Этике», настолько личным и уникальным предстает «я», в муках рождающееся для философии, которое рассказывает о себе в Прологе. Но его уникальность прекрасно выражает те законы, которые взрослый Спиноза, уже состоявшийся философ, изобразит при помощи геометрического метода, преисполненный радости от адекватного познания. Поучительный характер этого «я» связан именно с тем, что оно является абсолютно уникальным и в то же время всеобщим по своему образу действий. Вспомним, что вначале рассказчик был озабочен не столько природой блага, к которому он стремился, сколько возможностью его достичь. Несмотря на все колебания, а может быть и благодаря им, он

<sup>31</sup> Вот почему столь пагубна иллюзорная вера в свободу воли.

показал, какая необходимость побудила его пойти этой дорогой. Поскольку нам не было объяснено, как конкретно осуществляется эта необходимость, «Этика» – как путеводитель – обрисовывает ее в общих чертах и в итоге приводит нас к ней наиболее быстрым путем. Во всяком случае, она предлагает *достоверное основание* того, что истинное благо может быть достигнуто, показывая тем, кто в этом еще сомневался, что имеет смысл пускаться в путь. Подобно Библии, которую Спиноза считал чрезвычайно полезной для людей с воображением, «Этика» имеет неоценимую пользу для людей разумных.

Ответили ли мы на вопрос, заданный вначале? Отчасти, быть может; но только отчасти. Где передан в «Этике» опыт этого пробуждения к истинной жизни, которого Бенто достиг ценой смерти, воспринятой им как нечто достоверное? Похоже, что это начало философии было забыто в ходе изложения теорем – примерно так, как ум забывает особенности геометрических фигур, коль скоро для него важны только их существенные свойства. Значит, придется ответить так: у каждого свои начала. «Этика» – это средство и цель, а не начало; путеводитель, лекарство для некоторых (не для всех), а не болезнь. Поэтому ее чтение нужно всегда начинать заново, или, говоря вместе с Кьеркегором, возобновлять. Следуя ей, каждый может набросать свой собственный, уникальный метод (*modo*). Но лекарство окажется тем эффективнее, чем серьезнее будет болезнь того, кто последует за этим произведением, и чем сильнее он ощутит тоску по вечности.

*Перевод с французского И.И.Блауберг*

## ПУБЛИЧНАЯ СФЕРА, ГОРОДСКОЕ ПРОСТРАНСТВО И НОВЫЕ МЕДИА

### Публичная, контр-публичная и множественные публичные сферы

Переосмысление концепции буржуазной публичной сферы в том виде, в каком она была предложена Ю.Хабермасом, привело к появлению новых подходов, критикующих и дополняющих концепцию публичной сферы: ее теоретические и исторические основания, общественные институты, в которых она была представлена<sup>1</sup>. В статье будут рассмотрены две концепции – «множественных» публичных сфер философа и феминистки Н.Фрезер и «контр-публичной» сферы социолога О.Негта и теоретика и кинорежиссера А.Клюге – и показано, какие теоретические подходы они позволяют наметить для практик активистских групп.

Хабермас в работе «Структурная трансформация публичной сферы» предлагал рассматривать публичную сферу как явление, имевшее историческую локализацию: в период с конца XVIII в. до ее радикальной структурной трансформации к середине XX в. Выстраивавшаяся на либеральных экономических отношениях и свободном обращении труда и капитала, буржуазная публичная сфера возникла как ответ на требования со стороны индивидов, обладавших частной собственностью, а значит, общими интересами и правом вынесения критического суждения о должном устройстве государства. Представители гражданского общества посредством публичной сферы имели возможность заявлять свои интересы перед государством, формируя общественное мнение путем проведения дебатов. Обсуждения должны были проходить согласно общим правилам коммуникации, включавшим достижение согласия (консенсус) посредством применения рациональных аргументов, которые приводили к разумному, т. е. верному, решению.

Еще одним основанием, определявшим буржуазную публичную сферу, являлось различие приватного и публичного. Хабермас прослеживал это различие, отталкиваясь от восходящей к античной Греции оппозиции «polis-oikos», где политическая жизнь охватывалась полисом и публичная сфера существовала как область дискуссии и действия. Граждане как главы семей не зависели от труда и обмена и входили в публичное пространство как свободные индивиды. Это разделение изменилось в Средние века (в «феодальный период»), когда правитель стал единственной «публикой» без общественных и частных институтов.

В период развития раннего капитализма возникло, согласно Хабермасу, понимание публичного и приватного в современном смысле. Экономика (производное от oikos) относилась больше к публичной системе обмена, чем к потреблению, домохозяйству, частной собственности и семье, которые приобрели статус приватных. К публичному также было отнесено все, что касалось государства – система налогов, администрирование и армия. Буржуазная публичная сфера была сформирована в ходе дебатов по вопросам определения общественного интереса и включала критику государства по

<sup>1</sup> *Habermas J. Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society / Tr. T.Burger, F.Lawrence. Cambridge (Mass.), 1989 [1962].*

вопросам политического устройства. Позиция тех, кто участвовал в дебатах, отражала позицию гражданского общества, располагавшегося в сфере частного, и рассматривалась как общественное мнение, оказывающее давление на государство и его институты.

С формированием государства всеобщего благосостояния произошло новое изменение в соотношении публичного и частного, когда публичная сфера утратила прежнее значение и фактически перестала существовать. Экономический и социальный протекционизм государства, политика слияний и поглощений, олигополии привели к замещению частного и публичного «социальным». Семья утратила статус места, где осуществляются труд и владение частной собственностью, и семейные связи были заменены на социальные. Публичная сфера приобрела более отчетливый институциональный статус в форме масс-медиа, где критические, основанные на рациональных аргументах дебаты стали частью массовой потребительской культуры и использовались для манипулирования общественным мнением.

Однако помимо большого исторического нарратива, охватывающего период со времен Древней Греции до середины XX в. и описывающего возникновение, трансформацию и исчезновение публичной сферы, Хабермас также представил развитие концепции публичной сферы как утопический идеал. Таким образом, за понятием «публичная сфера» оказался закреплен устойчивый комплекс представлений о публичном как «открытом для всех», таком, которое стремится исключить любые формы дискриминации, основанные на социальном, гендерном и расовом неравенстве. Это понятие по-прежнему используется в политической теории, а также в теории медиа как такое, которое позволяет осмыслить современные политические и социальные изменения.

Именно с обращения к концепции Хабермаса предлагала начать разработку «альтернативных моделей демократии» теоретик и феминистка Н. Фрезер в 1992 г.<sup>2</sup> Она указывала на необходимость создания «постбуржуазной» модели публичной сферы в условиях «триумфа либеральной демократии» в США в конце XX в. и опыта социализма, представшего в авторитарных формах. Фрезер, опираясь на феминистскую критику исторического описания публичной сферы Хабермаса, констатировала существование множественных публичных сфер наряду с буржуазной сферой. Эти публичные сферы боролись с исключением из общего домена (буржуазной публичной сферы), создавая альтернативные варианты политических действий и дискурса, в то время как буржуазная публичная сфера стала отчетливым инструментом политического доминирования по отношению к множественным, соревнующимся между собой публичным сферам. Тем не менее если следовать логике Хабермаса, то утопический идеал публичной сферы, сформировавшийся в XVIII в., так и не был до конца реализован и сохранял за собой потенциал требования социального равенства, представительной демократии и независимого от государства гражданского общества. Каждое из этих требований подробно рассматривается Фрезер, исходящей из констатации существования множественных публичных сфер.

Прежде всего, социальное равенство в буржуазной публичной сфере формируется благодаря вынесению за скобки неравенства статусов, и таким образом демонстрируемое равенство на уровне дискурса является только маской, скрывающей или вытесняющей женщин, из публичной сферы. Кроме того, различие в экономическом и социальном статусе приводит к такой

<sup>2</sup> *Frezer N. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy // Habermas and the Public Sphere / Ed. by Craig Calhoun. Massachusetts, 1992.*

субординации групп, которая влечет за собой маргинализацию групп как в повседневной жизни, так и в публичной сфере. Также Фрезер указала на проблему отделения «политического» как того, что не допускает неравенства, от «не-» или «до-политического», построенных на неравенстве, и принадлежащих таким областям частных интересов, как экономика (частная собственность), семья, повседневная жизнь, культура. Для разрешения этих противоречий Фрезер предложила рассмотреть публичную сферу не как инструмент доминирования и не как утопический идеал, а как требование реального (субстанциального) социального равенства, не равенства доходов, а равенства, построенного на «несовместимости с систематически генерируемыми отношениями доминирования и субординации»<sup>3</sup>. Именно благодаря множественности публичных сфер появляется возможность избежать конкуренции за доступ в один-единственный общий домен, и разработать свой язык, свои институциональные формы, тогда между ними также может найтись что-то общее, некоторый общий интерес.

Фрезер также критиковала и предложенное Хабермасом разделение на «слабую» и «сильную» публики в буржуазной публичной сфере, где первая основана на «мнении», а вторая – на «принятии решений». Исходя из постулата отделения государства от гражданского общества, наделение «слабой» публики полномочиями по принятию решений ставит под угрозу способность критической проверки работы государства со стороны гражданского общества. Однако «сильные» публики, как показала Фрезер, сегодня принимают формы самоуправляемых институций, что означает не только смешение мнения и принятия решений, но также и «создание мест прямой или квази-прямой демократии, где все, вовлеченные в коллективный проект, принимали бы участие в обсуждениях, определяющих его форму и деятельность»<sup>4</sup>.

Другой подход к концепции буржуазной публичной сферы предложили социолог О.Негт вместе с теоретиком и кинорежиссером А.Клюге. Их работа «Публичная сфера и опыт» 1972 г., как отметила социолог и переводчик М.Хансен, зафиксировала социальные изменения, произошедшие в Европе, и в частности в Германии, к 1970-м гг., в том числе связанные с активной деятельностью феминистских групп, движений за права ЛГБТ и других<sup>5</sup>.

Опыт субординированных маргинальных групп, в первую очередь рабочих, занятых на производстве, был представлен в рамках концепции «контр-публичной сферы». Негт и Клюге ставили перед собой задачу рассмотреть отношения между публичной сферой и масс-медиа и ответить на вопрос, возможно ли представить публичную сферу, эффективно действующую против буржуазной. Так появилась концепция «пролетарской» публичной сферы<sup>6</sup>.

Критика Негта и Клюге концепции Хабермаса строилась на отказе признать за буржуазной публичной сферой ее универсальный, идеальный характер, чье развитие оказалось исторически заблокировано, но, по сути, оставалось незавершенным и нереализованным. Описывая структурные трансформации публичной сферы, Хабермас следовал традиции Франкфуртской школы, с ее критикой культурной индустрии. Однако для Негта и Клюге трансформа-

<sup>3</sup> *Freser N. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. P. 121.*

<sup>4</sup> *Ibid. P. 135.*

<sup>5</sup> *Negt O., Kluge A. Public Sphere and Experience: Towards an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere / Tr. P.Labanyi, J.O.Daniel, A.Oksiloff. Minneapolis (MN), 1993 [1972].*

<sup>6</sup> *Ibid. P. Xliii.*

ция буржуазной публичной сферы не расценивалась как катастрофическая, а являлась результатом исключения других социальных групп (пролетариата прежде всего).

В отличие от буржуазной контр-публичная сфера укоренена в опыте. Эту категорию Негт и Клюге ввели для того, чтобы заявить о других, отличных от дискурсивных и рациональных, основаниях публичной сферы. Как отметил философ Ф. Джеймисон, публичная сфера «выглядит как то, что делает возможным опыт, но в то же время ограничивает его»<sup>7</sup>. Опыт выступает здесь как разделяющая и фиксирующая это разделение на приватное и публичное категория. «С одной стороны, это зона личного и частного, которая кажется возможной в качестве укрытия от публичного и политического. С другой стороны, (зона) сама по себе есть социальный факт, произведенный публичным и политическим»<sup>8</sup>.

Буржуазная публичная сфера, таким образом, не позволяет этому опыту быть представленным, потому что он рассматривается как область приватного и автоматически исключается. Тот, кто входит в эту сферу, но отчужден в своей деятельности от средств и результата производства и прошел путь самоорганизации и участия в рабочем движении, оказывается перед выбором. Либо предъявить свой социальный классовый опыт, и тогда он будет аккумулирован буржуазной публичной сферой в форме личного интереса, а не как «коллективная модель производства качественно новых форм публичных сфер и общественного сознания»<sup>9</sup>. Либо заявить о намерении использовать механизмы буржуазной публичной сферы, но по сути, как полагали Негт и Клюге, согласиться с предложенными правилами и в итоге представить опыт как сугубо «частную проблему».

Коллективный опыт, выраженный в «пролетарской» публичной сфере, для Негта и Клюге непосредственно был связан с тем, что Джеймисон назвал «анатомией демиургического начала»<sup>10</sup>. В отличие от Маркса, располагавшего производство, труд, работу в области политической экономии и понимавшего этот вид человеческой деятельности как «реализацию», Негт и Клюге рассматривали опыт производства как антропологический. В этом смысле Джеймисон обратил особое внимание на два понятия – «коммерчески-индустриальная публичная сфера» и «самосозидание» (*self-will*), используемые Негтом и Крюге в другой работе – «*Geschichte und Eigensinn*»<sup>11</sup>. Оба понятия связаны с историей: первое является историей само по себе, которую авторы представили во множестве дискретных фрагментов, посвященных развитию капитализма и анти-капиталистического рабочего движения. Второе понятие включает помимо значений «собственность», «импульсивность» и «бескомпромиссность» также вопрос об идентичности, коллективной или индивидуальной. Джеймисон рассматривал такую идентичность не как «изначальную, включающую *Eigensinn*, но скорее как целый набор исторически приобретенных и развитых навыков, усилий, способностей, каждая из которых создает собственные “настойчивые” требования и имеет свое собственное “значение”»<sup>12</sup>. Такая идентичность задействует остаточные силы, превышающие возможность их реализации через способности, и потому

<sup>7</sup> Jameson F. On Negt and Kluge // October. 1998. Vol. 46: 151–177. P. 157.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Negt O., Kluge A. Public Sphere and Experience: Towards an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere. Minneapolis (MN), 1993 [1972]. P. 7.

<sup>10</sup> Jameson F. Op. cit. P. 157.

<sup>11</sup> Negt O., Kluge A. *Geschichte und Eigensinn*. Fr. a/M., 1981.

<sup>12</sup> Jameson F. Op. cit. P. 159.

может приводить к «смертельным эффектам» «при исторически случайных комбинациях»<sup>13</sup>. Для Джеймисона такое конструирование контр-публичной сферы означает отказ от представления о необходимости политической борьбы и поражение рабочего класса. Тем не менее, оставаясь в рамках концепции опыта, Негт и Клюге сохраняли за пролетарской публичной сферой подобную возможность. Она возникает в рамках индустриально-коммерческой публичной сферы (в том числе, в масс-медиа) за счет ставки на приватность опыта, принимающего форму фантазии. Но это, согласно Джеймисону, уже не компенсаторный механизм защиты от публичной (буржуазной) сферы, но сама (контр-)публичная сфера, выполняющая функции «чтения, обдумывания и картографирования, вторжения» в буржуазную публичную сферу<sup>14</sup>.

На констатацию Негта и Клюге того, что ни одна контр-публичность не может появиться независимо от существующей индустриально-коммерческой публичной сферы, обратили внимание социологи, теоретики новых медиа Д. Дауни и Н. Фентон, рассматривая опыт политического сопротивления таких групп, как альтер-глобалисты, Запатиста и другие<sup>15</sup>. По их мнению, такие новые медиа, как Интернет, позволили этим группам получить широкую поддержку по всему миру и показали себя как эффективный инструмент для выражения солидарности. В то же время для Дауни и Фентон в задачи новых медиа (радикальных, низовых, гражданских, не масс-медиа), формирующих контр-публичную сферу, входит интервенция в поле «буржуазной» публичной сферы (масс-медиа). Однако это проникновение становится возможным только в том случае, если само существование общего домена публичной сферы понимается не как доминирование, а как отношения взаимозависимости с другой – контр-публичной – сферой. В таком случае стабильность публичной сферы предстает как мнимая, и она колеблется в зависимости от ведущейся борьбы за «субъективность, значение и репрезентацию»<sup>16</sup>. Иными словами, речь идет о динамическом взаимодействии, основанном на использовании «пустот», возникающих в ходе организации и дезорганизации общей и контр-публичной сфер, и эти пустоты могут быть использованы для солидарности, направленной «против постоянной силы культурного и экономического капитала и накопления»<sup>17</sup>.

Тем не менее для Дауни и Фентон контр-публичная сфера представляет определенную проблему в том смысле, что количество точек сопротивления увеличивается и контр-публичная сфера становится множественной. В таком случае оказывается, что такое размножение, выраженное, в том числе, в новых медиа, представляет угрозу для теории и практики демократии. Дауни и Фентон задаются вопросом, ведут ли новые медиа к сплочению, солидарности и сотрудничеству между множественными публичными сферами? Или ресурсы этих контр-публичных сфер поглощаются без остатка доминирующей публичной сферой, нейтрализуются в столкновении с интересами других групп и не приводят к прорывам, несмотря на потенциальную нестабильность общего домена?

<sup>13</sup> Jameson F. Op. cit. P. 159.

<sup>14</sup> Ibid. P. 171.

<sup>15</sup> Downey J., Fenton N. New Media, Counter Publicity and the Public Sphere // *New Media & Society*. 2003. Vol. 5(2): 185–202.

<sup>16</sup> Ibid. P. 195.

<sup>17</sup> Ibid.

## Город, новые медиа и публичные сферы

Из обозначенной теоретической перспективы переосмысления концепции буржуазной публичной сферы Хабермаса и дополнения ее такими концепциями, как «контр-публичная» и «множественные» публичные сферы, можно взглянуть на современные практики различных активистских групп (радикальных левых, феминистских, ЛГБТ-групп), которые разворачиваются в контексте современных российских экономических, социальных и политических изменений. Вопрос, который здесь следует задать, касается представлений о публичности в этих группах – позволяют ли они решить задачи, поставленные внутри групп, усилить позиции групп, расширить и укрепить сети солидарности с другими группами? Какое распределение представлений о государстве, гражданском обществе, приватном и публичном закреплено в этих группах сегодня?

Чтобы попытаться ответить на эти вопросы, необходимо рассмотреть, как разворачивались активистские практики в двух пространствах – городе (публичных пространствах) и новых медиа (Интернет-сайтах, социальных сетях, блогах). Эти пространства тесно связаны с тем, что понимается под публичностью, публичными сферами сегодня в России.

Опираясь на различные, но немногочисленные исследования, посвященные активистской работе, можно определенно констатировать, что преимущественно речь идет о «слабых публиках», создающих множество публичных сфер, но при этом признающих наличие доминирующей, «общей» публичной сферы<sup>18</sup>. Эта констатация касается того, как активисты используют новые медиа и городское пространство для решения агитационных и пропагандистских задач.

Каждая группа за редким исключением имеет свой интернет-сайт и/или блог, электронную почтовую рассылку, а члены группы заводят личные аккаунты в социальных сетях. Перекрестные ссылки между ними формируют информационную сеть, которая может работать и как «сеть солидарности». Использование новых медиа позволяет группам информировать других пользователей о своей политической активности и призывать к объединению для совместных коллективных действий. Для этих же целей группами проводятся акции в городе – митинги, шествия, пикеты – где аудиторией становятся случайные прохожие, полицейские, представители новых медиа и масс-медиа.

Новые медиа привлекательны для активистов благодаря технологической простоте использования, низкого или нулевого порога стоимости открытости (доступности) (для тех, кто преодолел определенный порог – приобретения компьютера и подключения к Интернету). Вместе с тем новые медиа создают определенные ограничения для активистской работы. Являясь

<sup>18</sup> Несмотря на то, что исследования, касающиеся работы активистских групп в современной России, малочисленны, тем не менее, можно выделить несколько общественных материалов, описывающих и анализирующих подобные практики. Левые политические и общественные движения представлены в исследовании института «Коллективное действие» (<http://www.ikd.ru>). Также см.: *Клема К., Мирясова О., Демидов А.* От обывателей к активистам. Зарождающиеся социальные движения в современной России. М., 2010 (<http://www.ikd.ru/?q=node/16171>). Националистические группы и их деятельность представлена в исследованиях информационно-аналитического центра «Сова» (<http://www.sova-center.ru>). Об активистах ЛГБТ-движения в сегодняшней России, их целях и методах шла речь в докладе философа Артюра Клеша на семинаре Центра ИНИОН 16 июня 2011 г. (<http://radical-fem-msk.livejournal.com/3750.html>). Опыт феминистской работы отражен на сайте одной из групп – «Московской феминистской группы» (<http://ravnporkavka.ru>). Также см.: От общественного к публичному / Под ред. О.В.Хархордина. СПб., 2011.

продуктом глобальных корпораций, пользующиеся особой популярностью Facebook, Google, Twitter задают определенные формы высказываний, распространяющиеся на тексты, изображения, аудио- и видеофайлы. И, несмотря на большое разнообразие предлагаемых на выбор форм, они зачастую являются инструментами блокирования, цензурируя сообщения и ограничивая, редуцируя их содержание. Более того, они определяют и условия модерации, что приводит в некоторых случаях к организационному коллапсу при попытках принять демократическое решение внутри активистских групп.

Что касается практик работы активистов в городе, то они стремятся производить множественные публичные сферы, заполняя доступные общественные пространства. Вместе с тем доступность в данном случае – это то, что задано планом города с его физическими характеристиками и материальными объектами, а также определенными бюрократическими правилами, и в целом следует логике неолиберальной экономики, где интересы государства подчинены интересам частного капитала<sup>19</sup>. Согласие с этими ограничениями делает создание публичных сфер трудно реализуемой задачей.

Активисты, выходящие в город, оказываются не частными персонами, составляющими гражданское общество, свободными от требований формализованного официального дискурса, как это утверждал Хабермас<sup>20</sup>. Напротив, активистские группы – это те, кто вынужден использовать такой дискурс для того, чтобы получить разрешение на публичное действие в городе. Иными словами, активист должен готовить множество документов на рассмотрение государственных органов, а для этого должен понимать и принимать необходимость следовать установленным правилам, а также быть способным приспособливать выработанный в группе язык описания под формат официального документа<sup>21</sup>.

Кроме того, рассматривая городское пространство как публичное, где заявлены позиция и требование, группы работают с ним как с закрытым, а не открытым пространством. Даже обращение к обществу в самом широком смысле в ходе городских акций не происходит. Помимо того, что контакт с «публикой» ограничен специальными ограждениями, а периметр охраняется нарядом полиции, «обратная связь», на которую рассчитывают активисты при раздаче листовок, не устанавливается: «публика» избегает общения из соображений безопасности и воспринимает акцию как девиантное поведение группы маргинальных лиц, а не как заявление гражданской позиции. Тех, кто раздает листовки, не отличают от тех, кто распространяет рекламу. Поэтому помимо производства множественных публичных сфер, которое все-таки происходит по факту проведения городских акций, активистам еще необходимо производить и общественные пространства, «изымая» их на время акций из мнимого «общественного пространства» неолиберального города.

В целом активистские практики в городе и с новыми медиа показывают, что множественные публичные сферы, действующие на основе самоорганизации и солидарности, нуждаются в общем домене публичной сферы, который устроен по принципу буржуазной публичной сферы Хабермаса. По от-

<sup>19</sup> Харви Д. Неолиберализм или реставрация классового государства // Прогнозис. 2006. № 2(6). С. 8–57.

<sup>20</sup> Freser N. Op. cit. P. 133–134.

<sup>21</sup> В качестве примера здесь можно привести художественную работу «Отказы» активиста Социалистического движения «Вперед» И.Будрайтскиса на выставке «Захваченный город» в галерее «Риджина» в 2009 г., где представлены документы правительства Москвы, отказывающие в проведении публичного мероприятия в ответ на заявку одной из инициативных групп.

ношению к нему множественные публики, создаваемые активистами, являются не автономными, как их стремится представить буржуазная публичная сфера, а именно исключенными этим общим доменом. И в этом случае множественные публичные сферы оказываются субординированными и вынуждены соревноваться за доступ в общий домен, вместо того, чтобы, обращаясь к обществу в целом, формировать публичные сферы на своих условиях<sup>22</sup>.

Помимо этого, активистские группы, несмотря на проводимую ими огромную политическую и общественную работу, предстают «слабыми публиками», но в негативном смысле, когда им становится недостаточно только критиковать, высказывать мнение и быть при этом свободными от ответственности, как обозначал разделение на «слабые» и «сильные» публики Хабермас. Напротив, группы как «слабые публики» стремятся стать «сильными», т. е. участвовать в принятии решения и обрести институциональную форму в рамках гражданского общества. И на этом пути активисты оказываются перед дилеммой. Либо в качестве «сильной» публики они становятся «статистами», потому что теряют возможность критиковать политику государства. Либо, оставаясь «слабой» публикой, со временем маргинализуются настолько, что утрачивают возможность генерировать собственную позицию, мнение и представлять его в публичных сферах<sup>23</sup>.

Подобные представления активистов о публичности практически исключили возможность производства контр-публичной сферы, основанной на категории опыта и связанной с коммерчески-индустриальной публичной сферой. Создание множественных публичных сфер приводит к отказу в признании различных коллективных идентичностей, объединенных «общим интересом». Тем не менее, как подчеркивали Дауни и Фентон, сегодня формирование контр-публичной сферы могло бы строиться на новых основаниях, а именно на таком понимании коллективного и индивидуального опыта, который бы выступил идентификационной матрицей для фрагментированных – капиталистических коммуникаций. И такой опыт мог бы действовать как «мобилизующая сила для политики трансформации»<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> *Frezer N.* Op. cit. P. 124.

<sup>23</sup> См. *Кулмала М.* Взаимодействие государства и гражданского общества // *Laboratorium.* № 1. 2011: 165–171.

<sup>24</sup> *Downey J., Fenton N.* Op. cit. P. 194.

## ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ФОРМЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ БОРЬБЫ

Слово «идеология» постепенно вновь стало востребованным. Либералы, недовольные режимом, ставят власти в вину отсутствие идеологии. Партия власти после долгих центристских колебаний заявила, что ее идеологией является умеренный консерватизм<sup>1</sup>. Пытающиеся объединиться правые позиционируют себя в качестве нерадикальных либералов. А ведь совсем недавно все было по-другому.

Лет 20 назад «...измы» вызывали аллергию в кругу ученых и интеллигенции. М.Л.Гаспаров даже не утруждает себя и других объяснениями, чем плоха идеология, всем читающим это было очевидно: «Лотман относился к марксистскому методу серьезно, а к идеологии – так, как она того заслуживала»<sup>2</sup>. Основанием для такого отношения была мысль К.Маркса, определявшего идеологию как «иллюзорное сознание»<sup>3</sup>. Впоследствии, уже у Ф.Энгельса идеология стала пониматься как «ложное сознание»<sup>4</sup>. Через противопоставление «истины» от науки – «лжи» от идеологии утверждали себя не только представители Франкфуртской школы, но и поколение советских ученых второй половины XX в.

Почему, казалось бы, давно прошедшее становится вновь актуальным? Какие изменения за последние двадцать лет привели к «реидеологизации» общественного сознания?

### Идеология

Потребность заменить «истину» иллюзией не нова. Она вытекает из двух атрибутов, присущих человеку как родовому существу. Человек социален и целесообразен. В качестве целесообразного существа он должен иметь представления о мире, в котором он существует (или мировоззрение), в качестве социального существа он должен согласовать это свое представление с другими участниками жизнедеятельности. Это общение между людьми происходит не столько в форме передачи конкретных научных знаний, сколько в символической форме передачи узнаваемого образца, «поскольку социально детерминирована не природа идей, а средства их выражения»<sup>5</sup>. А так как нахождение смыслов своей жизнедеятельности для последующей самоидентификации – «процесс социальный, протекающий не в голове, а в том коллективном мире, где люди говорят, дают вещам имена, делают утверждения, и в какой-то степени друг друга понимают»<sup>6</sup>, то и анализировать нужно не столь-

<sup>1</sup> <http://www.morozov-ov.ru/press.php?id=6>.

<sup>2</sup> См.: Гаспаров М.Л. Ю.М.Лотман: наука и идеология // Гаспаров М.Л. Избр. тр. Т. 2. М., 1997. С. 485–493.

<sup>3</sup> «Если сознательное выражение действительных отношений этих индивидов иллюзорно, если они в своих представлениях ставят свою действительность на голову, то это опять-таки следствие ограниченности их материальной деятельности и их, вытекающих отсюда, ограниченных общественных отношений».

<sup>4</sup> См.: Баллаев А.Б. Проблема идеологии в творчестве К.Маркса // История философии. № 3. М., 1998.

<sup>5</sup> Гириц К. Идеология как культурная система // Новое литературное обозрение. М., 1998. С. 20.

<sup>6</sup> Там же. С. 21.

ко процесс идеализаций, происходящих при познании мира, сколько процесс идеологизации наших знаний, позволяющий людям создавать необходимые им в реальной жизни ориентиры. В этом плане любая идеология должна рассматриваться как культурная схема – «программа», снабжающая нас «шаблонами и чертежами для организации социальных и психических процессов»<sup>7</sup>.

Условно мы можем разделить имеющийся у человека багаж знаний на научный и идеологический. При этом в качестве критерия деления мы возьмем не «истину–ложь», а «знание о мире самом по себе – знание, необходимое для моей деятельности как члена определенного человеческого сообщества». Ясно, что в таком случае в сообществе ученых есть своя идеология. Ясно, что и конкретная идеология – не обязательно набор заблуждений. У обоих типов знания скорее разная функциональная направленность, которая формирует совершенно разные критерии оценивания статуса истинности.

Задача идеологии – сделать возможным самостоятельный политический выбор, создать авторитетные концепты, которые придали бы ему смысл, и убедительные образы, которые сделали бы его доступным для восприятия. Впервые идеология в собственном смысле слова и возникает именно в тот момент, когда политическая система начинает освобождаться от непосредственной власти унаследованной традиции, от прямого руководства религиозных и философских канонов, с одной стороны, и от принимаемых на веру предписаний традиционного морализма, с другой<sup>8</sup>.

Зафиксированная нами потребность общества в идеологии сопрягается с тем обстоятельством, что невозможно любому человеку навязать любую произвольную идеологию вопреки его индивидуальным склонностям и культурным установкам. Следовательно, остается предположить, что в основании идеологии лежат конкретные вопросы реального человека, при нахождении ответов на которые он использует принятые в обществе шаблоны. Потребность индивида в идеологии возникает тогда, когда он, в силу каких-либо причин, не в состоянии ответить сам на смыслообразующие вопросы своего существования.

Мы предполагаем, что этих вопросов ограниченное число. Поскольку отношений, которые обуславливают факт длительного существования человека «как существа, задающего осмысленный вопрос», немного. Первое – это отношение человека с природой или внешним для него миром, в состав которого могут входить также и другие люди, если отношения между человеком и этими людьми подчиняются исключительно природным законам (всё, что не такое, как «я»). Второе – это отношения между человеком и другими людьми, которые основаны на признании того, что другие люди – такие же, как «я», при этом «человеческое» отношение может распространяться на все, что человек «приручил», будь то домашние животные, растения, машины и другие предметы, не имеющие никакого отношения к собственно социальной сфере (всё, такое же, как «я»). И, наконец, последнее отношение – это саморефлексия по поводу собственного «я»; оно вторично, т. к. возникает лишь в те моменты, когда в первых двух отношениях обнаруживаются проблемы, и достаточно устойчиво, потому что, будучи установленным, существует до появления следующих серьезных проблем в первых двух сферах.

Вступив в эти отношения, человек вынужден отвечать на ряд вопросов. При этом истинность ответа обуславливается определенной процедурой проверки как осмысленности самого вопроса, так и адекватности полученного

<sup>7</sup> Гирц К. Идеология как культурная система. С. 23.

<sup>8</sup> См.: Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004, С. 249.

на него ответа. Первичная дихотомия «не я» и «я» оказывает непосредственное влияние на эти процедуры, постепенно формируя две не зависящих друг от друга области исследований: науку и этику. Сложнее с третьим отношением – человека к самому себе как к «я». По большому счету, никакой процедуры установления объективной истинности данное отношение не предусматривает. Изменение «я» происходит в результате внутреннего переживания, которое принципиально недоступно процедурам эмпирических проверок. Однако вторичность саморефлексии, порожденной либо внешними по отношению к моему «я» проблемами, либо проблемами моего «я» с «другими я» порождает две близких, но отличных друг от друга формы самосознания человека: искусство и религию<sup>9</sup>.

Вопрос об отношении к внешнему для «я» миру можно представить в форме «как устроен этот мир?». Очевидно, что любая попытка ответить на этот вопрос должна проводиться с помощью конструирования таких категорий, как количество и качество (позволяющие сформировать понятие объекта), причина или отношения, в которых он (объект) взаимодействует с другими объектами. Единицей анализа должен быть подтвержденный наукой факт, а любое теоретическое построение должно рано или поздно быть подвергнуто эмпирической проверке. Из идеального исследования должны быть удалены антропоморфизмы, а результат сформулирован в виде либо эмпирической закономерности, либо теоретического закона. Соблюдение всех этих правил позволяет получить ответ на вопрос «как именно функционирует предмет», который мы исследуем. В силу того, что научное знание преимущественно направлено на независимый от человека объект, наиболее важной для ее функционирования становится концепция истинности, сформулированная еще Аристотелем как совпадение знаний о действительности с самой действительностью.

Этические вопросы производны от проблемы «как вести себя с другим человеком, чтобы при этом оставаться человеком самому?». Необходимыми категориями, описывающими эти отношения, являются: субъект, поступок, оценка поступка с точки зрения цели или идеала и определение правильности или неправильности данной оценки. А так как последствия любого человеческого поступка нам неизвестны в силу невозможности просчитать вариативность будущих событий, субъекту приходится вводить мотив, помогающий оправдать возможные будущие негативные оценки последствий поступка. Возможно, никакой мотивационной «однозначности» просто не существует, и в своих поступках человек руководствуется сиюминутной смесью рациональной или интуитивной, психологической или культурной установок. Однако мы уверены, что в силу социальности любого этического поступка у субъекта поступка возникает потребность в объяснении своих действий, в том числе в категориях «добра» и «зла». А так как объяснение дается свидетелям или «соучастникам» поступка, идеологический шаблон выступает достаточно эффективным средством. Таким образом, естественная моральная установка, возникающая в узком культурно однородном кругу «своих», может замениться ценностно ориентированной идеологически «правильной» установкой, направленной на взаимодействии с «чужими». В силу того, что граница между «своими» и «чужими» непостоянна, а в большинстве случаев вообще неопределенна, естественной «общечеловеческой» системой моральных ценностей оказывается утилита-

<sup>9</sup> «Бог как дух должен быть постигнут как присутствующий в своей религиозной общине» (Гесель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977. С. 383).

ризм. По крайней мере, он помогает избежать крайностей субъективизма, присущих гедонизму и перфекционизму. Возможно, именно в силу этого прагматическая концепция истинности оказывается естественным регулятором этически спорных положений.

Переходя к третьей составляющей мировоззрения, мы хотели бы отметить тот факт, что этическая составляющая этоса может не совпадать с эстетической. Если выразиться точнее, этически правильный поступок или действие почти всегда получает и положительную эстетическую оценку, но эстетически положительное восприятие не всегда коррелирует с положительной этической оценкой. Конфуцию приписывается суждение: «Тот, кто красиво говорит и обладает привлекательной наружностью, редко бывает истинно человечен». В современной же этике данное положение воплощено в тезисе об автономности морали.

Ранее мы объединили искусство и религию в одну форму саморефлекторного отношения человека к действительности. Теперь необходимо их разделить. Искусство в миметической форме дает возможность человеку осмыслить и принять свое отношение к миру таким, каким он (мир) может быть. В силу ограниченности реальной жизни человек, потребляя произведения искусства, в превращенной форме удваивает или даже утраивает свою жизнь, оказываясь в тех ситуациях, в которых никогда в реальности оказаться бы и не смог, например, при рождении младенца в Назарете или на тexasском ранчо наедине с маньяком. При этом, так как переживания человека даны ему непосредственно в ощущениях, эстетическая форма, хотя и не отождествляется с реальной жизнью, тем не менее неотделима от этой реальности и в иных случаях может стать «единственной ценной» реальностью в переживании прожитого.

Ответ на вопрос «что есть я?» традиционно давала религия. Область этого вопроса и возможность ответа, как и в эстетике, есть сфера эмоционального, по существу в религии человек имеет дело исключительно со своими эмоциями и чувствами. Эмоция же не имеет субъекта, она имеет только форму. Само по себе ощущение не является радостью или печалью, гневом или состраданием. Индивидуальное событие психической жизни делает эмоцией внешняя ему форма, усваиваемая в процессе социализации. Когда-то это называлось «воспитанием чувств». Представление о том, что есть не только аффект, но и то, что аффицируется, необходимо приводит к субстанциалистскому пониманию души. Против чего есть веские возражения, резюмируемые критической философией<sup>10</sup>. То есть ответ на вопрос «кто я?» может строиться двояко: либо как «я тот, кто...» – здесь должно следовать не просто указание на определенное действие, но и утверждение необходимости или хотя бы постоянства такого действия. В этом случае субъект конструируется функционально. Альтернативным вариантом ответа будет «я такой...». В этом случае ответ будет представлять собой указание на форму. И основной вопрос будет в том, соответствует ли конкретное переживание определенной форме или не соответствует. Этот ответ человек принимает не в силу рационального понимания, а через переживание. Соответственно возникает проблема постоянства переживания, которая оказывается неразрешимой в силу естественной психологической изменчивости субъекта и бесконечности объекта. И в силу этих же причин ни прагматическая, ни корреспондентная концепция истинности не оказывает существенного влияния на эту сферу общественного сознания. Скорее наоборот, религиозная функция мировоззрения существует

<sup>10</sup> Кант И. Собр. соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 722–756.

не благодаря «голому» прагматизму («Не можете служить Богу и маммоне» – Мф., 6 24) или взгляду на мир, основывающемуся на человеческом знании («Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиейю и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» – Кол., 2 8), а в противовес им. А поскольку основная задача «постоянства переживания» не снимается, для обоснования тех или иных положений с необходимостью будет использоваться когерентная концепция истинности.

В отличие от искусства религия утверждает, что рефлекторная форма, в которой осмысливается положения «я» среди других «таких же я», и является единственно действительным миром. Мимесису искусства религия противопоставляет «факт» чувственного переживания человеком «осмысленности» действительности в антропоморфной форме ее «целесообразного» устройства.

Так как действительность, которой задаются данные вопросы, осмысленна, сам вопрос принимает целесообразную форму – о причине, ценности или цене страдания. Это вопрос об определенности «Я» через соотнесенность его перспективы со смертью и жизнью социального слоя, сформировавшего уникальность данного «я». Мы способны сопереживать чужому горю, но лишь свое собственное горе ставит перед нами проблему «переживаемости мира, возможности упорядочить свои чувства, придать определенность своим эмоциям для перенесения мира»<sup>11</sup>. Однако ни смерть, ни страдания невозможно предотвратить. Их причина может быть обезличена, а справедливое отмщение невозможно или бессмысленно. Поэтому формой ответа становится наделение естественной социальной ситуации сверхъестественным, трансцендентным (часто природным) смыслом, но при сохранении обращения к этому трансцендентному как к субъектному.

Тем самым в искусстве и в религии происходит как бы удвоение мира. В искусстве – через создание условных подражательных моделей. В религии – через непосредственный переход переживаний из мира имманентного в мир трансцендентный, в котором только и возможно получить «объяснение» своей собственной имманентности. Именно поэтому конвергенция религий невозможна, поскольку хотя верующий признает, что другой тоже верит, но он будет настаивать на истинности именно своей веры, т. к. в конечном счете она имманентна именно его переживаниям. «Комплекс религиозных представлений, создающий образ космического порядка, есть в то же самое время комментарий на земной мир социальных отношений и психологических процессов. Он делает их доступными пониманию. Но эти представления больше чем комментарии; они также – шаблон. Они не просто объясняют социальные и психологические процессы с точки зрения космоса... – они формируют их»<sup>12</sup>.

Поэтому религия, являясь одной из форм мировоззренческих отношений человека к окружающей его реальности, одновременно может выполнять идеологическую функцию. Удвоение мира порождает перенос всех мировоззренческих проблем в трансцендентальную лабораторию их религиозного решения. В некоторых случаях результаты такого мысленного экспериментирования можно признать положительными. Например, богословская интерпретация инерционной системы пространства и времени Ньютоном. Чаще роль эта религии удавалась скверно. Прежде всего, из-за того, что трансцендентальная реальность признается религиозным человеком единственно истинной реальностью. Или, по крайней мере, лучшей из всех возможных реальностей.

<sup>11</sup> Гурц К. Интерпретация культур. С. 122.

<sup>12</sup> Там же. С. 143.

Каждый из вопросов решается в отдельной области знаний, и, как мы показали выше, эти области могут быть гетерономны. Хотя они все относятся к человеку, но интенциональность этого отношения принципиально разная, и предметы данных областей духовного освоения мира не пересекаются. Наука, этика, эстетика и религия, решая свои собственные задачи, выработали не только практические рекомендации, но и собственные рефлекторные инструменты, регулирующие смыслы их деятельности. Философия науки основывается на логике и методологии. Этика или практическая философия изучает мораль и нравственность. Эстетика выступает рефлексией над многообразной областью искусств. Теология пытается рационализировать проблемы веры. Такое раздельное существование идет только на пользу каждой из областей духовного освоения мира, и, возможно, со временем каждая из них сможет создать свой собственный теоретический базис, по крайней мере с такой же степенью проработанности, как методология и философия науки.

Однако проблема реального мировоззрения заключается в том, что ответы, которые оно ищет, необходимы ему «здесь и сейчас». Понятно, что «ответы» в качестве идеологических шаблонов могут быть получены лишь из означенных нами выше областей мировоззрения. Теперь нужно описать, что именно заставляет современного россиянина задавать «серьезные» вопросы, в ответ на которые он вполне осознанно готов довольствоваться удобной иллюзией. Мы утверждаем, что эти вопросы возникают в области политико-властных отношений.

«Политика» и «власть» – категории, при помощи которых люди описывают определенный тип социальных отношений. «Власть» – категория, описывающая структуру отношений подчинения–господства в социальной системе. «Политика» – категория, описывающая особенности функционирования той или иной социальной системы.

Понятие «власть» относится к самой природе социальности как таковой. Поэтому мы допускаем, что и при описании доминирования внутри животного сообщества, по крайней мере у высокоразвитых животных, можно употреблять категорию «власти». Если у животных есть отношения господства–подчинения, мы склонны называть их «властными отношениями».

С другой стороны, понятие «политики» относится нами, вслед за Аристотелем, исключительно к собственно человеческим отношениям, и даже более того, мы признаем, что между людьми, относящимися к разным политическим системам, не обязательно возникают социальные отношения, т. е. мы готовы допустить, что «рабы» – не люди.

## Власть

В рамках классической европейской философии попытка онтологического описания означает, что мы, в конечном счете, ищем причинное объяснение существования предмета. «Власть» – странный феномен, она очевидна и, вместе с тем, неопределима. Власть невозможно ограничить в смысле нахождения ее границы, невключённость во властные отношения невысказана. Все это указывает на то, что власть коренится в самой природе социальности. Так как предпосылки властных отношений можно обнаружить в «дочеловеческой» природе, мы склонны считать, что властные отношения скорее «досоциальны», если под социальностью понимается исключительно «человеческое».

Благом для любого сообщества является защита себя или своего сообщества и потребление. Социальность обеспечивает индивиду защиту в рамках самозащиты своей социальности (заметьте, не собственности): жены, семьи, рода, племени, в конечном счете, государства от чужого и потребление если не за счет собственного производства, то за счет другой социальности. «Чужой», от которого нужно защищаться, или «другой», которого потребляют, в принципе не учитываются как члены социальности и лишаются статуса человека. Власть – средство, которое обеспечивает необходимые функции выживания для любой человеческой социальности.

В своей книге «Власть» А.Кожев заметил одну очень важную сторону природы власти – ее добровольное признание. «Употребление власти не только не тождественно использованию силы (насилия), эти два феномена взаимно *исключают* друг друга. Вообще говоря, для употребления Власти следует *ничего не делать*. Обязательность вмешательства посредством силы (насилия) указывает на то, что Власть отсутствует»<sup>13</sup>. Однако концепция «добровольного подчинения» не учитывает одного существенного свойства власти. Власть, основанную на добровольном подчинении, невозможно захватить. Однако мы прекрасно знаем, что власть не только захватывают, но и защищают, причем часто не добровольно. Итак, основа или причина власти – сила, принуждающая к подчинению. Но, и концепция «добровольного подчинения» ухватывает существенное свойство власти. В самом элементарном виде власть – это способ заставить человека что-либо делать или не делать. Рассмотрим власть как причину, по которой человек повинуется. Чтобы описать эту причину, ее нужно ограничить, т. е. указать на противодействующую причину, ставящую предел действию причины описываемой. Подобным образом в классической механике анализируются «силы», одновременно действующие в противоположных направлениях. Пусть одна из «сил» будет «природной», т. е. будет исходить от самого человека, назовем ее силой его хотения или, если угодно, «свободой», другая же – силой, которая может заставить человека отказаться от данного хотения. Обе силы находятся в равновесии. Равновесие задается изначально, ведь цель власти – не уничтожить человека, цель власти – добиться «добровольного подчинения». Здесь принципиально важны два пункта. Первый: первично то, что власть – это сила, заставляющая подчиняться. Второй: цель любой власти – «добровольное подчинение».

Разумность в виде добровольности или привычки, выгода в виде полученных средств или уменьшения издержек, страх, не обязательно перед людским судом – все это может выступать как основа принятия человеком позиции подчинения чьей-то власти. Власть, основанная на рациональном подсчитывании возможной выгоды, и власть, основанная на страхе, формирует различную структуру «добровольного подчинения». Хотя причина как сила, направляемая на подчинение, у данных форм может быть одинакова, формы «добровольности» принципиально разные. «Добровольное подчинение», основанное на рациональном подсчете возможной выгоды, предполагает постановку вопроса о цене данной выгоды для индивида. Риск потери жизни при данном подчинении, конечно, учитывается. Но само «будущее» не ставится под сомнение. Выбирается лишь приемлемый уровень риска для возможного существования в этом будущем. «Добровольное подчинение», основанное на страхе, возникает в результате сомнения в существовании самого будущего. Подчинение в данном случае «добровольно», т. к. оно создает

<sup>13</sup> Кожев А. Понятие власти. М., 2007. С. 19–20.

надежду на «будущее», целиком перенося «будущее» в «настоящее». Насилие при этом является технологией в установлении властных отношений и, в смысле «насилия над собой», приемлемой технологией в возникновении «добровольности».

Итак, первичная власть – сила, заставляющая человека что-либо делать. Данная сила должна быть градуированной, т. е. мы должны уметь повышать или понижать эту силу в зависимости от целей управления. Практика «наказаний и привилегий» является первичным элементом утверждения властных отношений. Равновесие в формуле «давление власти = отказ от “свободы”» обеспечивается как за счет непосредственного уменьшения или увеличения власти, так и за счет степени добровольности отказа. Добровольный отказ от свободы, например из-за очевидной выгоды подчинения, допускает использование политики «давления мягкой силы». В то время как власть, основанная на насилии, должна быть постоянной, т. к. исчезновение страха означает окончание власти.

В силу того, что субъекты и объекты властных отношений – люди, с присущей им целесообразностью, формула может описывать как действия со стороны «давления власти», так и деятельность «добровольного отказа». Здесь принципиально важна не причина, приведшая к изменению баланса сил во властных отношениях, а необходимость следования. «Причина и действие... по содержанию одно и то же, и различие между ними представляет собой ближайшим образом лишь различие между *полаганием* и *положенностью*...»<sup>14</sup>. «Отказ от свободы» имеет смысл исключительно в том случае, если за ним с необходимостью следует «ослабление давления». Самым ярким примером данного положения является сдача в плен во время битвы на милость победителя. Здесь «добровольный отказ» от свободы требует немедленного прекращения насилия, хотя бы в данный момент. По существу, «добровольный отказ» выступает как причина, требующая в реальном настоящем времени непосредственного действия противоположной стороны.

Пред нами самая простая модель властных отношений. Субъект и объект этих отношений взаимодействуют как две независимые субстанции, но одна из них может заставить другую подчиниться, а объект подчинения выбирает форму, в которой взаимодействие с субъектом власти приобретает характер добровольного подчинения здесь и сейчас. Неподчинение приводит к наказанию, добровольное принятие власти заслуживает поощрения, при ограниченности средств поощрение происходит за счет наказанных. По существу, перед нами логическая модель исполнительной власти. Сила власти заключается в соотношении усилий, затраченных на приведение объектов власти к подчинению и «добровольности» полученных в результате этих усилий. Чистая добровольность, описанная Кожевным и гораздо раньше того – Лао Цзы, представляет собой крайний случай, позволяющий рассмотреть Власть как феномен, но не открывающий ее причину, т. к. является результатом взаимодействия субъекта и объекта властных отношений. Все меняется, как только число объектов этих отношений превышает реальные возможности реализации угрозы непосредственного наказания.

Правила, обязательные для подчиняющегося, вводятся почти сразу с возникновением самих властных отношений. Но их первоначальное введение обусловлено фактом наличия субъекта, исполняющего власть. В отсутствии субъекта, осуществляющего исполнение власти здесь и сейчас, его функция

<sup>14</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 333.

передается закону. Закон возникает как необходимая производная исполнительной власти, при существенном увеличении числа подчиняющихся. Яркий пример такого рода – законодательство древневосточных империй.

Записанная система наказаний и шкала привилегий, закрепленная в законах, есть первичная власть, отчужденная от ее непосредственного носителя и существующая как культурный и социальный феномен. Исторически первые тексты, которые позволяют нам делать какие-либо заключения о характере и свойствах власти, это правовые кодексы. Хотя сам факт наличия законов еще не говорит о первичном разделении власти. Разделение происходит позже, когда возникает необходимость договариваться с равными. Только тогда из первичных законов возникает институт права, при котором существенно изменяется положение судебной власти.

Форма власти никогда не бывает случайной. «Необходимость есть, таким образом, то, что *опосредствовано* кругом обстоятельств; оно таково, потому что обстоятельства таковы...»<sup>15</sup>. Становится ясным, почему «смена власти» может ничего не изменить. За последние 100 лет в России существовали три различных режима власти: самодержавие и сталинская диктатура, авторитаризм «развитого» социализма и демократия, но каждый раз система власти делала все её формы производными от исполнительной. Каждый раз смена режима обосновывалась отсутствием демократической политики, но каждая из смен власти не приближала население страны к участию в такой политике.

Власть в виде силы, принимаемой добровольно или навязанной обществу в форме необходимости подчинения, получает обоснование в успешной социальной деятельности. Для этого обществом или его отдельными членами (способными удерживать остальных членов общества в повиновении) должна быть принята цель данной деятельности. Первоначально для обслуживания данной задачи используется идеология. Но для более успешного решения этой задачи необходимо вовлекать объекты власти в процесс формирования целей властных отношений, привлекать к выработке политических решений.

## Политика

Переход от описания власти, онтологизирующего это понятие, к аксиологическому описанию и будет рассмотрением технологий властвования или политик. Для этого необходимо от власти как реальности обратиться к какой-либо идеальной модели власти. Гегелевская схема является одной из возможных моделей, в которой ради упрощения реальная множественность подменяется единичностью. Но и любая иная модель будет редуцировать сложность наблюдаемой реальности, сводя количество действующих лиц драмы власти к обозримо малому числу, а потому принимая за равные величины возможности отдельных участников действия, чтобы образовать из них ограниченный набор удобных категорий вроде класса или сословия. Благодаря этому становятся возможными как теория, описывающая властные отношения, так и практические рекомендации по технологическому применению теоретической модели, иначе говоря, политическая технология.

В гегелевской диалектике раба и господина отношение силы к силе моделируется как единичный акт борьбы с непредопределенным исходом и максимальными ставками. Но в реальности индивид вовлечен во множественные акты такой борьбы, т. е. речь следует вести не о битве, но о компании,

<sup>15</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. С. 328.

даже чередой компаний, о борьбе на множестве фронтов. Для того, чтобы эта дрящая война была возможной, необходимо, чтобы ни одна из схваток не оканчивалась полной победой или полным поражением.

По существу, политика становится возможной, когда властные отношения уже установились и отказ от свободы уже произошел. В то же время мы должны признать, что понятие политики применимо не только к государству, но и к любой социальности. Так говоря об институте, корпорации, семейном бюджете, мы вполне обоснованно можем употребить слово «политика». Чтобы социальность могла существовать, воспроизводя себя в настоящем, достаточно только элементарного правового регламента. Там где возникает будущее, т. е. там, где члены социальности должны договориться о совместном будущем – возникает политика. По существу политика – это борьба за будущее.

Власть понимается нами как неустранимое из социальной реальности соотношение сил, как своего рода «природа» социальности. Однако сложность и многообразие этой «природы» вместе с ограниченным характером человеческого существования и человеческих способностей вынуждают людей иметь дело не с реальностью, а с моделями. Взаимодействие сообществ людей, разделяющих может быть и не точные, но приемлемые для них модели реальности, происходит посредством идеологий и находит выражение в борьбе множества политик. В таком случае насилие – просто одна из форм политики, хотя и малоэффективная в экономической перспективе соотношения усилий и целей с результатами. Солидарность в противостоянии «чужому» – это простейшая форма политической организации. Отношения с «чужим» предполагают ощущение постоянной угрозы, и тем самым время сосуществования и перспективу насильственного уничтожения «чужого». В этом смысле насилие может быть противопоставляемо власти лишь в рамках более общей оппозиции власть-политика.

Однако индивид включен одновременно во множество общностей и, соответственно, практикует множество политик, не могущих вполне согласовываться друг с другом, поскольку модели, в рамках которых оформляются эти политики, являются локальными и ситуативно обусловленными. Потому описание реального лица в политических терминах неизбежно оказывается тем более противоречивым, чем больше аспектов такое описание охватывает (теоретик демократии, одновременно с этим пользующийся выгодами своего положения помещика-крепостника, и законченный семейный деспот – вполне реалистическая фигура). Политическая конфигурация индивида определяется суперпозицией политик сообществ, к которым он принадлежит. Собственно, на этой-то «многоукладности» и основываются трюки политтехнологии. Добровольно принимая специфические модели многообразных сообществ, индивид формируется как пресловутое «политическое животное».

Строго говоря, власть не соразмерна человеку. Потребность в такой уместной, соразмерной форме и приводит к переформулированию проблемы власти в терминах политики. Если вариантов проявления может быть заведомо больше даже количества взаимодействующих субъектов (а верхняя граница – множество всех событий межсубъектного взаимодействия), что уже неприемлемо в практическом смысле, то в случае с политикой (точнее, с многообразием политик) мы имеем дело с ограниченным множеством идеализаций вроде сословий, классов, социальных ролей, и т. д. в качестве действующих лиц и множеством форм коммуникации в качестве репертуара возможных событий.

Таким образом, планируемая и прогнозируемая деятельность в социальной сфере может быть оформлена исключительно как политика, идет ли речь о межгосударственных или индивидуальных отношениях. Человек не просто обнаруживает способность к политике, но реализуется, а значит и оформляется в рамках определенных политических стратегий. Но для того, чтобы такие стратегии могли быть хотя бы сформулированы, необходима связанная модель, описывающая человека и общество и оперирующая при этом ограниченным набором идеальных сущностей. «Класс», «народ» или «множество», «производство», «потребление» или «протребление»<sup>16</sup> – выбор непротиворечивого набора терминов предопределяет тип получаемой теоретической машины, которая начинает работать как идеология. При этом помимо проблемы несводимости языков различных идеологических описаний обнаруживается и проблема неоднозначности соотнесения теоретической модели с эмпирией. С одной стороны, социальному субъекту, все равно индивидуальному или коллективному, приходится идентифицировать себя в терминах идеологической модели, с другой же стороны, отождествление конкретного субъекта с элементом идеологической модели требует интерпретативного произвола. Достаточно вспомнить мучения националистов, которые после всех двусмысленностей архивных разысканий и антропометрии неизбежно приходят к формуле: «В своем штабе я сам решаю, кто еврей, а кто нет». В конечном счете все идентификационные фикции служат цели построения простейшей оппозиции «свои» – «чужие», где «свои» – это те, кто признают «нашу» власть, как бы при этом те и другие ни назывались. Соответственно, социальный субъект структурируется в предзаданных идеологических координатах, как бинарных (греки – варвары, ученые – невежды, эксплуататоры – эксплуатируемые и т. д.), так и более сложных (конфессиональных, профессиональных, поколенческих и др.).

Антропологическая формула вроде упомянутой аристотелевской («политическое животное») не столько описывает некую реальность – «природу человека» или «социальность», – сколько задает способ, которым онтологические сущности вроде власти и свободы обретают определенность, оформляясь в «природу человека» как нечто наделенное порядком, осмысленное, а потому доступное осмыслению и представлению в виде системы закономерностей.

Однако вариативность в формуле властных отношений показывает, что сами социальности могут создаваться для различных задач и не обязательно, например, субъект права совпадает с субъектом морали, а субъект политики – с субъектом истории.

Аристотелевская концепция раба по природе также представляет собой отчасти лукавство. Ведь помимо очевидной возможности оказаться рабом в результате случайностей войны (которую рассматривает и сам Аристотель), есть и логическая необходимость хотя бы ограниченной человечности раба, без чего было бы невозможно понимание. В конце концов, важно не то, что раб «говорящее орудие», а то, что он слушающее, «понимающее орудие». Если бы «понимание» заключалось лишь в уме господина, обладающего знанием о природе орудия, то преимущества использования раба как инструмента были бы потеряны. Предположив же возможность взаимопонимания, мы тем самым предположим и соприродность. Аристотель описывает не природу рабства, а политику порабощения, соответствующую полисной эпохе, моделирующей мир через простое противопоставление своего и чужого.

<sup>16</sup> Термин, предложенный Тоффлером для того чтобы учесть различие «...между работой по найму в экономике, основывающейся на обмене, и не оплачиваемой работой, не основывающейся на обмене, – деятельности, которую я называю «протребление» (prosuming).

Помимо уже упомянутой некорректности тезиса Кожева, противопоставляющего власть насилию, а не политике, он неточен еще и в другом смысле: изо всех форм политики именно насилие оказывается ближе всего к чистой власти. Достаточно вспомнить, что персонажи, вводимые в мысленных экспериментах, как, например, у Ницше или де Сада, практикующие чистое своеволие как принцип, с одной стороны, описываются в терминах власти (у Ницше вводится специальный термин «воля к власти»), с другой же стороны, для внешнего наблюдателя в социальной своей форме они предстают как проводники чистого насилия. Не удивительно, что ни идеальный либертин де Сада, ни «белокрутая бестия» Ницше не воспринимаются иначе как чудовища. То, что мы называем «человеком», формируется в рамках многообразных «политик», то же, что является «материалом» для такого формирования, предстает как монстр, не могущий вызывать симпатию и потому непригодный для каких-либо социальных отношений, даже таких минимально политизированных, как дружба.

Политика, будучи мероприятием коллективным, безусловно нуждается в обсуждении. Однако, так как правила сосуществования в социальности всегда заданы существующей властью, обсуждение это происходит в терминах той модели, в которой объясняет свое функционирование данная власть. И так как сама власть относится к природе социального, и оценивается в терминах успеха данного социума, теоретическая модель, объясняющая успех, может быть весьма условной. Безопасность и достаток могут быть следствием стечения обстоятельств, не имеющих отношения ни к форме правления, ни к социально-экономическим условиям развития общества: страны Залива, Сингапур, КНР являются тому ярким подтверждением. «Демократия» и «свобода» – такие же идеологические шаблоны, как «социальная справедливость» и «гуманизм». Они не появляются после устранения «диктатуры» и не могут быть гарантированы властью, т. к. функционирование власти в рамках общественного договора основано на частичном или временном отказе от свободы. «Успех» социума, по крайней мере в глазах членов этого социума, подчинен скорее «природным» (наличие нефти, денег, мощной армии, уверенность в том, что соседям живется еще хуже), чем культурным особенностям его существования.

Политика присутствует в любой сложной социальной системе, в любом социальном институте, члены которого планируют свое будущее развитие, но т. к. властные полномочия в любом обществе распределены неравномерно, на долю одних приходится выработка политических решений, а на долю других – участие в идеологических спорах. Тяга общества к той или иной идеологии – суррогат участия членов общества в политике. Чем более ты вовлечен в принятие и реализацию конкретных политических решений, тем отчетливее ты понимаешь условность идеологических шаблонов. Поэтому, в самом широком смысле, реидеологизация общества – симптом отчужденности людей от реального выбора будущего своей социальности. К сожалению, мы вынуждены констатировать, что непосредственное участие людей в создании своего будущего не гарантирует не только улучшения жизни этих людей, но и того, что это будущее когда-либо наступит.

## Борьба

Мы не утверждаем, что «борьба» изначально присуща человеческому сообществу. Скорее наоборот, мы думаем, что естественная конкуренция в сообществе людей разворачивается на единичном уровне человека, фирмы или другого актора, частный проигрыш которого не угрожает функционированию всей социальной системы. Поэтому открытая «борьба за власть» – это скорее исключение. Но одновременно с этим мы утверждаем, что естественное состояние политики – это борьба за будущее.

Однако будущее, за которое мы боремся, дано нам как будущее настоящего, т. е. проекция в будущее решений возникших в настоящем проблем. Политическое же настоящее современных избирателей обусловлено вовсе не сроками электорального цикла, а тем переживанием, которое испытывает современный человек, сталкиваясь в настоящем с органами власти. Так, для пенсионера, студента, работника бюджетного предприятия, гражданина, гарантированно получающего денежное довольствие, не имеющего идеологических пристрастий и не пересекающегося с органами власти, это настоящее может быть одним, а для предпринимателя, вынужденного тесным образом взаимодействовать с органами власти, или безработного, сторонника либеральных, коммунистических или националистических ценностей – другим. Реальный выбор будущего для человека всегда ограничен. Он охватывает прежде всего период, в который человек может рассчитать свое будущее как продолжение той активности, которую он проявляет в настоящем. Но в силу иррациональности процедуры «установления предела для настоящего» ограниченное будущее дополняется моделью «большого будущего», пределом которого является «вся жизнь человека». Именно этот отрезок времени и является прибежищем идеологии, именно на этом поле и вспыхивают основные идеологические баталии.

Противопоставление «свой–чужой» проявляется в борьбе. Причем эта борьба существует, даже если в реальности нет никакой политики, претендующей на изменение власти. Борьба имманентна политике, поскольку проект возможного будущего независимых акторов социума конструируется на основе оценки ими своего настоящего. Отсюда – переплетение различных видов «борьбы» и возникновение «нелогичных» политических союзов. Так, например, в гражданской (классовой) войне 1918–1920-х гг. в обеих противодействующих армиях были представители всех классов и сословий тогдашней Российской империи. А президентские выборы 2012 г. в РФ продемонстрировали совершенно неожиданные временные политические союзы, казалось бы, абсолютно непримиримых «идеологических» противников.

Эта борьба происходит во всех выявленных нами выше формах. Но если этическая и эстетическая форма идеологий ответственны скорее за оценку ситуации «здесь и сейчас», то наука и религия предлагают идеологические проекты, нацеленные на раскрытие «истинных», а потому «вечных и неизменных» форм описания реальности.

Этическая форма идеологии предполагает соотнесение моральных требований с личностью политика, с его личной историей. Политик не может заслужить нашего доверия, если мы подозреваем его в двуличии, если призывы, обращенные к нам, он не относит к себе. Это нарушение является основным в идеологической борьбе. Именно оно было вменено В.В.Путину движением «За честные выборы» на начальных этапах президентской компании 2012 г. Однако слабость любой этической установки заключается в том, что она об-

ращена прежде всего к самому себе. То есть наши требования к другим быть честными с нами должны опираться исключительно на нашу собственную честность по отношению к нашим политическим противникам. В этической форме идеологии каждый член социума – одновременно участник политики. Аристотель был прав, увязывая формы правления с решением проблемы общественного блага. Не лги, не участвуй в коррупционных схемах, не смотри телевизор, но одновременно с этим не будь у власти, не стремись к власти, не участвуй в нечестной борьбе за власть. Потому что власть в потенции всегда аморальна. Одна из задач, которые должна решать власть, – найти основания для деления общества на «своих» и «чужих». Одна из задач этики – найти человека, «себя» в «чужом». В этом плане этическая форма идеологической борьбы никогда не достигает цели. Используя этические аргументы, стороны идеологического спора не способны услышать друг друга, так как противник для каждой из сторон изначально аморален.

Эстетическая форма идеологии основана на эффекте имитационной игры. Доверие, которым мы награждаем политика, очень похоже на доверие к актерам. Переживая за персонажей фильма или спектакля, мы отождествляем отдельных актеров с играемыми ими ролями. Более того, наше собственное участие в массовке переводит возможное политическое будущее в настоящее. Мы становимся участниками как бы хорового пения, столь высоко оцениваемого Платоном в его проекте идеального государства. В эстетической форме любое возможное будущее сводится к настоящему, ведь именно в настоящем мы переживаем чувство прекрасного или безобразного, например, явного неприятия той политической реальности, которая нас окружает. В этом плане фраза Синявского о «чисто стилистических расхождениях с советской властью» является констатацией невозможности сосуществования художника с этой самой властью. Однако сила непосредственного переживания идеологии в эстетической форме становится и ее слабостью, соучастие в настоящем (митингах, шествиях, флеш-мобах) не способно само по себе создать совместное возможное будущее, т. к. о новой акции каждый раз нужно или договариваться заново, или положиться на волю «режиссера». «Актер» и «режиссер» политического театра может совмещаться в фигуре «политика» эпохи масс-медиа. Такими «политиками» на российской политической сцене являются, например, Жириновский или Лимонов. Их долгожительство зависит вовсе не от их ситуативно переменчивых политических программ. Будучи на первый взгляд идеологическими противниками, они являются прежде всего медийными персонажами.

Надежда на то, что наука автоматически снимет идеологические разногласия, необоснованна. Ни одна комиссия по изучению истории не сможет убедить участников исторических дискуссий в том, что кто-то из них неправ. Ученый ищет аргументы, подтверждающие «свою» теорию и опровергающие «чужую». Не только в исторической науке существуют «демократические» и «недемократические» историки, даже естествознание не спасает от идеологических расхождений, причем не только в оценке политической реальности, но и в том или ином видении естественнонаучной картины мира. Именно на уровне общенаучной картины мира чаще всего существует собственно «научная» форма идеологии. Так как научные термины имеют конструктивную природу, договориться о существовании или несуществовании тех или иных идеальных объектов в научных идеологиях не представляется возможным. То, что одним историкам будет представляться как борьба классов, для других может выглядеть национальным или религиозным возрож-

дением или поражением. Принятие тезиса о возможности дальнего действия согласовывалось с принятием по меньшей мере деистской концепции Бога, что, в свою очередь, позволяло современникам Ньютона к логическим аргументам в пользу ньютонианства прибавлять и идеологические, указывая на его большую религиозную благонадежность в сравнении с картезианством. Эйнштейновское же неприятие квантовой физики выразилось в знаменитом «Бог не играет в кости».

Поэтому спор об объектах, составляющих данную картину мира, не может решить никаких мировоззренческих разногласий. Победа геоцентризма в эллинистическом мире и последовавший в эпоху Возрождения реванш гелиоцентризма обуславливались как эстетическими достоинствами и этическими следствиями теории, так и достигнутой точностью в эмпирических исследованиях. Собственно говоря, и теория относительности Эйнштейна была признана большинством физиков верной благодаря многочисленным эмпирическим проверкам, осуществлённым в течение нескольких десятков лет после теоретического обоснования СТО.

По большому счету, ученый понимает условность предмета своего исследования. Наибольшую ценность для него имеют точность полученных измерений объекта исследования и применимость полученных им данных для последующего решения задач. Нам представляется, что наиболее важными свойствами научного мышления для преодоления идеологических разногласий являются эмпиризм и преодоление антропологизма. Отсюда особое внимание в ученой среде к точности процедур, например, принятия законов или подсчета голосов на выборах. Это позволяет научной форме если не способствовать разрешению идеологических конфликтов, то хотя бы находить способы временного сосуществования взаимопротиворечивых программ, по крайней мере до тех пор, пока многочисленные эмпирические проверки не сделают одну из них не актуальной.

Другое дело идеологическая борьба в религиозной форме. Так как при помощи основных понятий религиозной жизни (греха, спасения, нирваны и т. п.) задается в превращенной форме особая онтология, то и идеологические противники в религии в той или иной степени онтологизируются (например, им может быть приписана одержимость нечистым духом или они могут быть описаны как орудия Божьего гнева), а часто и антропологизируются (так, например, исторические персонажи вроде «Гришки Отрепьева» могут предаваться анафеме). С другой стороны, так как источником религиозной формы мировоззрения являются экзистенциальные переживания личности, то религиозная форма идеологической борьбы в конечном счете требует от индивида непосредственного участия в этой борьбе, как например, сбора пожертвований или участия верующего в молебне о победе над врагом (таково, например участие Шмелева в молебне о победе над большевизмом в 1943 г. в Париже). Тем самым религиозная форма идеологии предполагает, что ее адепт *должен* противостоять злу, существующему «в реальности».

Любая идеологическая борьба приобретает форму религиозной, когда деление на «своих» и «чужих» происходит не по функциональному, а по субстанциальному признаку. Как только «чужой» вместо временной функции в возможном будущем (например, «буржуазия», «бюджетник», «чиновник») принимает форму природного зла («еврей», «большевик», «*untermensch*», «оранжевая зараза», «гэбня»), которое невозможно исправить, а необходимо «уничтожить», мы имеем дело с религиозными формами идеологии. Именно поэтому борьба «европейских (социалистической и буржуазной)» идеоло-

гий, приведшая к гражданской войне по мере ее продолжения, выливается в «религиозную» форму. Так участников юнкерского мятежа в Петрограде в первые дни после захвата власти и пленных генералов в 1917 г. Советская власть отпустила после данного слова «не участвовать в контрреволюции», а офицеров, не эмигрировавших с армией Врангеля из Крыма, – расстреляла.

Будущее невозможно, пока существование «зла» напрямую связывается с существованием «чужого». Защита своей социальности требует не соучастия людей в политике, а полноты власти для борьбы с «чужим», полноты, при которой границы будущего сужаются до переживания настоящего. Именно здесь, а вовсе не в наркотическом или религиозном одурманивании, причины современного, т. е. европейски образованного национального терроризма. И, так как, в конечном счете, без установления границ будущего целью политики становится борьба за власть в чистом виде, религиозная форма идеологической борьбы оказывается исключительно борьбой за власть.

Чистая борьба за власть может приводить даже к уничтожению субъекта, противостоящего установлению господства, т. к. целью этой борьбы является подчинение «своих». История знает немало случаев, когда идеологически мотивированные репрессии против союзников приводили к неизбежному поражению инициировавших эту борьбу победителей (в качестве примера можно упомянуть якобинский террор). Легче всего к такой практике обращается религиозная форма идеологии. Это происходит безо всякой оглядки на гуманистическое содержание той или иной религиозной доктрины. Более того, даже если конкретная религия (христианство или ислам) проповедует сострадание и терпимость, всегда находится проповедник, готовый создать идеологическую интерпретацию общей доктрины. Специфика идеологизации религии заключается в том, что иноверие другого автоматически делает его чужим. А так как никакого критерия «правильности» религиозного чувства не существует, то даже принятие кем-либо формальных положений твоего вероучения не освобождает данного индивида от подозрения в обмане (чем, к примеру, обуславливались гонения на морисков в Испании). Поэтому религиозная форма идеологической борьбы является самой бескомпромиссной и чаще всего оказывается чистой борьбой за власть, потому что это борьба за власть над чувствами другого. И в силу этого же можно утверждать, что такая борьба не может окончиться победой, т. к. факт обладания объектом, за который идет борьба, эмпирически не удостоверяем. Единая мировая религия невозможна в принципе, т. к. любое возможное будущее все равно предполагает деление общества на своих и чужих с последующей борьбой в силу самой ее религиозной формы, нацеленной на уничтожение конкурирующей группы (таковы, например европейские религиозные войны). Европейская религиозная терпимость возникла после того, как религиозный вопрос нашел свое разрешение в формуле собственно властных отношений («чья власть, того и вера»), превращенной формой которых он и являлся в действительности.

Все, кто жил в СССР, помнят ощущение неизбежности советского строя, его самодостаточности и непоколебимости. Казалось, так будет вечно. Конечно, современная Россия – не СССР и, если быть предельно точным в определениях, даже не автократия; по всем внешним признакам это нормальное демократическое государство, в котором, тем не менее, отсутствует один из основополагающих признаков современной демократии – открытая политическая борьба. И, если мы не будем настаивать на экзотических объяснениях данного факта, то нам останется только признать, что

бороться современной политической элите просто не с кем. С некоторыми оговорками, подобная политическая картина наблюдается и в Белоруссии. Мы не собираемся здесь обсуждать особенности и недостатки политической оппозиции в этих странах. Нам важно констатировать факт, что образованное, политически активное (что было продемонстрировано двумя десятилетиями ранее), недовольное своим уровнем жизни население в подавляющем большинстве голосует за власть, в отношении которой не испытывает никаких иллюзий. Следовательно, нам остается только признать, что граждане, составляющие электорат, руководствуются в своих действиях некими идеологическими шаблонами, которые подталкивают их именно к такому общественно-политическому выбору.

Подразумевается, что каждая «политическая борьба» – это борьба за власть. Что заставляет нас так считать? Простой факт, что для функционирования политической системы иногда приходится использовать всю полноту власти, и что целью политики государства может быть сохранение власти у определенной группы политиков. Тем самым, надо признать, что в некоторых случаях «власть» и «политика» находятся в «причинно-следственных» отношениях. Можно предположить, что «политику» и «власть» связывают отношения «средства» и «цели». Сначала захватывают власть с целью проведения определенной политики, а затем проводят определённую политику для того, чтобы удержаться у власти.

С другой стороны, «демократия» как режим функционирования общества является следствием политических процессов, а не усилий по захвату власти. Демократия – процедура (ряд последовательных действий, обеспечивающих правовую легитимацию результата), позволяющая гражданам объединяться в сообщества, способные самостоятельно решать возникающие перед ними проблемы. Демократия как одно из возможных временных измерений власти описывается в категориях политики. Тем самым, демократия не относится к властным институтам: невозможно захватить власть и построить демократию. Демократия возникает из политической истории и является антропологическим измерением властных отношений. Борцы за власть в глазах большей части электората России и Белоруссии не отличаются принципиально от партии власти. Их, справедливо или нет, подозревают в желании всего лишь добыть власть для себя, а не в попытке осуществить политическую программу, нацеленную на изменение существующего баланса власти в паре «народ–элита».

Тем самым политика из открытой борьбы за демократию превращается в борьбу различных элитных групп с целью захвата власти. Реальная политическая борьба за демократию отчуждается от избирателей и становится скрытой политической борьбой за власть среди субъектов властных отношений. Для всех остальных ее заменяет идеологическая борьба в символическом пространстве.

## ДИАГРАММАТИЗАЦИЯ ЛОГИЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ В КИТАЙСКОЙ ЛОГИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

### § 1. Идеографичность китайского письма и схематизм триграмм «Канона Перемен»

Решающий фактор своеобразия китайской мысли – это пространственно-образные стратегии визуального мышления, запечатленные изначально пикто/идеографическим характером китайской письменности. Ведь среди употребляемых ныне систем письма китайское письмо наиболее древнее – являясь младшим современником шумерской клинописи и египетских иероглифов, оно сохраняется без принципиальных изменений и временных разрывов вот уже почти 4 тысяч лет.

Рисуночное письмо<sup>1</sup> (пиктограммы и идеограммы), которое является прародительницей китайской письменности и до сих пор составляет значительный ее пласт, принято относить к самой ранней ступени развития письма. Поэтому, хотя далеко и не вся, но, тем не менее, исходная и базисная часть китайской письменности (пиктограммы и идеограммы) обладает совершенно иными выразительными возможностями и принципиально иным отношением к звуковому языку, нежели знаки звуко-буквенного письма. Иероглифы записывают не звуки и слоги, а морфемы (т. е. минимальные значимые единицы языка) – они «непосредственно соотнесены со значением и лишь через посредство значения со звучанием (знак – значение морфемы – звучание морфемы). Этим они отличаются от фонетического письма, где буквы записывают только звучания и через звучания обозначают слова и морфемы (знаки – звучание – значение морфемы)»<sup>2</sup>.

В терминологии прославленного американского логика и философа Ч.С.Пирса (1839–1914), подразделявшего знаки на иконические (формируемые на основе подобия означаемого и означающего), индексальные (создаваемые отношением смежности означаемого и означающего) и символические (порождаемые установлением связи между означаемым и означающим по условному соглашению), пиктограммы и идеограммы попадают в рубрику именно иконических знаков, в то время как основу привычного нам звуко-буквенного письма образуют знаки-символы.

В противоположность символичности-конвенциональности фонетического письма, обусловленной фактором конвенциональности звукового посредничества, когда звучание, так сказать, посредничает между знаком и его значени-

<sup>1</sup> То есть графемы, изображающие как непосредственно и чувственно воспринимаемые феномены, так и конструируемые на их основе более абстрактные представления, а также первичные пространственные ориентации, результаты некоторых элементарных процедурных абстракций (таких, например, как счет) и тому подобное, вне какой-либо связи с устной речью – т. е. языком в собственном смысле этого слова.

<sup>2</sup> *Рождественский Ю.В.* Очерки по истории лингвистики. М., 1975. С. 65.

ем, пиктограмма и идеограмма **напрямую** – своей графической структурой – изображают репрезентируемую сущность, точнее, ее видение и понимание создателями иконического письма. О **глубине пропасти, разделяющей фонетическое и идеографическое письмо**, говорит то обстоятельство, что в некотором смысле речь идет о разнице между языком и **не** языком соответственно. Ведь конвенциональной **знаковой** (т. е. **символьной**) **функции, характерной для фонетического письма в случае идеографии** противостоит иконическая (в смысле Ч.Пирса), т. е. интегрированная в язык **доязыковая изобразительная** функция письма. Поэтому фундаментальное семантическое разграничение символа и иконы (конвенциональность знака vs естественность «картинки») краеугольно для всего нашего последующего анализа<sup>3</sup>.

Но всякую понятийность-дискурсивность принято относить к сфере **речевого** мышления, в то время как зрительное восприятие считается главным инструментом лишь эмпирического знания. Мы уже знаем, что китайская идеография унаследовала и продолжила архаическую когнитивную стратегию наглядно-образного (ре)презентирования, которую сейчас принято именовать «визуальным мышлением»<sup>4</sup>. Как же тогда можно говорить о какой-то «логике и методологии» применительно к китайской версии визуального мышления?

Действительно, трактовка рациональности исключительно в терминах вербальности, когда теоретическое, обосновывающе-доказательное мышление, в частности аналитически-логицистский стиль мышления, считается прерогативой вербального мышления, в то время как пространственно-образные стратегии мышления объявляются реликтом архаического, якобы непременно «дологического» сознания, по сию пору остается господствующей догмой историко-методологических исследований. Вместе с тем наметилась противоположная тенденция. Прогрессирующее осознание (имеющее место, например, в математическом интуиционизме Л.Брауэра) диспараллелизма мышления и языка (тем более речи) заставляет серьезно усомниться в справедливости данного постулата традиционной эпистемологии и вынуждает чем дальше, тем больше говорить о невербальном **мышлении**, доминирующей формой которого предстает именно **визуальное** мышление.

Визуальное мышление – в отличие от вербального – опирается, прежде всего, на целостность зрительного гештальта, а не на линейность словесного описания. Отсюда интуиции многомерного образа как характеристическая черта такого мышления, противостоящая линейной пошаговости – слепой (вплоть до своего завершения) последовательности шагов<sup>5</sup>. «Гегемония видения» в контексте визуального мышления, предполагает свою собственную

<sup>3</sup> Смешение понятий иконичности и символичности, к сожалению, до сих пор обычное в разного рода культурологических исследованиях и нередко выдающее себя ошибочным переводом ключевого иероглифа 象 (образ) словом «символ» (см., например: *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994, а также: *Каранетьянц А.М.* У истоков китайской словесности. М., 2010. С. 78–79, 190–193), является серьезным препятствием для осознания природы китайского визуального мышления. Хуже того, игнорирование семантических особенностей иконической референции, контрастирующих с конвенциональным способом обозначения, характерным для символизма («слепое подразумевание», не подкрепленное образностью), зачастую приводит к ложному умозаключению о якобы негативном влиянии наглядности, свойственной китайской письменности, на уровень абстрактности понятий, выразимых с помощью данного типа письма.

<sup>4</sup> Введением в оборот данного термина наука обязана гештальтпсихологу Р.Арнхейму (см. *Зинченко В.П.* Вступительная статья // *Вертгеймер М.* Продуктивное мышление. М., 1987).

<sup>5</sup> Подчиняющей мысль необратимой последовательности звуков, с необходимостью навязываемой мышлению линейным типом письма.

понятийность<sup>6</sup> и доказательность<sup>7</sup>. Непревзойденный образчик подобной невербальной понятийности и доказательности предоставляет китайская (и шире – синоцентричная) цивилизация. Китайская традиция занимает иную, нежели западная мысль, позицию в кардинальном вопросе взаимоотношений невербальности и рациональности. Исторически сложившийся в Китае стиль мышления основывается на первенстве пространственно-образных когнитивных стратегий над вербальным мышлением, когда первые выступают в качестве исторически реализованной логико-методологической альтернативы традиционной западноевропейской рациональности (т. е. логико-вербальному доказательному мышлению, осуществляемому в виде развернутого рассуждения с последовательным выводом одних положений из других).

Принципиальная ограниченность речевого мышления является одной из стержневых интуиций китайской логико-методологической мысли. Ее эксплицитная формулировка («письменная фиксация речи<sup>8</sup> не исчерпывает речей, а речи не исчерпывают помыслов» *шу бу цзинь янь, янь бу цзинь и* 書不盡言, 言不盡意), утверждающая, во-первых, неадекватность самой устной речи в качестве средства выражения мысли, а во-вторых, – неспособность ее письменной фиксации передать всю полноту исходного речевого содержания, содержится уже в *шциновском* «Комментарии привязанных слов»<sup>9</sup>.

Согласно сердцевинной для конфуцианского Китая идеологии *И цзина* именно **образы**<sup>10</sup> – **подобия** (*сян* 象), а отнюдь не устная речь, являются единственным адекватным средством выражения несказанно глубоких идей, помысленных в свое время совершенными мудрецами древности. «Учитель

<sup>6</sup> Основным механизмом тут выступает схематизм, о котором будет сказано ниже.

<sup>7</sup> Примеры невербальных доказательств нам демонстрирует практика своеобразной геометрической алгебры, повсеместной в математике древних цивилизаций. «...геометрический язык был принят для изложения и обоснования элементов алгебры не только в древней Греции, но и в древних цивилизациях Китая, Индии и, очень вероятно, Вавилона. <...> В древнем Китае тождественные преобразования всегда проводятся над такими величинами, которым соответствует некий геометрический образ. <...> долгое время только геометрия могла быть языком математики, т. к. именно она обладает и наглядностью и простотой, позволяющими легко получать и доказывать необходимые алгебраические формулы. <...> геометрическое обоснование алгебраических тождеств и геометрическое решение квадратных уравнений применялось в математике всех древних цивилизаций» (*Башмакова И.Г., Смирнова Г.С.* Новый взгляд на геометрическую алгебру древних // ИМИ. 2-я сер. Вып. 1(36). № 2. М., 1996. С. 55–65). Парадигмальный случай такой невербальной доказательности – это китайское доказательство теоремы Пифагора посредством «Чертежа гипотенузы» (*сяоаньту* 弦圖):

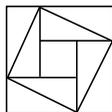


Рис. 1.

<sup>8</sup> Под «письменной фиксацией речи» (*шу* 書) имеется в виду иероглифика уже утратившая (к моменту написания «Комментария привязанных слов») свою первоначальную пиктографически-идеографическую самодостаточность и превратившаяся в инструмент записи устной речи.

<sup>9</sup> Пожалуй, наиболее известной и авторитетной формулировкой контраста между самодостоверительностью **природных** образов и недостоверностью вербального дискурса (скорее затемняющего, чем проясняющего), где подчеркивается превосходство так сказать «показа» над «рассказом», является пассаж из конфуциевых «Бесед и суждений», в котором он заявляет о своем нежелании продолжать устные наставления (予欲无言). Его мотивация: «Разве Небо говорит? Четыре времени года действуют благодаря ему, сотни вещей рождаются благодаря ему. Разве Небо говорит? (*Тянь хэ янь цзай. Сыши син янь, байу шэнь янь. Тянь хэ янь цзай. 天何言哉。四时行焉，百物生焉。天何言哉*)». *Луньюй*. Гл. 17.

<sup>10</sup> В частности – **прообразы**.

(т. е. Конфуций. – А.К.) сказал: “Письменная фиксация речи не исчерпывает речей. Речи не исчерпывают помыслов”. Раз так, то получается, что (из-за отсутствия адекватного средства выражения. – А.К.) смыслы [помысленные] совершенномудрыми не смогут быть восприняты? Учитель сказал: “Совершенномудрые установили образы для исчерпания [помысленных ими] смыслов. Расположили триграммы и гексаграммы для исчерпания действительности и фальши<sup>11</sup>. Сопроводили их словесными формулировками для исчерпания, того что может быть сказано о них...”<sup>12</sup>.

Тем самым ранней китайской мыслью было решено, что глубочайший смысл передается только посредством образно-наглядного конструирования. При этом письменной фиксации устной речи совершенно недвусмысленно отводится лишь второстепенная роль комментария к неисчерпаемой смысловой глубине образов, безоговорочно первенствующих в качестве средства передачи важнейших смыслов культуры.

С методологической точки зрения **иконичность китайской письменности** означает безусловное доминирование **образности** и **схематизма** в стиле мышления китайцев. Образ и схема берутся тут приблизительно в том смысле, который был им придан И.Кантом в контексте его учения о схематизме<sup>13</sup>. Так, **образ** характеризуется своей **наглядностью**, т. е. наглядностью непосредственно усматриваемого единичного (например, солнечного диска, стилизованным изображением которого является пиктограмма  Рис. 2, и лунного серпа, чьим рисунком будет пиктограмма  Рис. 3<sup>14</sup>). А **схема** – **алгоритмичностью**, т. е. репрезентацией правила, т. е. заданием интуитивно приемлемой конструкции<sup>15</sup>.

В самом деле, поскольку именно Кант может считаться основоположником идеологии конструктивизма<sup>16</sup>, постольку обращение к его идейному наследию, в частности, к такой важной его составляющей, как трансцендентальные схемы рассудочных понятий, представляется мне в высшей степени уместным.

<sup>11</sup> «Действительность и фальш» суть взаимопротивоположные характеристики с одной стороны контрастирующих друг с другом гексаграммных **позиций**, а с другой – двух видов **черт**, которые могут занимать эти позиции (см., например, Ван Би. Чжоу И Люэли // *Исюе цзинхуа* (Лучшее в ицзинистике): Антология: В 3 т. / Под ред. Чжэн Ваньгэна. Т. 1. Пекин, 1996. С. 244–247. Также: Лай Чжидэ. Чжоу И цзичжу // Там же. Т. 2. С. 1316–1317). Всевозможные графические конфигурации, образуемые взаимодействием этих двух факторов (т. е. гексаграммных позиций и гексаграммных черт), представляют собой исчерпывающее картографирование пространства человеческих судеб – траекторий рождений и смертей, проклятий и благословений, побед и поражений, возвышений и падений.

<sup>12</sup> Чжоу И чжэнги (Чжоу И в ортодоксальном понимании) // ШСЦЧШ. Т. 1. Шанхай, 1935. С. 82.

<sup>13</sup> «Так, если я полагаю пять точек одну за другой ... то это образ числа пять. Если же я мыслю только число вообще, безразлично, будет ли это пять или сто, то такое мышление есть скорее представление о методе [т. е. схеме. – А.К.] (каким представляют в одном образе множество, например тысячу), сообразно некоторому понятию, чем сам этот образ, который в последнем случае, когда я мыслю тысячу, вряд ли могу обозреть и сравнить с понятием. Это представление об общем способе, каким воображение, доставляет понятие образ, я называю схемой этого понятия» (Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 124).

<sup>14</sup> Эти рисунки позднее трансформировались в пиктограммы 日 и 月 соответственно.

<sup>15</sup> Классический пример подобного рода схемы дает алгоритм построения по заданным **начальным** объектам (например, Солнцу жи 日 и Луне юэ 月) **производного** от них объекта (в случае пиктограмм Солнца и Луны – идеограммы **свет мин** 明 – буквально «Солнце и Луна» – образованной простым соположением данных пиктограмм. Анализ этого чрезвычайного по своей значимости алгоритма составит основное содержание данной статьи).

<sup>16</sup> «Что касается самого общего понятия конструкции, то Кант, вероятно, первым понял его столь глубоко и в столь чисто философском духе» (Шеллинг Ф.В. Соч. Т. 2. М., 1998. С. 834). Иначе говоря, по настоящему философское осмысление (в современном смысле этих слов) конструктивистская установка впервые получает в трансцендентальной философии Канта.

Как известно, понятия схемы и схематизации понадобились Канту для снятия оппозиции между рационализмом и эмпиризмом. Разделенность человеческих познавательных способностей – рассудка и чувственности – преодолевается у Канта трансцендентальной способностью **воображения**. Воображение осуществляет синтез, связывающий феномены с категориями рассудка.

В свою очередь, трансцендентальный схематизм есть способ реализации этой синтезирующей способности воображения: та или иная схема – это пространственно-временная заданность, соответствующая той или иной категории<sup>17</sup>. Тем самым, схемы позволяют связывать образы (являющиеся продуктом эмпирической способности воображения) и категории (представляющие собой априорные принципы рассудка).

Успешность посредничества – медиации между чувственным опытом и рассудочной понятийностью – обеспечивается двойственной природой схемы. Ведь она призвана выступать как «нечто третье, однородное, с одной стороны, с категориями, а с другой – с явлениями и делающее возможным применение категорий к явлениям. Это посредствующее представление должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и, тем не менее, с одной стороны интеллектуальным, а с другой – чувственным»<sup>18</sup>. Таким образом, схема предстает как своего рода кентавр, сочетающий в себе чувственность созерцания с понятийностью рассудка.

Поскольку трансцендентальные схемы, обеспечивающие, по Канту, связь между рассудком и чувственностью, мыслятся им исключительно как **темпоральные** структуры («временные определения» опирающиеся на «априорное правило»)<sup>19</sup>, постольку они, по его мнению, в принципе не могут быть представлены пространственно<sup>20</sup> (например, в графической форме<sup>21</sup>). Иначе бы они стали образами, а мы знаем, что по Канту образ  $\neq$  схеме. Тем самым, проводится принципиальное различие между схемой и образом: «...образ есть продукт эмпирической способности продуктивного воображения, а *схема* чувственных понятий... есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения а priori; прежде всего благодаря схеме и сообразно ей становятся возможными образы»<sup>22</sup>.

Но требуемое Кантом бескомпромиссное разграничение схемы и образа вряд ли может быть последовательно проведено, о чем свидетельствует аргументация М.Хайдеггера в пользу неотъемлемой **образности** схем. По его мнению, возможны такие образы, которые одновременно являются и **схема-**

<sup>17</sup> *Схема* – это «представление об общем способе, каким воображение доставляет понятие образ» (*Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. С. 158 (В180)). «Это формальное и чистое условие чувственности, которым рассудочное понятие ограничивается в своем применении, мы будем называть *схемой* этого рассудочного понятия, а способ, которым рассудок обращается с этими схемами, – схематизмом чистого рассудка... Следовательно, схемы чистых понятий суть истинные и единственные условия, способные дать этим понятиям отношение к объектам...» (Там же. С. 222, 226).

<sup>18</sup> Там же. С. 156 (В 177).

<sup>19</sup> «Схемы суть не что иное, как априорные формы *определения времени*, подчиненные правилам и относящиеся (в применении ко всем возможным предметам согласно порядку категорий) к *временному ряду*, к *содержанию времени*, к порядку времени, и, наконец, к *совокупности времени*» (Там же. С. 127).

<sup>20</sup> «Схема же чистого рассудочного понятия есть нечто такое, что нельзя привести к какому-либо образу» (Там же. С. 125).

<sup>21</sup> Действительно, смыслом времени является чистое становление, а «объективация» времени посредством пространственных образов (напр. геометрического образа бесконечной прямой) навязывает нам интуицию неподвижного бытия (вместо непрерывного изменения).

<sup>22</sup> Там же. С. 125.

**ми** – в том случае, когда в данном образе наличествует закодированное этим образом **правило**, обеспечивающее общезначимость данного конкретного образа и дающее возможность единичности быть значимой для многого, благодаря чему эта единичность оказывается способной репрезентировать общее. Как это происходит, например, в знаменитом примере И.Канта с пятью друг за другом поставленными точками, которые он называет «образом числа пять». В каком смысле следует понимать здесь слово «образ»? Ведь ясно, что само число пять не выглядит ни как пять точек, ни (тем более) как знаки 5 или, например, V. Поэтому конечный точечный ряд показывает число пять не потому, что он обозрим и что из него мы как бы можем извлечь это число, но потому что он представляет **правило** возможной наглядной предъявимости предмета, подпадающего под понятие числа пять. То есть выражение «образ» понимается здесь как наглядное предъявление правила возможного конструирования наглядных образов, как введение правила в сферу созерцаемого, как своего рода **образ-схема**<sup>23</sup>.

М.Хайдеггеру вторит Э.Кассирер, рассуждая о том, что «любая попытка определения времени или даже объективной его характеристики сразу угрожает нам неразрешимыми антиномиями. Общее основание этих антиномий и апорий, кажется, заключается в том, что ни метафизика, ни теория познания не могут удержаться в жестких границах, проложенных кантовским различием «образа» и «схемы». (Вместо того чтобы связывать чувственные образы с «монограммой чистой способности воображения», метафизика и теория познания всякий раз поддаются искушению и начинают «объяснять» последнее с помощью чисто чувственных определений<sup>24</sup>.) Обращаясь к обширному историко-культурному материалу, Кассирер убедительно показывает, что роль схемы, посредством которой делаются чувственно постигаемыми и наглядно представимыми сколь угодно отвлеченные понятия, очень часто играют именно **пространственные** представления и образы. Все мысленные и идеальные отношения исходно постигаются лишь через проекцию на пространство, лишь через отношения совместности, соположения/разъединения, различия в близости/удаленности, всевозможные противопоставления, вроде верха/низа, задающие ориентиры нахождения в пространстве и т. п.

В отличие от стихийно складывавшегося естественного языка, составной частью которого является иероглифика, *ицзиновский* триграммно-гексаграммный символизм (8 триграмм и 64 гексаграммы, равно обозначаемый одним и тем же иероглифом *gua* 卦) представляет собой несомненно

<sup>23</sup> Хотя, согласно Канту, схему и следует отличать от образа, но иногда она все же имеет отношение к чему-то такому как образ, то есть образный характер в некоторых случаях присущ схеме. Развернутую аргументацию в пользу этого тезиса см., в: *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. М., 1997. С. 55. Два других кантовских примера проясняют введение понятийного в сферу чувственно воспринимаемого (посредством схемы) на двух типах понятий: а) *эмпирически* чувственном понятии (понятие собаки) и б) *чисто* чувственном, математическом понятии (понятие треугольника). В первом случае воображение рисует образ четвероного животного в общем виде («Понятие собаки означает правило, в соответствии с которым моя способность воображения может в общем нарисовать фигуру четвероного животного, не будучи принужденной ограничиваться единичной частной фигурой... или любым возможным образом, который я могу представить in concreto», см.: *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. С. 125). Здесь отчетливо видно, что схема – это алгоритм построения фигуры как *возможного образа* созерцания. Во втором – схемой треугольника служит алгоритм построения пространственной фигуры путем двойного замкнутого излома в одном направлении при проведении линии, благодаря чему мы можем отличить треугольник от, например, четырехугольника, который порождается тройным изломом.

<sup>24</sup> *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 3. СПб., 2002. С. 131.

искусственное образование – сознательно сконструированную систему, генетически и функционально вторичную теоретическую «надстройку» над естественным языком<sup>25</sup>.

Триграммы изначально были задуманы именно как схемы<sup>26</sup> – это с очевидностью явствует из самой конфигурации триады. Как известно, триада (ее **изображением** служит начертание числа три у китайцев 三) есть не что иное, как диада (二), пополненная позицией центра<sup>27</sup>. Таким образом, двойственность неотъемлема от сущности триграммы. Поскольку, во-первых, ее верхняя и нижняя образующие непосредственно изображают собой такие предельные полярности, каковы суть Небо и Земля<sup>28</sup>, а во-вторых, расположенный между ними Человек в качестве их производного, т. е. соединения этих двух полюсов, есть концентрированное выражение этой Небесно-Земной двойственности<sup>29</sup>.

Учитывая соотнесенность Неба с различными календарными циклами (отсюда – с понятием времени вообще), а Земли – с пространственной протяженностью (пространством), данная двойственность отчетливо проявляется в двух взаимодополняющих интерпретациях триграммного символизма. Во-первых, триграммная троичность предстает как констатация априорного характера, как для человеческой деятельности, так и для исторической событийности следующей самоочевидной триадической структуры: начало–продолжение–завершение. Во-вторых, статическим

<sup>25</sup> Гексаграммы *И цзина* следует рассматривать как китайскую систему категорий. Действительно, гексаграммы удовлетворяют всем требованиям, предъявляемым к категориальным представлениям. Они обладают наивысшей степенью **общности**, потому что остальные важные понятия (такие, например, как *Дао*, *Дэ*, Небо и Земля, Благородный муж и т. д.), выступают лишь в качестве «образов» (*сян*) по отношению к образующим гексаграммы триграммам. Аналогично сводимы к гексаграммам и главнейшие классификации (такие как двоичная классификация *Инь–Ян*, троичная классификация Небо–Земля–Человек, пятеричная классификация Пяти стихий, шестидесятеричная классификация Шестидесятеричного календарного цикла *Цзя цзы* и др.). Гексаграммы – это аподиктические **очевидности**, в том смысле, что они обладают высшей достоверностью для традиционного китайского сознания и являются его последней и наиболее твердой основой. Для населения всего дальневосточного региона эти аподиктические очевидности являлись такой неустрашимой предпосылкой различных актов мышления, которая не могла быть отменена или даже изменена вследствие каких-либо результатов самого этого мышления. Образованная ими парадигма могла быть преодолена только вместе со сломом всей системы традиционного мышления. Наконец, система собственно гексаграмм (т. е. гексаграммная графика) отчетливо **внеэмпирична**. Ведь она не имеет никакого отношения ни к набору эмпирических констатаций, ни к своду неких индуктивных обобщений на основе опыта, ни к сумме выводов теоретической науки. Совершенно напротив. Она построена на основе чисто формальных – математически-комбинаторных – соображений и потому представляет собой вполне априорную конструкцию, являющуюся, однако, ведущим структурообразующим фактором всего китайского понятийно-категориального аппарата. Следует проводить разграничение между собственно гексаграммами и теми смыслами, которые фиксируются гексаграммными **названиями**. Только названия гексаграмм являются обозначениями категорий, т. е. собственно **категориями**. Что касается гексаграмм, то их основная функция в качестве схем снабжать смыслы, подразумеваемые гексаграммными названиями, отвечающими этим смыслам образами.

<sup>26</sup> Вспомним сущностную **двойственность** схемы, сочетающую в себе чувственность созерцания с понятийностью рассудка.

<sup>27</sup> Который играет роль медиатора – так сказать «моста» – соединяющего противостоящие друг другу полюса (Небо и Землю) и появляется в результате их синтеза.

<sup>28</sup> Разумеется, основополагающая дуальность Неба и Земли включает в себя **все** мыслимые оппозиции (вовсе не сводясь как у Канта лишь к оппозиции познавательных способностей).

<sup>29</sup> Пока лишь на уровне **графики**, но не **арифметики**! Это отсутствие арифметической гипотезы у триграмм – ведь не прописан арифметический алгоритм их порождения – означает существенную **ущербность** триграммного схематизма по сравнению с гексаграммным.

(«земным») коррелятом трех этапов деятельностно-событийной динамики является привычно триадическое структурирование **пространства** на низ–середину–верх.

Поэтому тройца триграммных позиций (заметим, что они так же, как и гексаграммные позиции, считаются снизу вверх) как раз и призвана визуализировать данную структуру пространственно-временного членения: первая (т. е. нижняя) триграммная позиция изображает начало/низ, вторая – продолжение/середину, третья (т. е. верхняя) – завершение/верх. Следует подчеркнуть преобладание в триграммном контексте экзистенциального звучания и пространства и времени, когда первое трактуется преимущественно в иерархизирующе-аксиологическом, а второе – в деятельностно-событийном ключе<sup>30</sup>.

Переходя к значению двоичности, заметим, что сами по себе триграммные позиции не обладают наглядностью, они приобретают таковую лишь при их заполнении двумя видами черт<sup>31</sup>, когда заполнение какой-либо из трех позиций непрерывной/прерванной чертой сигнализирует о **фактической** осуществленности (или отсутствии таковой) описанного выше темпорально/пространственного смысла данной позиции. Таким образом, бинарная оппозиция, визуализируемая противостоянием прерванной и непрерывной черт и фиксирующая фундаментальный смыслоучреждающий контраст, также представляет собой априорную и элементарную структуру любого возможного коммуникативного акта<sup>32</sup>. Решающим моментом здесь является то обстоятельство, что в горизонте этого выбора по определению существуют ровно эти две возможности: «все или ничего». В **нашем случае две возможности**, из которых осуществляется выбор, обозначаются посредством непрерывной и прерванной черт и мыслятся как оппозиция «да» и «нет» (*ши фэй* 是非) соответственно.

Причина подобной взаимоувязки очевидна – истинностные значения представляют собой одни из главных смыслов фундаментальной двоицы *инь–ян*, которая определяет прерванную и непрерывную черту (*инь/ян* 陰陽爻). Ведь одна из главных антитез в ряду многочисленных стандартных оппозиций, экземплифицирующих пару *инь–ян* (не обязательно в виде гексаграммных черт), – это противостояние «фальши» и «подлинности» соответственно. Иначе говоря, контраст между тем, что есть (наличием), и тем, чего нет (отсутствием). Применительно к высказываниям этот контраст естественным образом трансформируется в оппозицию «истины» и «лжи»<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Деятельностно-событийная подоплека гексаграммно-триграммного графического символизма засвидетельствована прежде всего наличием с одной стороны **исторических** (или квазиисторических) сюжетов, ассоциированных с гексаграммными чертами, и с другой – недвусмысленно **событийной** трактовкой базовой естественно-природной образности триграмм. Например, календарные коннотации триграмм – их привязка к четырем временам года.

<sup>31</sup> Согласно *Шогуачжуани*, гексаграммно-триграммные черты, соотносимые с Землей, появились уже **после** создания самих *гуа* (либо как недифференцированных цельностей, либо как незаполненных гексаграммно-триграммных позиций), приурочиваемых к Небу. См. начальный фрагмент *Шогуачжуани*: «Развивая [представление о взаимодействии] твердых и мягких [черт], произвели [концепцию отдельных] черт (*фахуй юй ганжоу эр шэн яо* 發揮於剛柔而生爻).

<sup>32</sup> Она задает выбор между двумя равновозможными, но взаимоисключающими альтернативами.

<sup>33</sup> В том, что речь идет именно об утверждениях и отрицаниях убеждает стандартное в гадательной практике соотнесение оппозиции *Инь–Ян* с вопросами о благоприятности или неблагоприятности того или иного явления (т. е. сулит ли оно в будущем приобретение или потерю, расцвет или упадок), естественно предполагающими утвердительные или отрицательные ответы.

В свете вышесказанного ключевая для всего нашего последующего анализа триграмма «Отстояние» ☰ (*Ли* 離) должна интерпретироваться как композиция начала и завершения, без какого-либо опосредствующего перехода от первого из них ко второму. Такое прочтение ☰, подтверждается одним из ее основных смыслов – парность, смежность в глагольном значении – примыкания, опоры (*ли* 麗)<sup>34</sup>. **Пространственным** коррелятом подобной смежности начала и окончания будет отсутствие какого-либо медиатора – так сказать, «моста» над пропастью, отделяющей верх от низа, что знаменуется смыслом имени триграммы ☰: отстояние.

Заметим, что важнейшей конкретизацией достаточно отвлеченных идей начала и окончания является пара вполне конкретных объектов, канонически экземплифицирующая двоицу *Инь–Ян*, а именно, – это Луна (*юэ* 月) и Солнце (*жи* 日) соответственно. Этим объясняется *шогуачжуанево* определение данной триграммы с помощью идеограммы **свет** (*ли е чжэ мин е* 離也者明也)<sup>35</sup>. Причем свет (буквально «Солнце и Луна» – 明), мыслимый как сияние дневного и ночного светил, преемствующих друг другу, служит каноническим образом **целостности**<sup>36</sup>. Эта **всеохватность** триграммы ☰ удостоверяется включением в круг ее значений триграммы ☰ (см. *Шогуачжуань* к триграммы *Ли*)<sup>37</sup>.

Таким образом, триграмма ☰, изображающая ничем не опосредуемую (и потому ничем не нарушаемую!) смежность **начала** и **окончания/верха** и **низа**, тем самым схематизирует представление о **целостности** (т. е. о некоем нечто, взятым от своего начала и до своего конца). Самоочевидно, что любое целое, рассматриваемое в оптике двоичной классификации, с неизбежностью должно видеться как единство взаимокomплементарных<sup>38</sup> противоположностей. Столь же очевидно, что непосредственно (а не умозрительно) усмотреть подобные «единства противоположностей» невозможно: они всегда поворачиваются к нам лишь одной из своих взаимодополнительных частей<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> Загадочна двусмысленность самого наименования данной триграммы/гексаграммы: при том, что смысл ее имени – отстояние (*Ли* 離), *Туаньчжуань* удивительным образом глоссирует знак 離 с помощью его омофона *Ли* (麗), чье значение примыкания/смежности находится в очевидной противофазе с исходной смысловой направленностью имени обсуждаемой *гуа*. Разрешение этой загадки имени будет предложено в конце нашего обсуждения триграммы ☰.

<sup>35</sup> Представляющей собой, как мы уже знаем, результат соположения стилизованных изображений Солнца и Луны, т. е. буквально Солнце и Луна. Обыденнейшей материализацией этого света является стихия **огня** (*хо* 火), являющаяся одним из центральных значений триграммы *Ли*.

<sup>36</sup> То есть ☰ оказывается чем-то вроде китайского аналога греческого выражения «альфа и омега», а последнее, как известно, выступает в качестве аббревиатуры всего греческого алфавита.

<sup>37</sup> Как согласуется эта всеохватность *Ли* ☰ с видимым отсутствием у нее середины? Ответ на этот вопрос состоит в различении двух базовых классификаций – двоичной (*Инь–Ян*) и троичной (Три материала). Очевидно, что в контексте двоичной классификации вопрос о середине не может быть даже поставлен. Важнейшим «посланием» триграммы *Ли* является визуализация **двоичной** классификации в рамках **троичной** классификации. Средством сведения троичности к (более изначальной) двоичности как раз и выступает отличающая данную триграмму «пустотность середины». Вот почему отсутствие третьей непрерывной черты здесь совершенно критично – ведь присутствие **лишь одной** из коррелирующих противоположностей будет означать выход за пределы двоичной структуры.

<sup>38</sup> По известному выражению, «ходящих парами» – вроде дня/ночи, рождения/смерти, бодрствования/сна и т. п.

<sup>39</sup> В европейской традиции хрестоматийной констатацией подобной ограниченности человеческого восприятия является следующее рассуждение Гераклита (в изложении Филона Александрийского): «Смертное бессмертное ... начало конец, рождение гибель, жизнь смерть, болезнь здоровье ... справедливость несправедливость, здравый рассудок безрассудство...

Все такого рода единства в каждом случае являются результатом определенной **идеализации**, иными словами, – некоторым идеальным конструктом. Вот почему триграмма ☵, схематизируя представление о произвольной целостности, представляет собой схему **конструирования** как такового.

Чтобы понять этот основополагающий методологический смысл триграммы ☵, рассмотрим следующую классическую экспозицию парадигмального примера квазиприродного конструирования: «Солнце уходит – Луна приходит, Луна уходит – Солнце приходит. Солнце и Луна продвигают друг друга, и отсюда рождается свет (*жи ван цзэ юэ лай, юэ ван цзэ жи лай; жи юэ сянтуй эр мин шэн янь* 日往則月來。月往則日來。日月相推而明生焉)»<sup>40</sup>. Очень существенно, что иероглиф **свет** (буквально «Солнце и Луна») имеет здесь, судя по контексту и согласно комментаторам<sup>41</sup>, конкретное значение **лунного месяца** (см., например, чеканную формулировку из *Чжоуби*: «Луна и Солнце совместно образуют месяц» *юэ юй жи хэ вэй и юэ* 月與日合為一月<sup>42</sup>).

Раскрывая механизм конструирования идеограммы 明 (посредством которого соположение пиктограмм Солнца и Луны оказывается способным служить обозначением лунного месяца), приведенный выше отрывок выступает в качестве ведущей естественно-природной иллюстрации работы важнейшего алгоритма «Канона Перемен»<sup>43</sup> (а стало быть, и всей логико-методологической мысли Китая).

нужда избыток, война мир, закон беззаконие ... праздность труд, молодость старость... Ибо из обеих противоположностей [составляется] единство; если его рассечь, то противоположности становятся познаваемыми» (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 206).

<sup>40</sup> Чжоу И в ортодоксальном понимании // ШСЦЧШ. Т. 1. Шанхай, 1935. С. 87.

<sup>41</sup> Подробнее см.: Крушинский А.А. Логика «И цзина»: дедукция в древнем Китае. М., 1999. С. 72–82.

<sup>42</sup> Чжоуби суань цзин (Счетный канон о чжоуском гномоне) // Суань цзин ши шу. Цянь Баоцзун цзяо дянь (Счетные каноны в 10 кн. Крит. текст Цянь Баоцзуна). Т. 1. Пекин, 1963. С. 75.

<sup>43</sup> Фундирующего само понятие «Перемены» (И 易), в котором сфокусирован весь смысл «Канона Перемен (И цзин 易經)». Наиболее известной формулировкой данного алгоритма является знаменитое ицзиновское определение *Дао*, акцентирующее реципрокность в качестве его отличительной черты: «Раз *Инь*, раз *Ян* – это называется *Дао*» (一陰一陽之謂道). В дальнейшем я буду именовать его «алгоритмом Δ» (по причине, о которой будет сказано ниже – при объяснении логико-методологического смысла этого алгоритма). Известнейшей реализацией алгоритма Δ средствами триграммной графики является способ порождения четой «родительских» триграмм (*фуму гуа* 父母卦) шести остальных триграмм – так называемой «шестерицы чад» (*лю цзы* 六子). Реципрокность данной экземплификации алгоритма Δ состоит в последовательном (пошаговом) взаимообмене чертами отцовской (☰) и материнской (☷) триграмм. Точнее. Замена нижней черты триграммы *Кунь* нижней же чертой триграммы *Цянь* порождает триграмму *Чжэнь* ☳, представляющую собой старшего (т. е. первого) сына. Симметрично, замена нижней черты триграммы *Цянь* нижней же чертой триграммы *Кунь* порождает триграмму *Сюнь* ☱ представляющую собой старшую (т. е. первую) дочь. Аналогично порождаются **средний** сын (триграмма *Кань* ☵) и соответственно, **средняя** дочь (триграмма *Ли* ☲), а также младший (в данном случае – **последний**) сын, изображаемый триграммой *Гэнь* ☶, и младшая (т. е. **последняя**) дочь, представляемая триграммой *Дуй* ☱. Графически:

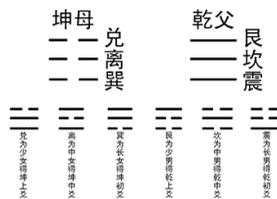


Рис. 4.

Мы убеждаемся в том, что – согласно приведенной трактовке генезиса идеограммы 明 – за мнимо бесхитростным актом соположения двух пиктограмм на самом деле стоит весьма любопытный – реципрокный (相推 – букв. «взаимоподталкивание/взаимопродвижение») – алгоритм построения по заданным начальным объектам (Солнцу 日 и Луне 月) производного от них объекта (Солнце/Луна 明).

Для идентификации математической природы этого алгоритма попробуем сначала наглядно (в виде рисунка) представить круговерть дневного и ночного светил, задаваемую двумя их «уходами» (往) и двумя «приходами» (來):

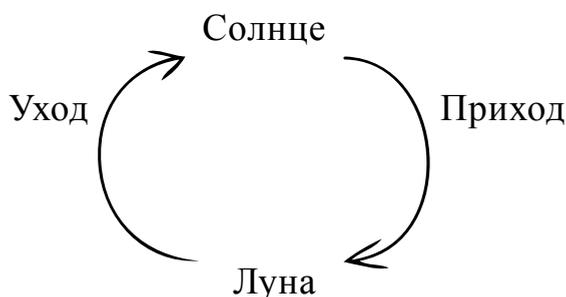


Рис. 5.

Теперь приглядимся внимательней к получившейся циклической конфигурации (рис. 5). С математической точки зрения данный цикл есть не что иное как **транспозиция**, т. е. самый короткий из всех возможных циклов: она, так сказать, «переставляет» Солнце и Луну, заставляя каждого из них занять то место, которое прежде занимал другой. Транспозиция является простейшим случаем симметрической группы  $S_2$ <sup>44</sup>. Таким образом, выясняется, что в основе анализируемой конструкции лежит **групповая** структура, конституируемая алгоритмом  $\Delta$ <sup>45</sup>. Методологическая миссия алгоритма  $\Delta$  всецело созидательная, более точно – группобразующая<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Если зафиксировать на окружности две центральносимметричные точки («зенит» и «надир»), то эту группу можно мыслить и как группу самосовмещений  $C_2$ . Ее элементами будут такие повороты/вращения этой размеченной окружности в своей плоскости вокруг оси, проходящей через ее центр, при которых взаимосимметричные точки окружности меняются местами, а групповой операцией – их суперпозиция.

<sup>45</sup> На возможное недоумение читателя насчет по видимости излишних усложнений и без того, казалось бы, совершенно прозрачной темы цикличности, заметим, что, несмотря на всю простоту предложенной алгебраической реконструкции, она, как мы увидим из дальнейшего, оказывается совершенно необходимой не только для уяснения смысла упомянутого выше алгоритма  $\Delta$  – фундаментального алгоритма «перемен» из «Канона Перемен» – но и для понимания **геометрической** природы логики, управляющей китайским визуальным мышлением.

<sup>46</sup> Причем эта его группосозидающая роль далеко не исчерпывается элементарными с математической точки зрения построениями все более и более масштабных циклов (вроде следующих за дневным и ночным циклами месячным, годовым, шестидесятиречным кругом и т. п.). Данная реципрокность – на этот раз в виде попеременного вычитания (*и шао цзянь до, гэн сянцизянь сунь* 以少減多, 更相減損) – обнаруживается в китайской формулировке знаменитого алгоритма Евклида (*и шао цзянь до, гэн сянцизянь сунь, цю ци дэн е* 以少減多, 更相減損, 求其等也), служащего, как известно, главным инструментом для вычисления наибольшего общего делителя (НОД) двух чисел  $n_1$  и  $n_2$ . Неудивительно, что, применяя алгоритм попеременного вычитания, мы оказываемся внутри аддитивной **группы** целых чисел  $N$ , порожденной (путем линейного комбинирования) данными числами  $n_1$  и  $n_2$ . НОД ( $n_1, n_2$ ), имеющий форму  $d = x_1 n_1 + x_2 n_2$ , будет наименьшим положительным элементом  $d$  этой группы  $N$ .

Благодаря привлечению некоторых элементарных теоретико-групповых соображений удастся показать, что китайская схематизация идеи целостности как своего рода фигурности в строго геометрическом смысле (т. е. интуиции группы движений как совокупности преобразований сохраняющей **расстояние** между точками евклидова пространства), в простейшем случае сводится к изображению зеркальной симметрии начала/конца и верха/низа. Соответственно, схема конструирования (т. е. группообразующего алгоритма  $\Delta$ ) в самом общем ее виде также должна была бы редуцироваться до изображения схемы этого продуктивнейшего алгоритма. Однако подобная визуализация средствами одной лишь триграммы «Отстояние» оказывается невыполнимой задачей, поскольку симметрии триграммы  $\equiv$  явно недостаточно для полноценного графического представления алгоритма  $\Delta$ . Столь убедительно демонстрируемая круговращением дневного и ночного светил реципрокность обретает адекватную схематизацию только на уровне гексаграмм. Так что минимальная из всех возможных визуализаций алгоритма  $\Delta$  – это гексаграмма № 63 «Уже успех» (Цзицзи 既濟)  $\equiv$ , речь о которой пойдет ниже.

Теперь, наконец, становится понятной амбивалентность имени триграммы  $\equiv$  («отстояние» 離 vs «примыкание» 麗<sup>47</sup>). Только групповая точка зрения (привлечение понятия группы движений) способна в точных терминах **сохранения расстояния**<sup>48</sup> и **замкнутости**<sup>49</sup> рациональным образом разъяснить существо той идеи «неслиянности и нераздельности», схематизировать которую призвана триграмма  $\equiv$ .

## § 2. Иконическое представление логических принципов

В ходе схематизации самого общего представления об успешном завершении какого-либо предприятия чрезвычайно изобретательным способом решается неразрешимая на триграммном уровне задача **визуализации** алгоритма  $\Delta$ . Вспомним канонический для китайской мысли пример конструктивного процесса (способ порождения образа лунного месяца посредством последовательного комбинирования образов Солнца и Луны) и рассмотрим одну любопытнейшую интерпретацию гексаграммы № 63 «Уже успех»  $\equiv$ .

Нетрудно убедиться, что система четырех триграмм, образующих гексаграмму № 63, выглядит следующим образом:

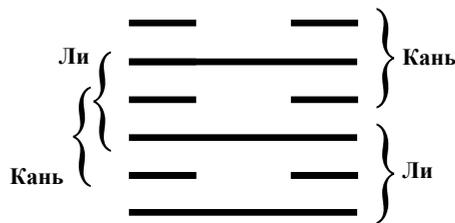


Рис. 6.

<sup>47</sup> Комментарий Сюнь Шуана на туаньчжуань к гексаграмме «Отстояние» («Отстояние есть примыкание» – *Ли ли е 離麗也*) четко фиксирует эту полярность: «[С одной стороны] *Инь* примыкает к *Ян*, [так что они] взаимопримыкают, опираясь друг на друга; [с другой стороны, «Отстояние»] есть отстояние – [поскольку] *Инь* отделяет *Ян* от *Ян* 陰麗于陽, 相附麗也。亦為別離, 以陰隔陽也 (Чжоу И цзицзе. С. 102).

<sup>48</sup> Как темпоральную – между утром и вечером, так и пространственную – между зенитом и надиром окружности, изображенной на рис. 5.

<sup>49</sup> Множества элементов группы относительно групповой операции.

Из рис. 6 явствует, что, во-первых, обычные триграммы (чьи названия приведены справа) и так называемые «**взаимные**» ху  $\bar{H}$  (или «внутренние») триграммы (их названия даны слева) у данной гексаграммы совпадают<sup>50</sup> и, во-вторых, порядок их следования существенно различен: если в случае обычных триграмм мы имеем снизу триграмму *Ли*, а над ней триграмму *Кань*, то в случае взаимных триграмм ситуация противоположна – теперь снизу располагается уже триграмма *Кань*, а *Ли* помещается выше. На техническом языке *И цзина* верхняя из триграмм считается «ушедшей», а нижняя – «пришедшей». Приведенные наблюдения относительно триграммной структуры гексаграммы № 63 позволяет представить ее устройство как итог следующих четырех последовательно выполненных операций над триграммами *Кань* и *Ли* (начиная со взаимных триграмм): 1) уход триграммы *Ли*; 2) приход триграммы *Кань*; 3) уход триграммы *Кань*; 4) приход триграммы *Ли*. Для облегчения восприятия продублируем приведенное выше словесное описание следующим наглядно-рисуночным представлением этих графических манипуляций:

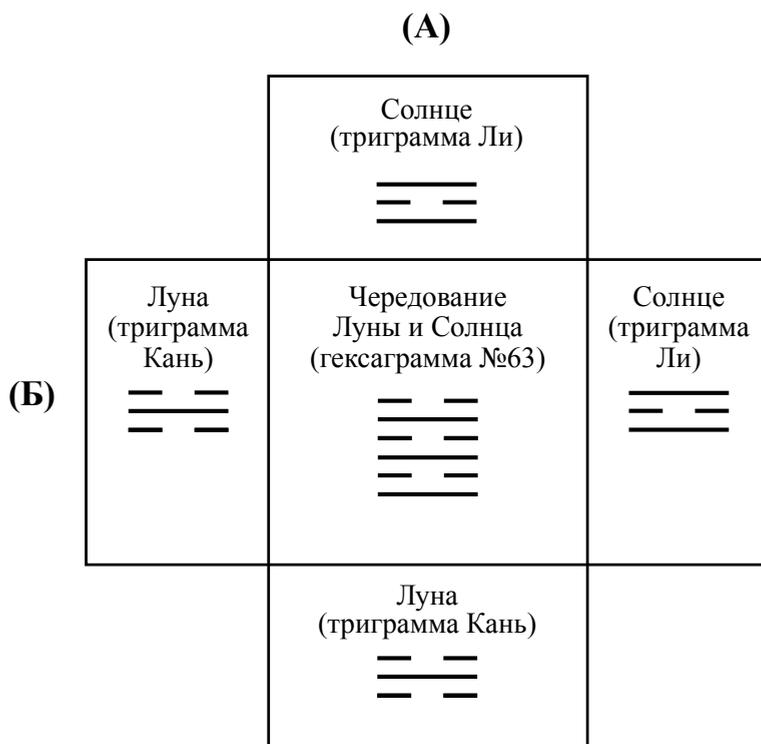


Рис. 7.

Столбец (А) изображает уход Солнца (триграмма *Ли*) и приход Луны (триграмма *Кань*), а строка (Б) – противоположную ситуацию: уход Луны (триграмма *Кань*) и приход Солнца (триграмма *Ли*).

Как видим, само взаиморасположение триграмм, составляющих гексаграмму № 63, каким-то чудесным образом наглядно воспроизводит ту динамику взаимосмены дневного и ночного светил, которая описывается в знаменитом (и подробно обсуждавшемся в предыдущем параграфе) пассаже *Сицзычжуа*-

<sup>50</sup> В обоих случаях мы имеем одну и ту же пару триграмм – *Кань* ☵ и *Ли* ☲.

ни<sup>51</sup>: «Солнце уходит – Луна приходит, Луна уходит – Солнце приходит» и т. д. Впрочем, методологически правильным будет утверждение о том, что вовсе не гексаграмма следует здесь за текстом, а наоборот, текст представляет собой вербальную экспликацию образов, продуцируемых гексаграммой № 63 в качестве схемы категории «Уже успех». Благодаря опознанию схемы, стоящей за данным *сицычжуаневым* текстом, его ведущая тема – конструирование как таковое<sup>52</sup> – обретает, наконец, **категориальное** измерение. Категория «Уже успех» открывается нам в качестве категориального основания канонического образца конструирования, а схематизирующая эту идею успешности гексаграмма  вдруг показывает себя – за счет специфического сочетания триграмм  и <sup>53</sup> – картинкой круговращения двух светил, т. е. **гексаграммной версией той симметрической группы S<sub>2</sub>**, о которой уже говорилось в первом параграфе.

Сам факт теоретической рефлексии, сопоставляющей вербальному нарративу<sup>54</sup> достаточно абстрактную графику, есть непреложное свидетельство выведения темы 明 за пределы зыбкой мифологической метафоричности<sup>55</sup> в область математического/математикоподобного конструирования.

Теперь спросим себя: каков все-таки **логико-методологический** смысл опознания категории «Уже успех» в качестве категориального основания канонического примера успешного конструирования (когда схематизирующая идею успешности гексаграмма  с неподражаемой наглядностью выстраивает череду образов сменяющих друг друга дневного и ночного светил)? Хотя – в силу специфики жанра – в текстовом обрамлении самой гексаграммы «Уже успех» ее логические «выходы», как будто, никак специально не анонсируются, тем не менее, уже *сицычжуанев* контекст пассажа о хороводе светил представляет собой недвусмысленно заявленное обсуждение темы образцово-нормативного характера «природно правильных рассуждений», иллюстрируемых круговоротами дней и ночей (складывающихся в лунный месяц) и сменой четырех сезонов (образующих год). Эта ослепительная (в буквальном смысле) правильность, демонстрируемая самой природой, оттеняется суетливой беспорядочностью метаний путаной человеческой мысли («Нерешительно колеблясь, уходить и приходиться» *чунчун ванлай 憧憧往来*)<sup>56</sup>. Итак, смысл *сицычжуанева* образа круговорота светил вне всякого сомнения предзадан темой **мышления о мышлении** («Поднебесная как мыслит, как думает?» *Тянься хэ сы, хэ люй 天下何思何慮*).

Понятно, что высочайшему достоинству образов Солнца и Луны отвечает максимальная значимость несомого ими послания, а предельной самоудостоверительности их непосредственной явленности – аподиктическая очевидность репрезентируемых посредством категориальной схемы «Уже успеха» логико-методологических аспектов этого послания.

<sup>51</sup> Ведь одними из главнейших естественно-природных значений триграмм  и  являются образы Солнца и Луны соответственно.

<sup>52</sup> Эмблематизируемое триграммой «Отстояние» (*Ли* , см. § 1) и иллюстрируемое образцовым примером естественно-природного конструирования – появлением лунного месяца 明 как «побочного эффекта» суточного цикла (мыслимого как результат взаимодействия 日 и 月).

<sup>53</sup> Она содержит в себе по два экземпляра каждой из этих триграмм.

<sup>54</sup> При всей условности эпитета «вербальный» применительно к иероглифической письменности.

<sup>55</sup> Архетип циклического времени, явленный в образе круговращения небесного свода и небесных тел.

<sup>56</sup> В этой связи примечателен аналогичный, только гораздо отчетливее педалируемый контраст между, с одной стороны, «совместными с квинтэссенциями (букв. «духами») неба и земли уходами и приходами» *юй тяньди цзиниэнь ванлай 與天地精神往來*, с другой – мирскими утверждениями/отрицаниями *шису шицфэй 世俗是非* (важный параллелизм приходов/уходов и утверждений/отрицаний будет проанализирован несколькими страницами ниже).

В самом деле, коль скоро образность есть привилегированный способ коммуникации (см. § 1), а двоица главнейших небесных светил определяется как предельные по своей внятности образчики природной образности («самые ясные среди выставленных образов», по словам *Сицычжуани*), то, стало быть, их круговращение знаменует некоторые глубочайшие истины, являемые нам, даже не человеческой мудростью («совершенномудрыми древности»), а уже самим первоисточником истины (Небом/Природой).

Попытаемся разобраться в столь значимой для китайских мыслителей концептуальной нагруженности простого созерцания, казалось бы, обыденнейших (при всем их величии) природных образов. Опираясь на их концептуализацию, запечатленную категорией «Уже успех», мы должны вслед за ее творцами разглядеть в течении светил<sup>57</sup> основополагающие логико-методологические принципы, составляющие философские основания китайской логики.

Прежде всего, бросается в глаза, что реципрокность группообразующего алгоритма  $\Delta$  визуализируется посредством наглядного изображения (а не просто вербального описания) элементов группы в их динамике. В итоге реципрокность обретает адекватную схематизацию с помощью образа возвратно-поступательного движения («прихода/ухода») двоицы небесных светил<sup>58</sup>, гарантирующего неукоснительную очередность их появления при ненарушимости дистанции («отстояния» друг от друга), разделяющей эти полярности. Структура такой бесперебойной ротации («то *Инь*, то *Ян*») представляет собой верховный методологический принцип, проецируемый на все регионы бытия. В логико-методологической сфере он предстает в виде того, что может быть названо металогическим объединенным законом противоречия и исключенного третьего (*tertium non datur*)<sup>59</sup>.

Начнем с представления закона исключенного третьего посредством солярно-лунарных образов, продуцируемых категориальной схемой «Уже успеха». Вспомним сначала таблицу истинностных значений для формулы  $p \vee \neg p$ , задающую условия истинности для дизъюнкции  $V$  (а также контрдикторного отрицания  $\neg$ ) и имеющую следующий вид:

$p$	$p \vee \neg p$	$\neg p$
и	и	л
л	и	и

Рис. 8.

Как видим, формула  $p \vee \neg p$  есть логическая тавтология, т. е. такая формула исчисления высказываний, неизменная истинность которой не зависит от всех тех истинностных значений, какие только может принять пропозициональная переменная  $p$ . Сличим эту ситуацию двух взаимоисключающих альтернатив (либо  $p$ , либо  $\neg p$ ) с суточным циклом, как он позиционирован в китайском каноническом примере конструирования.

<sup>57</sup> То есть естественно-природной презентацией алгоритма  $\Delta$  – (что, как уже говорилось выше, в предыдущем параграфе, по ходу анализа триграммы «Отстояние») является главной задачей всей этой астрономически-календарной образности.

<sup>58</sup> Изображаемого расположением четверицы триграмм в схеме категории «Уже успех».

<sup>59</sup> Закон, восходящий к Лейбницу и гласящий, во-первых, что предложение не может быть одновременно истинным и ложным (закон противоречия) и, во-вторых, что отрицание истинного и ложного одновременно немислимо, т. е. невозможно, чтобы предложение не было ни истинным, ни ложным. См. *Смирнов В.А.* Логико-философские труды В.А.Смирнова. М., 2001. С. 149.

Во-первых, классификационные рубрики *Инь* и *Ян* противоположны друг другу<sup>60</sup>. Во-вторых, в рамках этой двоичной классификации две – постулируемые в качестве **взаимноисключающих** – возможности (либо день, либо ночь – третьего не дано) по определению исчерпывают пространство возможных альтернатив. Поэтому неудивительно, что четырехчастная последовательность уходов/приходов пары главнейших светил виделась мыслителям древности<sup>61</sup> ярчайшим природным явлением, максимально убедительно представляющим (демонстрацией взаимообуславливающего чередования присутствия и отсутствия) идею **альтернативности** во всей ее общности.

Теперь обратимся к гексаграмме , **концептуализирующей** среди прочего и данное видение самоочевидного<sup>62</sup> факта разнствования дня и ночи. Рассматриваемая в предложенной выше перспективе суточного круговращения, она в определенном смысле воспроизводит содержание рис. 8: когда отрицается (т. е. не имеет места) *Ян*, тогда утверждается (т. е. **напротив**, имеет место) *Инь* и наоборот<sup>63</sup>. При этом конфигурация  (рассматриваемая в триграммной оптике) напрочь исключает ситуацию «ни , ни »

<sup>60</sup> Поэтому взаимопротивоположны как персонифицирующие их образы Солнца и Луны (ведь недаром по свидетельству *Сицычжуани*, «Смысл Инь–Ян соответствует [смыслу] Солнца и Луны» *Иньян чжи и пэй жиюэ* 陰陽之義配日月), так и изображающие Солнце и Луну триграммы  и . Четким подтверждением принципиальной несовместимости данных триграмм служит соответствующая констатация из *Шогуачжуани*: «вода [т. е. ] и огонь [т. е. ] не взаимодействуют (*шуй хо бу сяниэ* 水火不相射)». Своей негативной формулировкой она резко выделяется на фоне сплошь позитивных характеристик тех взаимоотношений, которые связывают в пары остальную шестерку триграмм: «Небо и земля [т. е.  и ] занимают фиксированные позиции, гора и озеро [т. е.  и ] взаимообщаются [посредством присущих им] энергий-ци, гром и ветер [т. е.  и ] вызывают/побуждают друг друга (*тянь ди дин вэй, шань цзэ тун ци, лэй фэн сян бао* 天地定位, 山澤通氣, 雷風相薄). Впрочем, в *мавандуйской* версии *Шогуачжуани* знак отрицания перед иероглифом 射 примечательным образом отсутствует (что заставляет некоторых современных исследователей квалифицировать его как ошибочную вставку). Ортодоксальной трактовкой отношения «невзаимодействия» традиционно являлась, восходящая к *Кун Инда*, его интерпретация как «невзаимовхождения» (*бюсянжу* 不相入) (ШСЦЧШ. Т. 1. С. 94). Нам очень скоро понадобится данная фиксация взаимосовместимости триграмм  и  для уяснения невербальной специфики китайской версии закона непротиворечия.

<sup>61</sup> Причем далеко не только древними китайцам. Вспомним Платона, уподобляющего механизм «правильного» мышления законосообразности кругового движения, явленного в круговращении небесной сферы и небесных тел.

<sup>62</sup> Вошедшего в пословицу: «разниться как день и ночь». В свою очередь, различие между днем и ночью знаменует исходную и первичную для всех бинарных оппозиций разделенность света и тьмы (*гуан инь* 光陰). Ср. со схожей ролью светил в контексте библейского шестоднева: «И отделил Бог свет от тьмы, и назвал Бог свет днем, а тьму ночью... создал Бог два светила великие: светило большее, для управления днем, и светило меньшее, для управления ночью... и поставил их Бог на тверди небесной, чтобы светить на землю, и управлять днем и ночью, и **отделять свет от тьмы**» (1:16-19).

<sup>63</sup> **Логический** смысл разнонаправленности уходов/приходов: **приход** Солнца видится **упразднением** Луны и наоборот – т. е. утверждение *Ян* отрицает *Инь* как свою противоположность и *vice versa*. Текстуальным подтверждением подобного специфически **логического** – «истиннозначного» – смысла уходов/приходов служит их недвусмысленная запараллельность с истинностью (утверждением)/ложностью (отрицанием) в следующем панегирике *Чжуанцзы*: «[При том, что у него] единственного ход и противоположность [мысли] (т. е. отрицания и утверждения. – А.К.) шли в согласии с [круговоротом] квинтэссенций Неба и Земли, [он] не возносился горделиво над тьмой вещей. [Он] не оспаривал [чужой] истины или лжи, чтобы найти себе место среди пошлости современников». *Ду юй тяньди цзиниэнь ванлай эр бу аони юй ваньу. Бу цян шифэй и юй шису чу*. 獨與天地精神往來而不敖倪於萬物。不譴是非以與世俗處 (*Чжуан-цзы*. Гл. 33).

(т. е. «ни Солнца, ни Луны» – «ни дня, ни ночи») – что-то одно из них непременно наличествует: либо триграмма ☰, либо триграмма ☷ обязательно окажутся в нижней части ☰<sup>64</sup>. Таким образом, двум нижним строкам таблицы истинности для формулы  $pV\neg p$  (рис. 8) отвечают два возможных ракурса, в которых может предстать перед нами конфигурация ☰, членимая на триграммы.

Как видим, в проекции естественно-природного факта (рассматриваемого, конечно же, не с естественнонаучной точки зрения, а с позиций **феноменологической** установки) на взаимную диспозицию триграммных образов гексаграммы ☰, семантика и синтаксис принципиально неразделимы (при подобной **геометризации** логики): триграммы ☰ и ☷, трактуемые как «переменные» по высказываниям, в контексте ☰ даны в уже оцененном виде (поскольку их истинностная оценка определяется их пространственным расположением наверху или внизу).

Но вместе с тем, при всей общности содержания (идея альтернативности<sup>65</sup>), очевидны кардинальные различия в способе выражения этого содержания: среди четырех фраз (об «уходе/приходе»), описывающих чередование Солнца и Луны, нет ни одной, которая имела бы вид **грамматического** отрицания другой<sup>66</sup>. Иначе говоря, каждая из них – это **атомарное** (элементарное) предложение, выглядящее логически независимым от остальных трех (из чего следует, что у нас нет достаточных оснований для введения в рассмотрение **стандартной** логической операции отрицания  $\neg$ , а стало быть, и формулы  $\neg p$ ).

Отсюда понятно, что логический анализ в терминах стандартных пропозициональных связок классической логики высказываний<sup>67</sup>, в конечном счете, не очень-то помогает в выявлении предполагаемой логической истинности (в качестве китайской версии принципа исключенного третьего) данного описания круговорота ночного и дневного светил.

К счастью, в современной логике имеется радикальная альтернатива стандартным, как теоретико-доказательным, так и семантическим<sup>68</sup> подходам к анализу **логических истин** (коими являются тавтологии). Я имею в виду

<sup>64</sup> В зависимости от того, какую пару триграмм – обычные или обоюдные – мы будем рассматривать.

<sup>65</sup> В самом деле, как было показано выше, конфигурация ☰, будучи рассмотрена в триграммной оптике, разворачивает перед нами завораживающую картину дуалистичного (двухточечного) и предельно категоричного (структурируемого отношением либо да, либо нет) мира *Инь* и *Ян*, репрезентируемых графемами ☰ и ☷ соответственно. Поскольку гексаграмма ☰ не содержит каких-либо других триграмм, кроме ☰ и ☷, постольку какая-то одна из них непременно оказывается **истинной** (т. е. «пришедшей» – располагающейся внизу). Таким образом, самоочевидность неизменной истинности ровно одного из дизъюнктов формулы  $pV\neg p$  (предположительно изображаемых триграммами ☰ и ☷ соответственно) обеспечивается самим **начертанием** данной гексаграммы.

<sup>66</sup> Конечно, можно было бы попытаться рассмотреть констатацию «ухода» одного из двух светил (сопровождаемую указанием на «приход» другого) как **лексическое** выражение отрицания факта его наличия. Напр., попробовать проинтерпретировать пропозициональную переменную  $p$  высказыванием о «приходе Солнца», а в качестве ее отрицания (т. е.  $\neg p$ ) взять высказывание о «приходе луны» (в анализируемом контексте равносильное отсутствию Солнца). Однако же, помимо того, что такое навязывание тексту отсутствующей в нем грамматической структуры отрицания было бы явным насилием над первоисточником, оно – как станет ясно из моего дальнейшего анализа – вдобавок безнадежно затемнило бы его логическую самобытность.

<sup>67</sup> В частности, апелляция к таблице истинности, изображенной на Рис. 8.

<sup>68</sup> В том числе истинностно-функциональному.

концепцию Л.Витгенштейна о тавтологичности утверждений о логической несовместимости именно **атомарных** высказываний (например, высказываний о цвете<sup>69</sup>, месте<sup>70</sup> или же степени какого-либо качества<sup>71</sup>).

Принципиальной для нашего исследования особенностью витгенштейновского взгляда на природу подобного рода **логической**, по его убеждению, несовместимости<sup>72</sup> внешне<sup>73</sup>, казалось бы, логически независимых друг от друга высказываний, является его сознательный выход за границы этой обманчивой «внешности»<sup>74</sup> в сферу феноменов как таковых<sup>75</sup>

<sup>69</sup> «Например, для двух цветов невозможно находиться одновременно в одном и том же месте в поле зрения, и именно логически невозможно, так как это исключается логической структурой цвета. ... (ясно, что логическое произведение двух элементарных предложений не может быть ни тавтологией, ни противоречием. Утверждение, что точка в поле зрения в одно и то же время имеет два различных цвета, есть противоречие)» (*Витгенштейн Л. Логико-философский трактат*. М., 2008. 6.3751).

<sup>70</sup> «Рассмотрим, как изображается это противоречие в физике. Примерно так: частица не может в одно и то же время обладать двумя скоростями, то есть она не может быть в двух местах в одно и то же время, то есть частицы в разных местах в одно и то же время не могут быть тождественными» (Там же. 6.3751).

<sup>71</sup> «Один цветовой оттенок не может одновременно иметь две различные степени яркости или красноты, тон не имеет две различные силы и т. д. И важный пункт здесь заключается в том, что эти замечания не выражают опыт, но в некотором смысле являются тавтологиями» (*Витгенштейн Л. Некоторые замечания о логической форме* (1929) // *Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916*. М., 2009. С. 326).

<sup>72</sup> Как мы видели, в «Логико-философском трактате» он квалифицирует такую несовместимость как **противоречие** («утверждение, что точка в поле зрения в одно и то же время имеет два различных цвета, есть противоречие»). В своей более поздней работе «Некоторые замечания о логической форме» у него наблюдаются определенные терминологические колебания в этом пункте. Так, он, вначале, как будто, несколько ослабляет свой первоначальный тезис: «я здесь сознательно говорю «исключать», а не «противоречить», поскольку между этими двумя понятиями существует различие, и атомарные предложения, хотя они и не могут противоречить друг другу, могут исключать друг друга» (С. 327). Но уже несколькими строками ниже, акцентируя именно **логический** статус подобной несовместимости, Витгенштейн снова говорит о «своего рода противоречии» (Там же. С. 327). В заключении своих замечаний о логической форме, настойчиво пытаясь выявить природу «противостояния исключения противоречию», он останавливается на констатации непригодности **стандартно** трактруемой конъюнкции  $\wedge$  (составляющей сердцевину классической пропозициональной формулировки противоречия:  $p \wedge \neg p$ ) для экспликации того логического своеобразия, которое он обнаруживает в феномене **логического** (т. е. тавтологически истинного!) взаимоисключения атомарных предложений определенного вида (Там же. С. 329). Популярное введение в данную проблематику можно найти в работах Е.Г. Драгиной-Черной (см., например: *Драгина-Черная Е.Г. Семантическое обоснование логики: истоки и перспективы* // *Логическая семантика: перспективы для философии языка и эпистемологии*: Сб. науч. ст., посвящ. юбилею Е.Д. Смирновой. М., 2011. С. 37–54).

<sup>73</sup> То есть синтаксически – в частности, грамматически.

<sup>74</sup> То есть разного рода языковых конвенций (в том числе, грамматических норм), определяющих функционирование выразительных средств символического типа.

<sup>75</sup> Тем самым он фактически солидаризировался с программным (так называемый «принцип всех принципов») феноменологическим лозунгом: «назад к [самим] вещам!». «Идея заключается в том, чтобы в подходящем символизме выразить то, что в обычном языке ведет к бесконечным недоразумениям. То есть там, где обычный язык искажает логическую структуру, где он допускает образование псевдопредложений, где он использует один термин в бесконечно различных значениях, мы должны заменить его символизмом, который задает ясный образ логической структуры, исключает псевдопредложения и использует свои термины недвусмысленным образом. И мы сможем поставить ясный символизм на место нечеткого, только исследуя феномены, которые хотим описать, пытаясь, таким образом, понять их логическое многообразие. То есть, мы можем прийти к корректному анализу только посредством того, что можно было бы назвать логическим исследованием самих феноменов, т. е. в определенном смысле a posteriori, а не строя предположения о возможностях a priori... Такие формы, как “Эта статья – скучная”, “Погода прекрасная”, “Я ленив”, которые не имеют ничего общего друг с другом, представляются как субъектно-

(структура цветности, пространственная метрика и т. п.). Это стремление Л. Витгенштейна иметь дело с феноменами вне и до их конвенциональной естественно языковой репрезентации<sup>76</sup> роднит его методологический подход с принципиально **асимволичной** установкой, отличающий китайский стиль мышления (см. § 1). Данное обстоятельство как раз и позволяет привлечь ряд концептуальных наработок этого выдающегося философа, логика и методолога для экспликации тех сторон китайской логической мысли, которые не схватываются средствами стандартного логического анализа. Витгенштейновская геометрическая интуиция логики приходится очень кстати для постижения диаграмматической специфики китайской логики, т. е. графического представления формальных правил, регламентирующих китайское визуальное мышление.

В частности, изобразительная концепция языка Л. Витгенштейна, систематически изложенная в «Логико-философском трактате» и развиваемая в «Некоторых замечаниях о логической форме», оказывается незаменимым подспорьем в прояснении логической природы широко представленного в китайской логико-методологической мысли феномена взаимоисключающих/взаимопротиворечащих атомарных высказываний. Согласно этой концепции, коль скоро каждое атомарное предложение воспроизводит **логическую форму** отображаемого им положения дел<sup>77</sup> (в отличие от неатомарных высказываний обладающая так сказать непосредственным выходом на реаль-

---

предикатные предложения, т. е., по-видимому, как предложения одной и той же формы. Если же мы пытаемся получить действительный анализ, мы обнаружим логическую форму, которая имеет очень мало сходства с нормами обычного языка...» (*Витгенштейн Л. Некоторые замечания о логической форме* (1929) // *Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916*. М., 2009. С. 322, 324)

<sup>76</sup> «Представь себе изображение отрицательных фактов с помощью моделей приблизительно так: два железнодорожных состава не могут располагаться на путях так-то и так-то. Предложение, образ, модель напоминают – в отрицательном смысле – твердое тело, которое ограничивает свободу движения другого; в положительном смысле – пространство, ограниченное твердой субстанцией, в котором помещается тело» (*Витгенштейн Л. Дневники. 1914–1916*. С. 68).

Витгенштейну, по-видимому, удалось нащупать и проартикулировать **логический** ракурс того широко представленного различными философскими течениями начала прошлого века осмысления изначальной – еще не получившей языкового оформления – области опыта, которое, в частности, заявило о себе акцентуацией фундаментального различия между исторически наиболее ранней – изобразительной (иконической) функцией языка – и доминирующей в современной западной цивилизации знаковой (символьной) его функцией. Особенно близки интуициям Л. Витгенштейна размышления его старшего современника М. Шелера, дополняющего и подчиняющего традиционное для логики «формальное» (т. е. в конечном счете, обусловленное грамматической структурой естественного языка) *Apriori* некоему «материальному» (по существу, онтологическому) *Apriori*: «Таким образом, помимо т. н. *формального Apriori* фундаментальных интуитивных фактов чистой логики, каждая предметная область: теория чисел, теория множеств, теория групп, геометрия (геометрия цветов и звуков), механика, физика, химия, биология, психология предъявляет внимательному исследованию целую систему соответствующих материальных априорных положений, покоящихся на усмотрении сущностей и значительно расширяющих границы априорного. И *Apriori* в логическом смысле – всегда здесь *следствие Apriori фактов созерцания*, которые фиксируют предметы суждений и предложений (например, закон противоречия) (*Шелер М. Феноменология и теория познания* (1913–1914) // *Шеллер М. Избр. произведения*. М., 1994. С. 202–203).

<sup>77</sup> «Предложение сообщает нам положение вещей, следовательно, оно должно быть существенно связано с этим положением вещей. И связь состоит именно в том, что оно является логическим образом этого положения вещей» (*Витгенштейн Л. Логико-философский трактат*. 4.03).

ность<sup>78</sup>), то, тем самым, для них возникает опасность столкновения уже «**в самой этой форме**»<sup>79</sup>. Отметим такую ведущую черту пространственной метафоры стула (выступающего в роли яблока раздора) как **конкуренция** за место в пространстве<sup>80</sup>. Этот образ соперничества за местоположение очень скоро нам встретится уже в связи с китайскими концептуализациями представления о противоречии.

Л.Витгенштейн констатировал дефективность символизма классической логики высказываний, ничуть не препятствующего нам строить такие, расходящиеся с «правильным образом реальности» высказывания, как конъюнкция двух взаимоисключающих атомарных высказываний<sup>81</sup>. Его обращение к методу проекции, в частности, к понятию системы координат, свидетельствует о стремлении преодолеть не только тесные рамки **традиционного** логико-грамматического анализа, но и очевидную для него неадекватность **классического** пропозиционального исчисления.

В свете подмеченного Л.Витгенштейном существенного изъяна классической логики особенно выигрышно смотрятся преимущества максимальной иконичности представления запрета на противоречие диаграммными средствами. Действительно, самоочевидная непреложность пространственно-временного взаимоотношения Солнца и Луны<sup>82</sup> (самих по себе имеющих

<sup>78</sup> Если мы попытаемся проанализировать любые заданные предложения, мы обнаружим, что они являются логическими суммами, логическими произведениями или другими истинностными функциями более простых предложений. Но если продвинуться достаточно далеко, наш анализ должен дойти до такого пункта, где он достигает пропозициональных форм, которые сами не составлены из более простых пропозициональных форм. В конечном счете, мы должны достигнуть первичного соединения терминов, непосредственного соединения, которое нельзя разорвать, не разрушая пропозициональную форму как таковую. Предложения, представляющие эту первичную связь, я, вслед за Расселом, называю атомарными предложениями (*Витгенштейн Л.* Некоторые замечания о логической форме (1929) // *Витгенштейн Л.* Дневники. 1914–1916. С. 322).

<sup>79</sup> «...если предложение содержит форму сущности, о которой оно говорит, тогда возможно, чтобы эти два предложения сталкивались в самой этой форме. Каждое из предложений «Браун сейчас сидит на этом стуле» и «Джонс сейчас сидит на этом стуле» пытаются, в некотором смысле, усадить свое подлежащее на этот стул. Но логическое произведение этих предложений усаживает их обоих здесь и сейчас, а это ведет к столкновению, к взаимному исключению этих терминов» (Там же. С. 328).

<sup>80</sup> Впрочем, эта привязка логики к пространству четко заявлена уже в «Логико-философском трактате»: см. процитированный мной несколькими страницами выше афоризм под номером 6.3751, утверждающий **логическую** невозможность одновременного нахождения в одном и том же месте поля зрения двух цветов. Причина этой невозможности в своеобразной геометризации логики: «Геометрическое и логическое место соответствуют друг другу в том, что они оба есть возможность существования» (3.411). Так что борьба за место в пространстве у Витгенштейна – это, в некотором смысле, «борьба за существование» (причем не только за тривиальное фактическое существование, а даже за саму логическую возможность существования). Это очень важное для Витгенштейна сближение логичности с пространственностью есть очевидное следствие краеугольного для всей его концепции образности метода проекции (отображающего реальность в тот или иной репрезентирующий ее символизм) и такого частного случая этого метода, как координатизация – апелляция к понятию системы координат. Пространство выступает здесь как **логическое** пространство, т. е. пространство всех мыслимых возможностей, детерминированных формальными аспектами самой реальности (и выразимых в подходящем символизме). Вот почему **логическая** структура пространства (цвета и т. п.), согласно Витгенштейну, определяет **логическую** же невозможность для двух цветов/пространственных объектов находиться одновременно в одном и том же месте поля зрения/точке пространства.

<sup>81</sup> См. *Витгенштейн Л.* Некоторые замечания о логической форме (1929) // *Витгенштейн Л.* Дневники. 1914–1916. С. 327–329.

<sup>82</sup> **Инвариантность** дистанции между дневным и ночным светилами относительно группы движений этой пары объектов (см. § 1) с точки зрения мыслителей древнего Китая не вторичным образом репрезентирует, а непосредственно презентует (т. е. дает в под-

статус первоочередностей – «вразумительнейших из образов»!) предельно наглядно репрезентируется принципиальной «невзаимодосигаемостью» (*бу сяниэ* 不相射) триграмм ☱ и ☲ в пределах гексаграммы «Уже успех».

Как же происходит это изображение неизобразимости противоречия? В случае пары **обычных** триграмм, составляющих гексаграмму ☱☲ (см. рис. 9), логическая структура пространственности, запрещающая одновременное нахождение двух твердых тел в одном и том же месте, моделируется пространственной же разнесенностью двух графических конфигураций (*Кань* ☱ сверху, *Ли* ☲ снизу), изображающих Солнце и Луну соответственно. В случае взаимопроникающих **обоюдных** триграмм (см. рис. 10), мы обнаружим, что, невзирая на то, что они отчасти перекрывают друг друга, глаз по-прежнему способен воспринимать эти триграммы лишь **порознь** – фокусируясь либо на верхней (на сей раз ей будет триграмма *Ли* ☲), либо на нижней (триграмма *Кань* ☱).

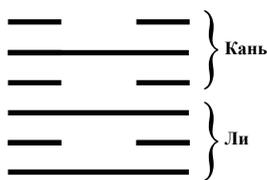


Рис. 9.

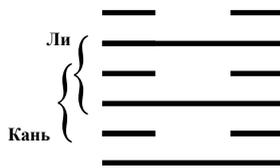


Рис. 10.

Гештальт-переключение, при котором восприятие одного образа исключает возможность восприятия другого<sup>83</sup>, берет на себя разграничительную функцию пространственной дистанционности (разводящей пару обычных триграммных образующих гексаграммы «Уже успех» в предыдущем из рассмотренных случаев):

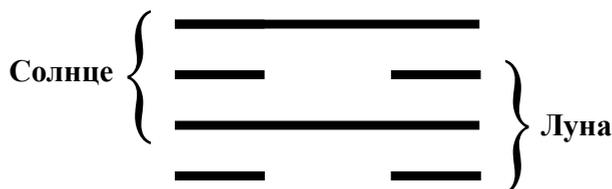


Рис. 11.

Перцептивная неоднозначность (т. е. наличие ровно **двух** равноправных триграммных прочтений) графической конфигурации, изображенной на рис. 11, – это соперничество двух альтернативных трактовок данной фигуры, когда от выбора направления взгляда зависит какую именно из двух равново-зможных картинок – двух следующих друг за другом фактов<sup>84</sup> – мы увидим.

**линии**) важнейшие логические принципы, в первую очередь – запрет на противоречие. Несмотря на то, что возможность подобного **наглядного представления** этого принципа (посредством гуссерлевского «изначально дающего созерцания») для многих современных философов далека от очевидности. Р.Ингарден, напр., был настроен весьма скептически: «возможно ли на самом деле сделать наглядным принцип противоречия на примере *одного индивидуального случая?*» (*Ингарден Р.* Введение в феноменологию Гуссерля. М., 1999. С. 194).

<sup>83</sup> Либо мы видим «уход Солнца» (т. е. триграмму *Ли* ☲ наверху), либо мы видим «приход Луны» (т. е. триграмму *Кань* ☱ внизу), но никогда «уход Солнца и приход Луны» **одновременно** (т. е. мы не в состоянии видеть зараз каждую из триграмм ☱ и ☲ в случае их взаимопроникновения).

<sup>84</sup> Приходу Луны предшествует уход Солнца.

Драматическим контрастом мирной взаимосмене светил<sup>85</sup> выступает состязание копья со щитом, олицетворяющее извечное противоборство орудий нападения и средств защиты и выступающее у *Ханьфэйцзы* (после соответствующей вербализации) в качестве наглядного образа логической несовместимости<sup>86</sup>. При общности исходной интуиции – конкуренция за место в пространстве – мы наблюдаем здесь диаметрально противоположные способы ее разрешения: в первом случае предупредительная взаимоуступчивость дневного и ночного светил, во втором – принципиальная неуступчивость щита (составляющая сам смысл его существования!) против агрессивного напора атакующего копья (такова уж его природа!).

Крайне любопытна трансформация **образа** намеренно заостренного пространственного конфликта в **нарратив**, фиксирующий отношение логической несовместимости уже между двумя **утверждениями**. Напомню: *ханьфэйцзэва* история повествует о неудачной рекламе, с одной стороны, «непробиваемых щитов (*бу кэ сянь чжи дунь* 不可陷之盾)», а с другой – «всепробивающих копий (*у бу сянь чжи мао* 无不陷之矛)»<sup>87</sup>. Достаточно очевидна логическая несовместимость утверждений об одновременном существовании подобного рода вещей (*бу кэ тунши эр ли* 不可同世而立).

Как видим, прафеномен самоочевидной пространственной несовместимости двух объектов вербализуется *Ханьфэйцзы* в форме истории о неразрешимой коллизии, возникающей при встрече «твердости щита такой, что среди вещей ни одна не сможет ее пробить» (*дунь чжи цзянь, у мо нэн сянь е* 盾之堅。物莫能陷也) с «остротой копья такой, что [при столкновении с ним] ни одна из вещей [не окажется им] непробитой» (*мао чжи ли, юй у у бу сянь е* 矛之利。於物无不陷也). Ключевую роль в таком переводе **образности в словесность** играет квантор всеобщности<sup>88</sup>, по видимости, отсылающий нас к знакомой еще по традиционной логике системе взаимоотношений, связывающей друг с другом универсальные утверждения/отрицания (а также частные утверждения/отрицания), которая визуализируется квадратной диаграммой, именуемой обычно «логическим квадратом»<sup>89</sup>.

<sup>85</sup> Недаром *Чжуанцзы* риторически вопрошает: «Разве Солнце и Луна соперничают за место? (*жи юэ ци чжэн юй со ху* 日月其争於所乎)». По разъяснению комментатора, «не соперничая за место, старое самоупраждает в пользу идущего ему на смену (*бу чжэн со эр цзы дай се е* 不争所而自代謝也)». «*Чжуан-цзы*» *цзиши* («*Чжуан-цзы*» с собранием пояснений) // ЧЦЦЧ. Т. 3. С. 218). Впрочем, ситуация некоего подобия конфликта между двумя главнейшими светилами все же не исключена в случае их затмений: *жи юэ цзяоши* 日月交食 (Солнце и Луна затмевают друг друга).

<sup>86</sup> Клише «копье и щит» (*маодунь* 矛盾) впоследствии утвердилось в качестве стандартного эквивалента европейского термина «противоречие».

<sup>87</sup> *Хань Фэй-цзы цзицзе* (*Хань Фэй-цзы* с собранием разъяснений) // ЧЦЦЧ. Т. 5. Пекин, 1988. С. 265, 300.

<sup>88</sup> Соответствующие кванторные выражения: [ничем] непробиваемый (不可陷), всепробивающий (无不陷), среди вещей ни одна не сможет (物莫能), ни одна из вещей [не окажется им] непробитой» (於物无不陷).

<sup>89</sup> Имеющей следующий вид:



Рис. 12.

Однако это, казалось бы само собой напрашивающееся, обращение к привычной логике квантификации в нашем случае задает совершенно неверное направление анализа. Дело в том, что квантор всеобщности в контексте логически противоречивых заявлений торговца оружием (также, впрочем, как и сами эти заявления) целиком и полностью произведен от пространственно **образной** основы сюжета – противоборства копья и щита за место в пространстве как единственную возможность **существования** каждого из них.

Так что универсальная квантификация во всей этой истории – это не более, чем словесная репрезентация взаимоисключающих кинематических свойств борющихся за место в этом пространстве объектов: несокрушимости щита против всепробивающей мощи копья. Нужно четко уяснить себе, что для китайской логико-методологической мысли допущение одновременного существования объектов с такими свойствами в первую очередь **геометрически**<sup>90</sup> противоречиво: ведь подобное допущение равносильно отказу от требования инвариантности **расстояния** относительно группы движений, что разрушает саму метрику евклидовой геометрии.

Действительно, при столкновении друг с другом обычного копья с обычным же щитом возможны лишь два исхода: либо копье пробивает щит (и занимает его место), либо нет (т. е. щиту удастся отстоять охраняемое им пространство или даже занять место копья)<sup>91</sup>. Победа копья знаменует вытеснение *Инь* (активность одолевает пассивность), а успех щита – преобладание *Инь* над *Ян* (т. е. торжество обороны над нападением). Тем самым свято соблюдается **попеременность** доминирования то *Инь*, то *Ян* («раз *Инь*, раз *Ян*»: и *Инь*, и *Ян* — 陰—陽), поскольку они вынуждены, хотя и поневоле<sup>92</sup>, но все же уступать место друг другу – благодаря чему, дистанция между ними остается нерушимой.

Положение коренным образом меняется, когда встречаются друг с другом такое «абсолютное оружие», как всепробивающее копье и непробиваемый щит. По определению, ни одно из них в принципе не может уступить другому, а потому они оба – в случае их взаимостолкновения – одновременно должны оказаться в одном и том же месте, что равносильно возникновению **геометрически** невозможной ситуации обнуления расстояния между двумя местами, занимаемыми этой парой объектов<sup>93</sup> (и разрушению группы подстановок копья/щита  $S_2$ ).

<sup>90</sup> А тем самым и **логически** (с развиваемой Л.Витгенштейном феноменологической точки зрения на природу «логического»).

<sup>91</sup> Что может быть представлено в виде следующих подстановок симметрической группы копья/щита  $S_2$ :  $P = \begin{pmatrix} \text{щ} \\ \text{к} \end{pmatrix}$ ,  $I = \begin{pmatrix} \text{к} & \text{щ} \\ \text{к} & \text{щ} \end{pmatrix}$  и  $P^{-1} = \begin{pmatrix} \text{к} \\ \text{щ} \end{pmatrix}$ , где  $P$  подставляет копье вместо щита, обратная к  $P$  подстановка  $P^{-1}$ , напротив, замещает копье щитом, а тождественная подстановка  $I$  оставляет и копье, и щит на своих исходных местах. Иначе говоря, *ханьфэйцзюво* повествование должно прочитываться как олитературивание наглядного представления о пространстве всевозможных взаимоперемещений двух твердых тел. Если мы сопоставим данную группу подстановок копья/щита  $S_2$  с подробно проанализированной выше проекцией ежесуточной взаимосмены светил на структуру триграмм «Уже успеха», то обнаружим изоморфизм обеих структур:  $\begin{pmatrix} \text{щ} \\ \text{к} \end{pmatrix} \approx \begin{matrix} \text{—} \\ \text{—} \\ \text{—} \end{matrix} \left. \begin{matrix} \\ \\ \end{matrix} \right\} \begin{matrix} \text{Кань} \\ \\ \text{Ли} \end{matrix}$  (рис. 13, где гексаграммная конфигурация рассматривается как состоящая лишь из пары **обычных** триграмм),  $\begin{pmatrix} \text{к} \\ \text{щ} \end{pmatrix} \approx \begin{matrix} \text{—} \\ \text{—} \\ \text{—} \end{matrix}$  (рис. 14, где конфигурация

средних черт гексаграммы представляет собой пару **взаимных** триграмм), а  $I \approx \begin{matrix} \text{—} \\ \text{—} \\ \text{—} \end{matrix}$  (где гексаграммная конфигурация рассматривается во всей своей полноте как комбинация четырех триграмм – две обычных плюс две взаимных).

<sup>92</sup> А не с готовностью, как в случае с ежесуточным кругооборотом светил.

<sup>93</sup> В то время как число, выражающее расстояние, может принять значение нуль лишь в том единственном случае, когда речь идет о расстоянии места от **самого себя**. Поэтому оба **атомарных** факта (с одной стороны, победа щита над копьем, а с другой – напротив, по-

Если образцовая противоречивость утверждения об одновременном сиянии Солнца и Луны становится очевидной из невозможности существования **иконической** (посредством гексаграммной графики) версии этого утверждений, то самопротиворечивость утверждения об одновременном существовании всепробивающего копья и непробиваемого щита уже не может быть усмотрена непосредственно из их вербального описания и, не будучи подкреплена картинкой взаимодействия нормальных копья и щита<sup>94</sup>, нуждается в (дополнительном) рассуждении. Иными словами, невозможное в действительности противоречивое положение дел вполне выразимо в языке и конвенциональном символизме, но (по определению иконичности!) принципиально неизобразимо в иконической нотации<sup>95</sup> – как, например, локализация двух **разных** (т. е. непрерывной и прерванной) черт в **одной и той же** гексаграммной позиции.

Всевозможные виды подобного рода невербальных противоречий<sup>96</sup> весьма широко распространены в китайской философской классике. Более того. Они несомненно доминируют в китайской логике: достаточно обратиться к тому типу противоречий, который постоянно используется в самом фундаменте этой логики (т. е. в категориальных схемах), чтобы убедиться в том, что обычное грамматическое отрицание почти не участвует в формировании взаимоисключающих альтернатив, задаваемых этими схемами.

Столь активно эксплуатируемый китайской логико-методологической мыслью «бессловесный» тип противоречия наиболее заостренно представлен казусом с абсолютным копьем и не менее абсолютным щитом. Именно эта яркость и позволила вербализации одновременного наличия этих двух взаимонесовместимых фактов стать **ведущим** образом противоречия в китайской интеллектуальной культуре<sup>97</sup>.

беда копья над щитом) не могут одновременно иметь место примерно так же, как Браун и Джонс из витгенштейновского примера противоречия между атомарными предложениями не могут одновременно усесться на один и тот же стул.

<sup>94</sup> Ведь противоречие **в принципе** не репрезентируемо иконически, поскольку противоречивого положения вещей просто не существует «в природе» (кроме мира «осуществленного противоречия» в воображаемой логике Н.А.Васильева) – а соответственно не может быть и его иконической проекции.

<sup>95</sup> «Изобразить в языке нечто “противоречащее логике” так же невозможно, как нельзя в геометрии посредством ее координат изобразить фигуру, противоречащую законам пространства или дать координаты несуществующей точки» (*Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. 3.032). «Мы можем, пожалуй, пространственно изобразить атомарный факт, противоречащий законам физики, но не атомарный факт, противоречащий законам геометрии» (Там же. 3.032.1).

<sup>96</sup> Например, упрек в поведенческой непоследовательности (противоречие **in actu!**), адресованный *Мэнцзы* в связи с его внешне неоднозначной позицией по отношению к «мздоимству», то, как будто, практикуемому им, то им же отвергаемому: «Если было правильно, в прошлый день не принять [дара], то неправильно принимать [его] сегодня [и, напротив], если правильно, сегодня принять [дар], то было неправильно в прошлый день не принимать [его]. Учитель непременно должен выбрать одну из этих [перечисленных выше альтернатив]» (*Цянь жи чжи бу шоу ши, цзэ цзинь жи чжи шоу фэй е; Цзинь жи чжи шоу ши, цзэ цянь жи чжи бу шоу фэй е; фуцзы би цзюй и юй цы и.* 前日之不受是, 则今日之受非也。今日之受是, 则前日之不受非也。夫子必居一於此矣) (*Мэн-цзы. Цз. 4. Гун Суньчюу. Ч. 2*).

<sup>97</sup> Включив в себя при этом и стандартное (в смысле традиционной логики) противоречие. Любопытно, что представляемое выражением «копье и щит» невербальное противоречие в *ханьфэйцзывой* вербализации оказывается во-первых, отношением логической несовместимости (т. е. не контрадикторностью, а контрапностью в терминологии традиционной логики, что было подмечено польским историком китайской логики Я.Хмелевским). Во-вторых, *ханьфэйцзыва* словесная экспликация пространственной несовместимости двух объектов благодаря своей апелляции к квантору всеобщности очевидным образом выводит нас за рамки атомарных высказываний.

После предпринятого нами экскурса в анализ специфики взаимоисключения атомарных суждений вернемся к схеме категории «Уже успех» как к иконическому аналогу исключающей дизъюнкции.

Дизъюнктивная структура алгоритма «взаимовыталкивания» – либо/либо (исключающая дизъюнкция либо  $p$ , либо  $\neg p$ , но не оба вместе) – объясняет мотивы выбора именно символа  $\Delta$  («разность») для обозначения данного алгоритма<sup>98</sup>. Реципрокности алгоритма  $\Delta$  соответствует коммутативность симметрического вычитания: симметрическое вычитание  $B$  из  $A$  даст **тот же самый** результат, что и симметрическое вычитание  $A$  из  $B$ <sup>99</sup>.

Что касается главного логического смысла рассматриваемого нами сейчас триграммного аспекта гексаграммы  $\text{☵}\text{☶}$  – как иконической версии «таблицы истинности» для тавтологии  $p \vee \neg p$  – то сфокусируемся на самоудостоверительности иконического представления **тавтологичности** этой формулы. Структура гексаграммы  $\text{☵}\text{☶}$ <sup>100</sup> сполна удовлетворяет одному из основных витгенштейновских требований к «идеальной логической нотации» – условию самоочевидности логических тавтологий, уже одним своим видом обязанных оповещать о своей тавтологичности<sup>101</sup>. Именно такой способ **наглядного изображения**, а не просто условного обозначения для операции дизъюнкции (вроде символа  $\vee$  или других аналогичных условных значков) успешно реализован средствами китайской иконической «нотации»<sup>102</sup>.

Именно триграммный ракурс гексаграммы  $\text{☵}\text{☶}$  своей категоричностью утверждения/отрицания, обнажающий логическую<sup>103</sup> структуру мира и репрезентирующей важнейшую (с точки зрения китайской традиции) логиче-

<sup>98</sup> В алгебре множеств близкой по смыслу операцией будет симметрическая разность  $\Delta$  (в другой терминологии – дизъюнктивная сумма) произвольных множеств  $A$  и  $B$ :

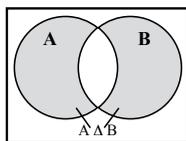


Рис. 15.

<sup>99</sup> То есть для любых двух множеств  $A$  и  $B$  выполняется равенство  $A \Delta B = B \Delta A$ , где  $\Delta$  обозначает операцию симметрического вычитания.

<sup>100</sup> Причем не только ее триграммное устройство, но и взаиморасположение черт данной гексаграммы (при котором 2, 4 и 6 позиции заняты прерванными, а 1, 3 и 5 – непрерывными чертами).

<sup>101</sup> «Фразы логики – и только они – имеют то свойство, что их истинность/ложность, выражается в самом их начертании». Признак внелогических суждений тот, что по их знакам нельзя понять, истинны они или нет. Тавтологичность истинно логического высказывания должна просвечивать в нем самом.

<sup>102</sup> Неустрашимый, но минимальный момент конвенциональности – триграммное обозначение светил и смысл пространственного взаиморасположения триграмм в контексте произвольной гексаграммы. Не чужда графических методов и западная логика. Так, в традиционной логике издавна применялись графические методы, главным образом, для изображения объемов понятий и простейших взаимоотношений этих объемов, а также в целях придания наглядности аристотелевой силлогистике, усилиями схоластов превратившейся в весьма сложную и специальную дисциплину. Наиболее характерны в этом отношении круги Эйлера/диаграммы Венна как графическая интерпретация силлогистики. Если сравнить схематизацию строгой дизъюнкции категорией «Уже успех» с привычным для нас диаграмматическим представлением (диаграммами Венна) теоретико-множественного аналога данной операции (см. рис. 15), то нельзя не заметить существенно большей прозрачности и выразительности (имеются в виду наглядность различных истинностных означиваний дизъюнктов, динамизм их взаимосмены и т. д.) гексаграммной визуализации этой логической связи.

<sup>103</sup> То есть рассматриваемую сквозь призму истины – лжи.

скую тавтологию, представляет собой в некотором смысле<sup>104</sup> всеобщую форму фразы – витгенштейновский «логический первознак» – изображенный средствами гексаграммного языка категориальных схем.

### Библиография

1. Башмакова И.Г., Смирнова Г.С. Новый взгляд на геометрическую алгебру древних // ИМИ. 2-я сер. Вып. 1(36). № 2. М., 1996. С. 55–65.
2. Ван Би. Чжоу И лие ли (Общие правила «Чжоу И») // Исюэ цзинхуа (Избр. произведения по ицзиноведению): В 3 т. Т. 1. Пекин, 1996.
3. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 2008.
4. Витгенштейн Л. Некоторые замечания о логической форме (1929) // Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916 гг. М., 2009.
5. Гераклит // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989.
6. Драгалина-Черная Е.Г. Семантическое обоснование логики: истоки и перспективы // Логическая семантика: перспективы для философии языка и эпистемологии: Сб. научн. ст., посвящ. юбилею Е.Д.Смирновой. М., 2011.
7. Зинченко В.П. Вступительная статья // Вертгеймер М. Продуктивное мышление. М., 1987.
8. Ингарден Р. Введение в феноменологию Гуссерля. М., 1999.
9. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.
10. Караетьянц А.М. У истоков китайской словесности. М., 2010.
11. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1–3. СПб., 2002.
12. Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994.
13. Конфуций. Луньюй чжэньи («Беседы и суждения» в ортодоксальном понимании) // ЧЦЦЧ. Т. 1. Пекин, 1988.
14. Крушинский А.А. Логика «И цзина»: дедукция в древнем Китае. М., 1999.
15. Мэн-цзы чжэньи (Мэн-цзы в ортодоксальном понимании) // ЧЦЦЧ. Т. 1. Пекин, 1988.
16. Рождественский Ю.В. Очерки по истории лингвистики. М., 1975.
17. Смирнов В.А. Логико-философские труды В.А.Смирнова. М., 2001.
18. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997.
19. Шелер М. Феноменология и теория познания (1913–1914) // Шелер М. Избр. произведения. М., 1994.
20. Шеллинг Ф.В. Соч. Т. 1–2. М., 1998.
21. Чжоу би суань цзин (Счетный канон о чжоуском гномоне) // Суань цзин ши шу. Цянь Баоцзун цзяо дянь (Счетные каноны в 10 кн. Критич. текст Цянь Баоцзуна). Т. 1. Пекин, 1963.
22. Чжоу И цзицзе. [Тан] Ли Динцзо (Чжоу И с собранием разъяснений) [ганский] Ли Динцзо // Исюэ цзинхуа (Лучшее в ицзинистике). Антология в 3 т. / Под ред. Чжэн Ваньгэна. Т. 1. Пекин, 1996.
23. Чжоу И чжэньи (Чжоу И в ортодоксальном понимании) // ШСЦЧШ. Т. 1. Шанхай, 1935.
24. Чжуан-цзы // ЧЦЦЧ. Т. 3.

### Список сокращений

ЧЦЦЧ – Чжуцзы цичэн («Собрание произведений всех мудрецов» в 8 т. Пекин, 1988).

ШСЦЧШ – Шисаньцзин чжушу (Тринадцатиканонье с комментариями и субкомментариями в 2 т. Шанхай, 1935).

Цз. – цзюань (свиток).

<sup>104</sup> «Описание наиболее общей фразовой формы есть описание одного и единственного всеобщего первознака (Urzeichens) логики» (Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. 5.472).

## ФИЛОСОФИЯ А.И.ГЕРЦЕНА СЕГОДНЯ

Цель статьи заключается в том, чтобы привлечь внимание к русскому философу, наследие которого сегодня не является предметом модных научных интересов, но оставило глубокий след не только в отечественной, но и в европейской культуре. Именно таков Александр Иванович Герцен (1812–1870), и в год его двухсотлетнего юбилея возникает необходимость хотя бы в самых общих чертах рассказать о его огромной и уникальной роли в истории русской философской мысли.

Но прежде хотелось бы высказать соображения более общего характера относительно некоторых, отнюдь не сегодняшних, но сложившихся еще в XIX в. стереотипов партийной интеллигентской предвзятости в оценках отечественных мыслителей. «Русский портфель» редакций философских журналов формируется сегодня, как правило, по соображениям формальной новизны. Известная поговорка гласит, что новое – это «хорошо забытое» старое. Однако «хорошо забытым» бывает разное «старое», в том числе «старое» – забытое совершенно без всяких на то оснований. И отношение к этому «старому», т. е. к философскому наследию, может быть разным – справедливым или несправедливым. Ф.М.Достоевский, например, прошедший каторгу, солдатчину и ссылку, отнес в «Дневнике писателя» к «старым» таких известных ему в молодые годы людей, как А.И.Герцен, В.Г.Белинский и Н.Г.Чернышевский (глава «Старые люди»). Ранний христианский социализм, который Достоевский исповедовал в кружке М.В.Буташевича-Петрашевского, как известно, остался для него в прошлом. Лично для Достоевского философия просветительского типа (он называет ее «философией среды»: сделай среду лучше, и человек станет лучше) – это «старая», преодоленная и переосмысленная в годы тяжелых личных испытаний философия. Но Достоевский не позволял себе никаких уничижительных оценок в адрес названных мыслителей. Он писал: «Можно очень уважать человека, расходясь с ним в мнениях радикально»<sup>1</sup>. И Достоевский о названных выше личностях в своих воспоминаниях отзывался весьма положительно. Например, о Чернышевском он говорит, что «редко встречал более мягкого и радушного человека», который «никогда не обижал меня своими убеждениями».

Надо сказать, что в обстановке острого идейно-политического размежевания 60-х гг. XIX в. такая толерантная позиция была весьма редкой, ведь журналы почвеннического направления, издававшиеся братьями Достоевскими («Время» и «Эпоха»), воспринимались сторонниками Чернышевского как априори враждебные. Даже опубликованная в 1865 г. в журнале «Эпоха» «фантастическая сказка» Достоевского (в подражание «Носу» Гоголя) под названием «Крокодил» послужила поводом для абсолютно безосновательных обвинений в клевете на Чернышевского. Правда, надо подчеркнуть, что из трех исторических персоналий как бесспорно яркого мыслителя и художника и особую «рефлективную личность» (его слова) Достоевский специально выделяет лишь Герцена, ставя его тем самым вне всяких направлений.

К сожалению, справедливое отношение к личностям, олицетворяющим русское философское наследие в его полном, без изъятий, объеме, и в наши дни встречается нечасто, оттого Герцен сегодня не является «героем

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. Дневник писателя // «Человек есть тайна...». М., 2003. С. 57.

нашего времени» подобно ряду других русских философов – идейных лидеров интеллигенции девятнадцатого столетия. Так, двухсотлетний юбилей В.Г.Белинского, который пришелся на прошлый, 2011 г., практически не был замечен историками русской мысли. По контрасту заметим, что пятидесятилетняя годовщина со дня смерти Белинского отмечалась в 1898 г. с огромным размахом. Это была демонстрация настоящего почитания памяти критика, когда практически все русские газеты откликнулись на эту дату.

Столетие со дня рождения Герцена также было широко отмечено в 1912 г. Для советской историографии русской философии особое значение приобрела статья В.И.Ленина «Памяти Герцена» (1912), которая явилась основополагающей для принципа партийности историко-философского исследования. Эта статья, растащенная на цитаты, обязательные для руководства в работе всякого герценоведа в советское время, послужила основой для формирования многих ложных стереотипов в истории русской философии<sup>2</sup>.

Приходится признать правоту В.В.Розанова, который в свое время заметил: «У русских нет сознания своих предков и нет сознания своего потомства... От этого наш нигилизм... И нигилизм наш постоянно радикален: “мы построим все сначала”»<sup>3</sup>. Применительно к истории русской философии это означает, что она во многом состоит из потерь в результате нигилистического «построения всего сначала». Таковы потери, вызванные идеологическими ограничениями, например, советскими запретами на религиозную философию.

Методология описания истории русской философии порой напоминает «процесс снятия сливок», поскольку по соображениям новизны в нее включаются все новые и новые персоналии и течения, которые не исследовались ранее. Последние два десятилетия отмечены плодотворным возвращением в лоно отечественной культуры многих имен, идей, течений. Начало этого процесса надо отнести еще к концу советского времени. Поначалу это были тексты К.Д.Кавелина, Д.И.Писарева, П.А.Кропоткина, А.А.Потебни и других мыслителей, чье наследие не выглядело как враждебное марксизму. Поэтому первые тома публиковались в издательстве «Правда», принадлежавшем ЦК КПСС, в качестве приложения к журналу «Вопросы философии».

Позднее эта книжная серия перекочевала в другие издательства, сначала государственные, а затем и частные. «Номенклатура» приложения к журналу «Вопросы философии» резко изменилась в сторону религиозной философии после публикации под одной обложкой двух программных манифестов русского идеализма «Вехи» и «Из глубины» (1991). И далее серия держалась почти исключительно на публикации сочинений религиозных философов – Ю.Ф.Самарина, Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, В.С.Соловьева, В.Ф.Эрна, П.А.Флоренского, И.А.Ильина и др. Интерес к русской философии в 1990-е гг. был гигантский, спрос, что называется, превышал предложение. Достаточно сказать, что первая в своем роде антология по философии русского зарубежья, подготовленная автором этих строк, вышла в издательстве «Наука» в 1990 г. общим тиражом 150 тысяч экземпляров («О России и русской философской культуре. Мыслители русского послеоктябрьского зарубежья»).

Нельзя не отметить, что и в нашей стране, и в мире в целом интерес к русской философии не только сохраняется, но и продолжает расти. Выходят многочисленные статьи, монографии, сборники, проводятся конференции и «круглые столы», читаются курсы в высших учебных заведениях. Публику-

<sup>2</sup> Об этом см.: Маслин М.А. Предубеждения и штампы в истории русской философии // Философия в диалоге культур. Всемирный день философии. М., 2010.

<sup>3</sup> Розанов В.В. Листва. Собр. соч. / Под общ. ред. А.Н.Николюкина. М., 2010. С. 319.

ются архивные материалы. Появляются новые мировые центры по исследованию русской философии. Одним из таких центров является сегодня Китай, где регулярно (раз в два года) проводятся Всекитайские конференции историков русской философии и где работает большая группа профессиональных историков русской философии. Интересно заметить, что в Китае, так же как и в России, приоритеты в исследовании русской мысли сместились в сторону религиозной философии. Достаточно сказать, что на китайский язык переведены практически все произведения Н.А.Бердяева. Происходит это не потому, что китайцы испытывают какой-то особый интерес к религиозной проблематике, но потому, что их работы в области истории русской мысли по своей направленности следуют «в фарватере» российских исследований. Вместе с тем китайские философы разрабатывают также историю русской нерелигиозной философии, включая русский марксизм<sup>4</sup>.

Что же касается российской историографии русской философии, то ее приоритеты естественным образом изменились, и Герцен, возведенный Лениным на революционный пьедестал, не просто перестал быть актуальной фигурой, но и потерял в этом качестве всякое сходство с оригиналом. Как известно, в центре ленинской концепции был тезис о том, что Герцен «сыграл великую роль в подготовке русской революции». Данная концепция имела прежде всего пропагандную партийную направленность в духе большевизма, основанную на жестком отделении искусственного образа Герцена-революционера от иных многочисленных интерпретаций творчества русского мыслителя и от всех разнообразных влияний, которые Герцен оказал на русское общество.

Образ Герцена – неуклонного революционного пропагандиста, этакого «оранжевого революционера», подлежит закономерному пересмотру в наше время, как закономерно и восстановление его настоящей «философской репутации» в контексте отечественной философии. Ведь тогда, в юбилейный 1912 г. на столетнюю годовщину со дня смерти Герцена откликнулись не только В.И.Ленин и Г.В.Плеханов, но и Р.В.Иванов-Разумник, М.М.Ковалевский, П.Н.Милюков, П.Б.Струве, В.М.Чернов и многие другие мыслители. А еще раньше, как мы видели, высокую оценку Герцену именно как философу, а не политическому публицисту, дал Ф.М.Достоевский. Герцен был для Достоевского источником вдохновения не только для переосмысленного им заново христианского социализма, но и для собственно художественного творчества. Как считает А.Г.Гачева, известный историк русской литературы и философии, наукой о Достоевском давно признано, что прототипом «русского европейца» Версилова в романе «Подросток» выступает Герцен<sup>5</sup>. Но если это так, то устами «русского европейца» Версилова, скитальца по Европе, вернувшегося в Россию и ведущего диалог со своим сыном, изложено именно то, что в отечественной философии получило название русской идеи. Идеиная позиция Версилова, считал такой крупный знаток Достоевского, как Розанов, наиболее близка самому автору романа: «Русскому Европа так же драгоценна, как Россия: каждый камень в ней мил и дорог. Европа так же была отечеством нашим, как и Россия. О, более! Нельзя более любить Россию, чем люблю ее я, но я никогда не упрекал себя за то, что Венеция, Рим, Париж, сокровища их наук и искусств, вся история их – мне милей, чем Россия. О, русским дороги эти старые чужие камни, эти чудеса старого Божьего мира,

<sup>4</sup> Русская философия и модернизация России: 13-я всекитайская конф. русской философии. Пекин, 2011. (Материалы междунар. научн. конф. на рус. и кит. яз.)

<sup>5</sup> Гачева А. «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...». Достоевский и Тютчев. М., 2004. С. 323.

эти осколки святых чудес; и даже это нам дороже, чем им самим»<sup>6</sup>. В этой идее Версилова, утверждал Розанов, «Достоевский и выразил “святое святых” своей души, указав на особую внутреннюю миссию России в Европе, в христианстве, а затем и во всемирной истории: именно «докончить» дом ее, строительство ее, как женщина доканчивает холостую квартиру, когда входит в нее “невестою и женою” домохозяина»<sup>7</sup>. Это «указание на особую внутреннюю миссию России в Европе», несомненно, было общим в творчестве Герцена и Достоевского. В определенном смысле эта черта перешла Достоевскому от Герцена.

Своеобразие философской позиции Герцена заключалось в том, что, развиваясь в рамках европейской философии, включаясь в ее рефлексию над основными философскими проблемами, – от онтологии, гносеологии, истории философии до философии истории, этики и эстетики, он в то же время был мыслителем «незападной» ориентации, что является интересным дополнением к изложенной А.В.Смирновым концепции о возможности «незападной философии»<sup>8</sup>. К Герцену вполне применимы слова И.С.Аксакова, сказанные о его тесте, Ф.И.Тютчеве: «русский выходец из Европы». С самого начала своей творческой деятельности Герцен сознавал себя в качестве именно русского, а не «среднеевропейского» философа. Уже в раннем цикле статей «Дилетантизм в науке» он указывал на то, что более позднее в сравнении с Европой распространение философского знания в России может рассматриваться в качестве своеобразного рода преимущества: «...может, тут раскроется великое призвание бросить нашу северную гривну в хранилищницу человеческого разумения; может, мы, мало жившие в былом, явимся представителями действительного единства науки и жизни, слова и дела. В истории поздно приходящим – не кости, а сочные плоды»<sup>9</sup>. И далее Герцен высказывает соображения насчет своеобразия русского национального характера и его преломления в философии: «В самом деле, в нашем характере есть нечто, соединяющее лучшую сторону французов с лучшей стороной германцев. Мы несравненно способнее к наукообразному мышлению нежели французы, и нам решительно невозможна мещански-филистерская жизнь немцев; в нас есть что-то gentlemanlike (от джентльмена. – М.М.), чего нет у немцев, и на челе нашем проступает след величавой мысли, как-то не сосредоточивающейся на челе француза»<sup>10</sup>. Все это свидетельствует о несомненной «русскости» философского мироощущения Герцена, сразу же после переезда за границу заявившего: «...я здесь полезнее, я здесь бесцензурная речь ваша, ваш свободный орган, ваш случайный представитель»<sup>11</sup>.

Представительская миссия Герцена заключалась в том, что он выступал живым посредником между русской и западноевропейской общественной мыслью и немало способствовал распространению истинных, неискаженных сведений о России. В этом качестве Герцен может рассматриваться как пионер отечественного россиеведения. Французский историк Ж.Мишле, отрицательно отзывавшийся о русском народе, под влиянием опубликованного на французском языке очерка Герцена «Русский народ и социализм» (1852) переменял свои взгляды на Россию и даже стал постоянным корреспондентом и почитателем русского мыслителя. В предиде-

<sup>6</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 13. Л., 1975. С. 377.

<sup>7</sup> Розанов В.В. Среди художников. М., 1994. С. 352.

<sup>8</sup> Смирнов А.В. Возможна ли не-западная философия // Филос. журн. 2011. № 1(6).

<sup>9</sup> Герцен А.И. Дилетантизм в науке // Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. Т. III. М., 1954. С. 73.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Герцен А.И. С того берега // Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. Т. VI. М., 1955. С. 17.

словии к сборнику статей о России, предназначенном для публикации во Франции, Герцен выступил с резкой критикой в адрес испанского католического публициста Доносо Кортеса, который считал, что нашествие «русских варваров» является угрозой европейской цивилизации. В тяжелый для России период после Крымской войны Герцен использовал всякую возможность для выступления в европейской печати с критикой глубоко укоренившейся на Западе русофобии, которую он называл «русским призраком», возрождающимся с новой силой в «противостоящем лагере». Вслед за Пушкиным, также не переносившим «клеветников России», Герцен считал, что одной из главных причин западной неприязни является невежество, незнание России: «Пишутся книги, статьи, брошюры на французском, немецком, английском языках; произносятся речи, начищается до блеска оружие... и упускается лишь одно – *серьезное изучение России*»<sup>12</sup>. И далее: «На Западе Россию просто не знают»<sup>13</sup>. Стремление не пустить Россию в Европу, оскорбления в ее адрес Герцен характеризует как «старческое упрямство, которое отворачивается от истины – вследствие боязни изменить уже сложившееся мнение»<sup>14</sup>. Результатом незнания и нежелания знать Россию является то, что ее противники «испускают вопли, исполненные тревоги и ожесточения, изобретают этнографические оскорбления, осыпают Россию ударами фальшивой филологии»<sup>15</sup>. Сказано очень точно, и такое впечатление, что написано не вчера, а сегодня, поскольку подходит ко всем временам существования нашего Отечества – к Российской империи, СССР и Российской Федерации.

Великий русский писатель и мыслитель Л.Н.Толстой специально посещал Герцена в его лондонском доме в начале марта 1861 г. (т. е. вскоре после начала крестьянской реформы). В течение недели почти каждый день Толстой вел с ним продолжительные беседы, из которых вынес впечатление о Герцене как о «живом, отзывчивом, умном, интересном» собеседнике, обладавшем «глубиной и блеском мыслей»<sup>16</sup>. Характерно, что позднее, в 1880-е гг., перечитывая по совету Н.Н.Страхова, автора книги «Борьба с Западом в нашей литературе», герценовскую книгу «С того берега», Толстой, как и Страхов, находил в ней ярко выраженный русский патриотизм, поучительную критику изъянов современной цивилизации и отнюдь не революционную, но мирную и конструктивную программу социальных преобразований. В письме, адресованном своему ближайшему единомышленнику В.Г.Черткову от 9 февраля 1888 г. Толстой высказался против запрета сочинений Герцена в России и подтвердил ту высокую оценку интеллектуального и художественного потенциала творчества Герцена, которую он высказывал ранее: «Читаю Герцена и очень восхищаюсь и соболезную тому, что его сочинения запрещены: во-первых, это писатель, как писатель художественный, если не выше, то уж наверно равный нашим первым писателям, а во-вторых, если бы он вошёл в духовную плоть и кровь молодых поколений с 50-х годов, то у нас не было бы революционных нигилистов <...> не было бы динамита, и убийств, и виселиц, и всех расходов, усилий тайной полиции, и всего того ужаса правительства и консерваторов, и всего того зла. Очень поучительно читать его теперь. И хороший, искренний человек»<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Герцен А.И. Prolegomena // Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. Т. XX. Кн. 1. М., 1960. С. 51.

<sup>13</sup> Там же. С. 52.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же. С. 53.

<sup>16</sup> Толстой Л.Н. Энциклопедия. М., 2009. С. 590.

<sup>17</sup> Там же. С. 591.

Статьи Герцена в «Колоколе» при его жизни внимательно изучали не только последователи, но и противники. Имя Герцена, как известно, до 1862 г. было запрещено упоминать в открытой печати (хотя сочинения его привозились из-за границы и были известны всему образованному обществу). Рупор консерватизма М.Н.Катков был первым из русских журналистов, кто вступил с Герценом в открытую полемику. Однако и он в своей резко-критической статье «Свободный артист воображает себя представителем русского народа» (данная статья открыла полемику против Герцена в печати) был вынужден признать: «...мы не можем не заметить, что должно же быть в настоящем порядке вещей что-нибудь радикально неправильное, если оно делает возможными подобные (Герцену. – М.М.) явления...»<sup>18</sup>. И надо заметить, что антигерценовская кампания не только не снизила, но и повысила интерес к заграничным изданиям Герцена. По собственному признанию Герцена, «Колокол» использовали «для справок по крестьянскому вопросу» высшие государственные чиновники, а его статьи читали все – «генералы из либералов, либералы из статских советников, придворные дамы с жаждой прогресса и флигель-адъютанты...».

Очевидно и не подлежит никакому сомнению влияние идей Герцена на *русское общество в целом*, включая не только радикальную, но и либеральную и консервативную его части. Как известно, для встречи с Герценом в Лондон приезжал не только Н.Г.Чернышевский, но и Ф.М.Достоевский. В Лондоне в 1862 г. состоялась встреча Достоевского с Герценом, чья критика западного «мещанского» идеала была положительно оценена Достоевским и оказалась созвучной его «почвенничеству». Достоевский проповедовал мирное объединение высших слоев с «почвой» – русским народом, в котором, как он считал, живы христианские идеалы братства и любви. Характерно, что Достоевский в результате этой лондонской встречи использовал тот же термин, что и Герцен – «русский социализм», хотя и наполнял его иным – христианским содержанием.

Огромное, решающее воздействие идеи Герцена оказали на формирование эстетического консерватизма К.Н.Леонтьева. Сочинения Герцена, особенно его работа «С того берега» (1850) были для Леонтьева «выражением родственных и дорогих идей и чувств», среди которых он особенно ценил «*Антиевропейские* блестящие выходы Герцена, читаемые на *французском языке*»<sup>19</sup>. В письме с Афона от 1 июня 1872 г., написанном вскоре после своего обращения в христианскую веру, Леонтьев писал: «На столе моем рядом лежат Прудон и Пророк Давид, Байрон и Златоуст; Иоанн Дамаскин и Гёте, Хомяков и Герцен»<sup>20</sup>. Называя Герцена «гениальным эстетиком», он вынес из его сочинений критическую оценку европейской цивилизации – «...прежде всего самый образ этой средней европейской фигуры в цилиндре и сюртучной паре, мелкодостойной, настойчивой и самодовольной»<sup>21</sup>.

Идеи Герцена были подхвачены и развиты Леонтьевым в качестве объяснительной модели функционирования всякой цивилизации. Согласно этой модели именно богатство и усложнение культурных форм определяет универсальную формулу развития как в природе, так и в обществе. Леонтьев отталкивался в данном случае от герценовского термина «историческая эстетика», который был обоснован в главе «*Venezia la Bella*» («*Красавица Венеция*») из «Былого и дум» (февраль 1867 г.). В этой главе Герцен показал,

<sup>18</sup> Катков М.Н. Собр. соч. / Под общ. ред. А.Н.Николюкина. Т. 2. СПб., 2011. С. 46.

<sup>19</sup> Леонтьев К. Восток, Россия и славянство. М., 1996. С. 108.

<sup>20</sup> Там же. С. 20.

<sup>21</sup> Там же. С. 409.

что феномен Венеции с утилитарной точки зрения – «гениальное безумие», поскольку этот город построен «там, где город построить нельзя». Но великолепная роскошь венецианских дворцов есть зримое доказательство того, что история развивается по законам эстетики, где критерием развитости выступают высшие достижения человеческого духа. Особенно это видно в Венеции, где «каждый шаг торжественного шествия морской красавицы (т. е. Венеции. – М.М.) должен быть записан потомству кистью и резцом»<sup>22</sup>.

Герцен вполне отчетливо описал то, что Леонтьев впоследствии назовет «вторичным упрощительным смешением» по отношению к европейскому (германо-романскому) миру с такими его характерными чертами, как уравнительный (эгалитарный) прогресс, парламентская система, всеобщее избирательное право. Отсюда герценовские предсказания относительно будущего Северо-Американских Штатов, которые «с своим единством цивилизации легко опередят Европу, их положение проще. Уровень их цивилизации ниже западноевропейского, *но он один*, и до него достигают *все*, и в этом их страшная сила»<sup>23</sup>.

По Герцену, общественное устройство, основанное на демократии, равенстве и «отрицании иерархии» (т. е. выстроенной системе разнообразных и «своеобычных» духовных ценностей) является далеко не идеальной целью, достойной человеческих стремлений. В действительности Герцен (по Ленину, якобы, последовательный демократ) был одним из самых острых и глубоких критиков демократии, основанной на «арифметическом пантеизме всеобщей подачи голосов» и на «суеверии в республику или парламентские реформы». «Демократия, – писал он, – не может ничего создать, это не ее дело... демократы *только знают... чего не хотят; чего они хотят, они не знают*»<sup>24</sup>. В то же время Герцен неоднократно высказывался против уравнительности и «иконоборчества» – лозунгов революционеров-бунтарей, критиковал поэтизацию революционного насилия, нигилистическое отрицание духовных ценностей и культуры прошлых эпох. По Герцену одинаково бесполезны и «бессмысленный бой разрушения», и «всеобщая подача голосов, навязанная неподготовленному народу».

Революционность Герцена, представленная Лениным в качестве выражения «классовой борьбы как основы его теорий и учений», подлежит отрицанию, особенно в той части ленинской оценки, которая характеризует эту революционность как «форму перехода... к суровой, непреклонной, непобедимой классовой борьбе пролетариата». Но мог ли тот, кого Ленин назвал «революционным демократом», обратиться 18 февраля 1858 г. к российскому императору Александру II Освободителю со словами «Ты победил, Галилеянин»<sup>25</sup> (согласно преданию, с такими словами умер император Рима Юлиан Отступник, преследовавший христианство). Герцен оценил царя-освободителя как «мощного деятеля, открывающего новую эру для России». Далее приведем редко цитированное в советское время высказывание: «Имя Александра II **отныне принадлежит истории... Начало освобождения крестьян сделано им, грядущие поколения этого не забудут**»<sup>26</sup>.

Один из почитателей философии Герцена, известный английский мыслитель Исайя Берлин считает, что герценовская концепция «индивидуальной свободы» составляет центральное ядро всего творчества русского мыслите-

<sup>22</sup> Герцен А.И. Былое и думы // Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. Т. XI. М., 1957. С. 469.

<sup>23</sup> Там же. С. 481.

<sup>24</sup> Там же. Т. VI. М., 1955. С. 77.

<sup>25</sup> Там же. Т. XIII. М., 1958. С. 195.

<sup>26</sup> Там же. С. 196.

ля. Называя Герцена «гениальным писателем», Берлин в своей книге «Русские мыслители» подвергает критике установившуюся традицию связывать наследие Герцена главным образом с «полуанархическим народничеством», прудонизмом, крестьянским социализмом и т. п. С Берлином можно согласиться в том, что подобные интерпретации «несправедливы» и неадекватны, ибо уводят в сторону от главного, а именно персоналистического содержания его философии.

На самом деле, считает Берлин, политическая сторона творчества Герцена была не основной, а производной от его концепции индивидуальной свободы. Вместе с тем Герцен гениален не только как выдающийся публицист и прозаик, но и как мыслитель, подчеркивает Берлин. «Основные идеи Герцена, – пишет Берлин, – уникальны не только по русским, но и по европейским стандартам. Россия не столь богата такими первоклассными мыслителями, чтобы она могла позволить себе игнорировать одного из трех самых гениальных моральных проповедников, когда-либо рождавшихся в этой стране»<sup>27</sup>. (Берлин считает тремя «самыми гениальными моральными проповедниками», наряду с Герценом, также Достоевского и Толстого.)

Айлин Келли, известная английская исследовательница творчества Герцена, в своем предисловии к книге Исаяи Берлина поддерживает интерпретацию герценовской философии, предпринятую Берлином. В результате проведенного Берлином анализа Герцен, более известный на Западе как «русский радикал и утопический социалист», выступает на страницах его книги как «автор одних из наиболее глубоких современных сочинений по проблеме свободы»<sup>28</sup>. Действительно, наиболее важной задачей анализа творчества Герцена является раскрытие его философского содержания, предполагающее обращение к его собственно философским идеям, не подменяемым какими-либо односторонними политизациями.

Сегодня схему революционного демократизма, восходящую к Ленину и господствовавшую в советский период, следует считать непригодной для оценки философских идей Герцена. Действительно оригинальное содержание философии Герцена составляет его «собственный философский опыт», прежде всего связанный с темой личности, на что указывал в свое время В.В.Зеньковский<sup>29</sup>. Аналогичную оценку главных черт творчества Герцена дает известный американский герценовед Мартин Малиа: «Герцен первым в России с абсолютной непреклонностью стал утверждать идеал человека как самоцель, а свободную личность как цель, ради которой должно существовать общество»<sup>30</sup>. Таким образом, Герцена, наряду с Бердяевым, можно назвать одним из наиболее выдающихся русских философов свободы. Именно в этом качестве Герцен, прежде всего, известен за рубежом. И сегодня самой важной задачей российского герценоведения является вернуть это качество.

Если обращаться к собственно философскому содержанию творчества Герцена, то нельзя не видеть, что одной из основных идей, усвоенных Герценом еще в ранний период, является утверждение необходимости свободы личности. Свобода приобщения к европейской культуре в полном ее объеме, свобода от произвола властей, бесцензурное творчество – вот те недоступные в России ценности, к которым стремился Герцен. Впечатления о первой встрече Герцена с Европой, представленные в «Письмах из Франции и

<sup>27</sup> Berlin I. Herzen and Bakunin on Individual Liberty // *Berlin I. Russian Thinkers*. N.Y., 1979. P. 83.

<sup>28</sup> Kelly I. Introduction // *Berlin I. Russian Thinkers*. N.Y., 1979. P. XIX.

<sup>29</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. 2-е изд. Т. 1. Paris, 1989. С. 278.

<sup>30</sup> Малиа М. Александр Герцен и происхождение русского социализма. 1812–1855 / Пер. с англ. А.Павлова и Д.Узланера. М., 2010. С. 566.

Италии» (1847–1852) и в работе «С того берега», свидетельствовали о радикальных изменениях в его оценках европейской цивилизации. Позднее он вспоминал: «Начавши с крика радости при переезде через границу, я окончил моим духовным возвращением на родину». Герцен отмечает «величайшие противоречия» западной цивилизации, сделанной «не по нашей мерке», пишет о том, что в Европе «не по себе нашему брату». Однако он по-прежнему не отказывается от приверженности к идее личной свободы: «Не будет миру свободы, пока все религиозное, политическое не превратится в человеческое, простое, подлежащее критике и отрицанию»<sup>31</sup>.

Как известно, Ленин негативно оценил первые эмигрантские сочинения Герцена, назвал их «духовным крахом», основываясь, очевидно, на тех критических и во многом пророческих высказываниях в адрес европейского социализма, которые содержатся в работе «С того берега»: «Социализм разовьется во всех фазах своих до крайних последствий, до нелепостей. Тогда... снова начнется смертная борьба, в которой социализм займет место нынешнего консерватизма и будет побежден грядущей, неизвестною нам революцией...»<sup>32</sup>. Однако Герцен, напротив, чрезвычайно высоко ценил эту книгу. В свое посвящение «Сыну моему Александру» он включил следующие строки: «...я ничего не писал лучшего и, вероятно, ничего лучшего не напишу». Именно здесь он впервые столь подробно излагает свое критическое видение европейской жизни и принципиально расходится со всеми известными ему социальными и философскими теориями: «Не ищи решений в этой книге – их нет, их вообще нет у современного человека». Герцен приходит к выводу о том, что претензии социальных наук покончить со злом и безысходностью, царящими в мире, несостоятельны.

Человеческая жизнь имеет свою логику, не укладывающуюся в рациональные объяснения. Цель человеческой жизни – сама жизнь, и люди не хотят приносить жертвы на алтарь истории, хотя их вынуждают это делать, что показали события революции 1848 г. Критика Герценом западной цивилизации по причине внутреннего разлада с ней может быть охарактеризована как экзистенциальная критика. Он критиковал идеализм Гегеля с позиций персонализма, а именно за то, что судьбу конкретной личности тот принес в жертву абсолютной идее. По Герцену, западная цивилизация богата внешними формами, но бедна человеческим содержанием. Вот почему нивелирующее влияние европейской цивилизации опасно для всех народов.

Идеи Герцена пережили свое время и продолжали оказывать влияние на русскую философию и в двадцатом столетии. Герценовская критика европейской цивилизации оказалась основополагающей для такого пореволюционного идейного течения как евразийство. Уже в первом коллективном сборнике евразийцев «Исход к Востоку» (1921) идеи Герцена неоднократно цитировались, причем прямое обращение к Герцену содержится в предисловии к данному изданию: «Мы чтим прошлое и настоящее западноевропейской культуры, но не ее мы видим в будущем... С трепетной радостью, с дрожью боязни предаться опустошающей гордыне, – мы чувствуем, вместе с Герценом, что “ныне история толкается в наши ворота”<sup>33</sup>. Особенно часто обращался к наследию А.И.Герцена известный богослов и религиозный философ Г.В.Флоровский, который был автором магистерской диссертации, посвященной русскому мыслителю. Обращение евразийцев к наследию Гер-

<sup>31</sup> Герцен А.И. С того берега. С. 46.

<sup>32</sup> Там же. С. 110.

<sup>33</sup> Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. София, 1921. С. IV.

цена вполне закономерно, поскольку он неоднократно высказывался относительно евразийского своеобразия русской истории и культуры, несводимости России как цивилизации к романо-германскому ареалу. Так же как и евразийцы, Герцен исповедовал принцип «почва выше крови» и выступал против национализма. В ответ на декларированное русофобами изгнание России «из семьи иранцев» и чайное вытеснение ее в Азию, за Волгу и Урал, Герцен написал следующее: «Наши храбрые враги не знают даже того, что мы с этой стороны весьма мало уязвимы; мы выше зоологической щепетильности и весьма безразличны к расовой чистоте; это нисколько не мешает нам быть вполне славянами. Мы довольны тем, что в наших жилах течет финская и монгольская кровь; это ставит нас в родственные, братские отношения с теми расами-париями, о которых человеколюбивая демократия Европы не может упомянуть без презрения и оскорблений. Нам не приходится также жаловаться на туранский элемент»<sup>34</sup> (позднее понятие «туранского элемента» стало одним из центральных в евразийстве).

Подводя итоги сказанному, можно констатировать, что наиболее важной задачей герценоведения сегодня является «философская реабилитация» его творчества, которая должна быть нацелена на адекватное историко-философское исследование его богатейшего наследия. Герцен не был автором философских доктрин и выступал против их конструирования. В первую очередь это неприятие распространялось на такие доктрины, которые «замыкались» на революционную практику. Философия Герцена автономна и отнюдь не являлась придатком его практически-политической деятельности, направленной на освобождение крестьян, гласность, критику самодержавия, петербургской бюрократии и т. п.

Современный взгляд на философское наследие Герцена позволяет конкретным образом понять единство русской философии – единство как продукт русской жизни и русской культурной среды, вместе с тем органически включающее в себя внутренний диалог с новоевропейской рациональностью. Это единство относительно, оно есть единство в многообразии и является сочетанием разнородных в мировоззренческом отношении построений. На единство русской философии указывает, частности, существование реальных – идейных и личных, очных и заочных – связей между Герценом и многими, порой совершенно разными по своей мировоззренческой ориентации мыслителями: Герцен–славянофилы, Герцен–Леонтьев, Герцен–Достоевский, Герцен–Толстой, Герцен–народники, Герцен–евразийцы и т. п.

Очень важной задачей явилось бы создание современного научного собрания сочинений А.И.Герцена. Как известно, 30-томное собрание сочинений (далеко не полное), выпущенное в советское время, давно стало библиографической редкостью. Последнее комментированное издание избранных философских произведений и писем Герцена было подготовлено З.В.Смирновой и А.И.Володиным – наиболее известными и квалифицированными советскими герценоведами (Герцен А.И. Соч.: В 2 т. М., 1985). Это 95 и 96 тома известной серии «Философское наследие». Вместе с тем хотелось бы предостеречь читателей от того, чтобы принимать всерьез некоторые экстравагантные интерпретации философии Герцена, выполненные в духе постмодернизма и лежащие за пределами научной историографии русской философии<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Герцен А.И. Prolegomena. С. 53.

<sup>35</sup> Хестанов Р. Александр Герцен: Импровизация против доктрины. М., 2001.

Современные исследования, достойные памяти великого русского мыслителя, призваны раскрывать принадлежность Герцена *всей русской философии, а не какой-то ее отдельной части*. Русскую философию без Герцена представить невозможно. В связи с этим необходимо привести слова Петра Бернгардовича Струве, сказанные еще в 1908 г.: «Можно многое понимать иначе чем он. Но нельзя сознательно отвергать то, что составляло существо Герцена – священное пламя свободы». И далее: «Один из национальных героев духа, Герцен не принадлежит какой-либо партии и какому-либо направлению. Не готовые решения и утвержденные рецепты, а дух свободы и культуры и сияние красоты обретаем мы в его творениях»<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Струве П.Б. Герцен. Речь, произнесенная в кружке имени А.И.Герцена 9 января 1908 г. // Струве П.Б. Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. М., 1997. С. 290.

## ТРУДНАЯ ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ: МЫСЛИМО ЛИ РЕШЕНИЕ?

### Введение

– Будут ли это две разные вещи – Кратил и изображение Кратила, если кто-либо из богов воспроизведет не только цвет и очертания твоего тела, как это делают живописцы, но и все, что внутри, – воссоздаст мягкость и теплоту, движения, твою душу и разум – одним словом, сделает все, как у тебя, и поставит это произведение рядом с тобой, будет ли это Кратил и изображение Кратила, или это будут два Кратила?

– Два Кратила, Сократ. Мне по крайней мере так кажется<sup>1</sup>.

Это рассуждение появляется довольно неожиданно в платоновском диалоге «Кратил», посвященном, как известно, проблеме правильности наименований и толкованию имен. Рискну предположить, что не в меньшей степени неожиданным оно было и для самого автора.

Оно странным образом напоминает современные рассуждения, касающиеся философии сознания. Действительно, если заменить слово «изображение», например, термином «функциональный изоморф», столь любимым Дэвидом Чалмерсом, то сходство с некоторыми «мысленными экспериментами» этого современного исследователя будет вполне очевидным. Да и сама форма рассуждения Сократа в приведенном фрагменте вполне похожа на «мысленный эксперимент».

Есть, конечно, и немаловажное отличие – у двух Кратилов имеется (одна?) душа. Эта деталь, возможно, сделала бы довольно проблематичным дальнейшее развитие данной темы Платоном, если бы он, например, полагал, что такое чудесное удвоение души не только мыслимо, но и возможно. Однако сам факт наличия у них души освободил бы автора диалога от тех подчас неразрешимых трудностей, которые встают перед Чалмерсом и другими исследователями, решающими проблему мыслимости зомби. Действительно, дико было бы, например, представить Платона задающимся вопросом о том, появится ли у Кратила душа в том случае, если бы богу было угодно воспроизвести с величайшей точностью лишь внешний его облик и внутреннее устройство (а душу в него не вложить)<sup>2</sup>. Даже те современни-

<sup>1</sup> Платон. «Кратил» 432b-c. Пер. Т.В.Васильевой.

<sup>2</sup> Можно предположить, что Платона вдохновляла история спасения богами раненного Энея от преследования Диомедом в Илиаде (III.5.449). Аполлон уносит его в собственный храм, где Лета и Артемида возвращают ему «мощь и красу». Сам же он в это время, чтобы обмануть воюющих, создает «призрак», «подобие» (eidolon) Энея: «Тою порой Аполлон сотворил обманчивый призрак – // Образ Энея живой и оружием самым подобный» (пер. Н.Гнедича). Здесь, конечно, не говорится, придал ли бог этому двойнику душу. По некоторым косвенным признакам можно предположить, что души у него нет (ср., например, интерпретацию этой истории у Вергилия [Aen. x. 636], у которого подобие Энея отличается от живого лишь бессвязной речью). Иными словами, в древности человек мог себе представить «зомби» (вспомнив, например, «живые статуи» Дедала) – существо, ведущее себя как человек, копирующее его поведение, но не обладающее душой. Но помыслить себе самопроизвольное возникновение души без помощи какого-либо бога он вряд ли мог.

ки Платона, которых сегодня принято называть «материалистами», вряд ли могли помыслить самопроизвольное возникновение души в «функциональном изоморфе».

Однако некоторые представители современной аналитической философии, считающие себя наследниками традиции классической, похоже, готовы *помыслить* именно *возникновение* сознания на некоторой материальной основе.

К ним можно отнести и Чалмерса, о котором, собственно, и пойдет речь ниже.

### Трудная проблема

Одна из первых статей Чалмерса о «загадке сознательного опыта», опубликованной в 1995 г. в *Scientific American*<sup>3</sup>, действительно производила скорее впечатление некоей головоломки, упражнения для ума, нежели «трудной проблемы». Более всего запомнились два мысленных эксперимента. Первый был заимствован автором у Джексона, известен как эксперимент с нейробиологом Мэри, и представлен историей об ученой, которая знала все о восприятии и обработке цветовых ощущений, но жила в черно-белой комнате и никогда из нее не выходила<sup>4</sup>. Эксперимент этот был призван показать недостаточность наших знаний о так называемых «qualia»<sup>5</sup>. Собственно, в этом и состояла «трудная проблема» – как возможны qualia? И можем ли мы вообще ответить на этот вопрос?

Второй эксперимент был плодом творчества самого Чалмерса и назывался «Пляшущие qualia». Здесь читателю предлагалось вообразить, что некто создал точную копию зрительной коры его головного мозга, используя для этого полупроводниковые элементы. Эти элементы («чипы») полностью воспроизводят функции нейронов, а также их отношения друг с другом. Было бы абсурдно предположить, считает автор, что при замене обычной зрительной коры на «искусственную» вы увидели бы нечто принципиально иное (фиолетовое яблоко вместо красного)<sup>6</sup>. Таким образом, он иллюстрировал т. н. «принцип организационной инвариантности»: факт существования сознательного опыта и характер его наполненности зависят исключительно от функциональной организации связанной с ним физической системы<sup>7</sup>.

Казалось, эти «эксперименты» отсылали к двум противоположным выводам. Первый предполагал невозможность (научного) знания о субъективном опыте. Второй же, как думалось, указывал, по крайней мере, на мыслимость такового. Действительно, если мы можем вообразить, что в нашем распоряжении имеется функциональный изоморф некоторой части мозга, то уже трудно себе представить, что невозможно найти ни единого способа

<sup>3</sup> *Chalmers D.J.* The puzzle of conscious experience // *Scientific American*. 1995. Т. 273. № 6.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 93. См. также: *Chalmers D.J.* The conscious mind: in search of a fundamental theory. N.Y., 1996. P. 91.

<sup>5</sup> Qualia (ед. ч. *quale*), лат. «свойства», «качества». Термин, часто используемый в англоязычной аналитической философии сознания для обозначения «доступных лишь интроспективно, феноменальных аспектов нашего сознательного существования» (*The M. Qualia* // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition) / Ed. E.N.Zalta (<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/qualia>), а также субъективного опыта в целом. См. примеч. 22. Далее используется без кавычек.

<sup>6</sup> Переключение с одной зрительной коры на другую производилось с помощью тумблера (*Chalmers D.J.* The puzzle of conscious experience. P. 98).

<sup>7</sup> *Васильев В.В.* Трудная проблема сознания. М., 2009. С. 162.

изучить *qualia*, «реализованную» в отделе мозга, модель которого мы обрели. Собственно, именно в силу этого решение проблемы, сформулированной в статье, представлялось *мыслимым*.

Однако впоследствии стало ясно, что сам автор не видит здесь никакого противоречия, а свою «трудную проблему» действительно считает серьезным вызовом как для науки, так и для философии.

Так, Чалмерс мог бы сказать, что сам факт наличия функционального изоморфа не может решить никаких проблем – ведь в лучшем случае с помощью этого инструмента нейробиолог Мэри могла бы получить все те знания («знания от 3-го лица»), благодаря которым она и стала бы «идеальным нейробиологом», знающим абсолютно все о прохождении нервных импульсов при восприятии цвета. А изоморф занял бы место на полке наглядных пособий, используемых Мэри в ее преподавательской деятельности.

На это возражение однако можно было бы сказать следующее.

В мысленном эксперименте Мэри получала недостающую часть знаний, выйдя из своей черно-белой лаборатории. Но что в этом случае зовется знанием?

Ведь объект научного знания отнюдь не всегда дан науке непосредственно. В качестве примера можно привести элементарные частицы, существование которых предполагается гипотетически, или не наблюдаемые традиционными средствами планеты, орбиты которых вычисляются по косвенным признакам. Иными словами, подобным же образом мы могли бы предъявить претензии о недостаточности знания не только нейробиологу, но и физику, и астроному.

Чалмерса, однако, заботит именно эта недостаточность в отношении сознания<sup>8</sup>. Научное знание он называет «знанием от 3-го лица», недостающее же знание Мэри – «знание от 1-го лица».

Но являются ли эти два вида знаний двумя половинками некоего целого (знания)? По-видимому, нет, т. к. и в случае выхода из черно-белой комнаты Мэри все еще не будет иметь возможности выразить «*redness of red*» на языке науки, как, впрочем, и на любом другом языке. И это несмотря на то, что объект (*qualia*), казалось бы, дан ей и ее коллегам непосредственно.

Откуда мог бы взяться такой язык? Язык возникает только в ситуации коммуникации. Коммуникация предполагает наличие мира, единого для некоторого числа коммуникантов. В этом мире должны наличествовать объекты, обладающие, с одной стороны, некоторой стабильностью, а с другой, – такие, которые могут быть доступны для непосредственного восприятия как минимум двоим.

Ничего подобного нет в мире субъективного опыта, *qualia* – в мире только одного человека, а не нескольких. И это то главное, чего не достает Мэри уже *после* ее выхода из заточения – возможности взглянуть глазами другого. Ведь только в таком случае *qualia* могли бы стать объектом рассмотрения, относительно которого возможна коммуникация. И только тогда возможно появление языка. Соответственно, похоже, только в этом случае возможно и научное познание того, что называют *qualia*.

Видимо, именно из невозможности научного подхода к полноценному изучению *qualia* исходил Чалмерс, формулируя свою «Трудную проблему».

<sup>8</sup> В частности, в отношении *qualia*, к чему мы еще вернемся.

## Решение мыслимо

В этом и состояло недоумение относительно «трудной проблемы». Если Чалмерс с такой легкостью может помыслить возможность создания «функционального изоморфа» части мозга<sup>9</sup>, то почему не сделать еще шаг и не представить себе возможность замены одного «изоморфа» другим? А именно, «изоморфа» части мозга (зрительной коры) одного человека «изоморфом» той же части другого<sup>10</sup>.

И если это мыслимо, то «трудная проблема» теряла бы свою остроту. Действительно, если у нас есть данные «от первого лица» и данные «от третьего лица», а между ними лежит пропасть («explanatory gap»), то почему бы не предположить возможность получения данных «от второго лица», с помощью которых мы могли бы навести мосты между первыми двумя. Если использовать для иллюстрации все те же грамматические категории, получится следующее: на утверждение «**Я** воспринимаю то-то и то-то» в ходе исследования должно быть получено подтверждение «Да, **ты** действительно воспринимаешь то-то и то-то», и лишь после этого мы имеем право сказать «**Они** воспринимают то-то и то-то».

Иначе говоря, речь идет о теоретической *возможности*, мыслимости, интерсубъективной верификации qualia – один испытуемый воспринимает то же субъективное переживание, что и другой. Когда Чалмерс касается данного вопроса, то спешит сказать, что это вряд ли осуществимо<sup>11</sup> и переходит к размышлениям, которые кажутся ему более очевидными. Однако ничто в его построениях не говорит о невозможности такой верификации. Скорее, наоборот, вся цепочка допущений, используемых для доказательства принципа организационной инвариантности может быть использована в том числе и для обоснования такой возможности<sup>12</sup>.

Допустим, мы можем точно локализовать *quale* и создать ее функциональный изоморф. У нас есть технология будущего, дающая возможность анализировать всю нейронную активность мозга в режиме реального време-

<sup>9</sup> Сегодня трудно себе представить полный функциональный изоморф одноклеточного организма.

<sup>10</sup> Конечно, из мыслимости функционального изоморфа напрямую не следует мыслимость замены одного изоморфа другим. Можно представить себе это следующим образом: Чалмерс допускает возможность создания функционального изоморфа; также он допускает и его подключение к мозгу (возможность интерфейса между искусственными и натуральными структурами). Тогда нет ничего сверхъестественного и в мысленном эксперименте с подменой изоморфов.

Так, эксперимент «Dancing Qualia» можно было бы «достроить», просто дополнив его еще одним испытуемым, к которому мы подключим функциональный изоморф зрительной коры другого испытуемого (после подтверждения последним, что он воспринимает яблоко одинаковым образом как в обычном случае, так и с подключенной искусственной моделью его зрительной коры).

<sup>11</sup> См., например, *Chalmers D.J. The conscious mind: in search of a fundamental theory. P. 247.*

<sup>12</sup> Сам принцип организационной инвариантности можно проинтерпретировать следующим образом. Если мы не принимаем дуалистические гипотезы соответствия ментальных и физических состояний – например, потому, что это «требует расточительного нагромождения недоверенных сущностей» (*Васильев В.В. Трудная проблема сознания. С. 69*) – то остается предположить, что ментальные состояния порождаются мозгом и всецело зависят от него. Мозг – вещь, состоящая из некоторого, хотя и очень большого, но ограниченного числа вещных же элементов, характеризующихся определенными свойствами и отношениями. Если это так, то, воспроизведя эти вещи, их свойства и отношения, мы воспроизведем и соответствующие ментальные состояния – конечно, при условии полной идентичности стимулов, подаваемых на вход этих двух систем.

ни<sup>13</sup>. Это оборудование позволяет делать пространственно-временные записи обработки информации в головном мозге, карты нейронной активности, сопоставлять такие записи и регистрировать различия между ними. Иными словами, с помощью него мы получаем полную карту прохождения нервных импульсов, включающую как информацию о пространственном положении нейронов, их связей и состояний, так и о том, в какой последовательности воспринятый стимул обрабатывается<sup>14</sup>. Теперь представим, что у нас есть два испытуемых. Оба лежат в камерах сенсорной депривации (чтобы легче было проследить нейронную активность при обработке только одного стимула) в специальных шлемах со встроенными экранами, на которые можно выводить различные зрительные стимулы.

Через некоторое время мы начинаем предъявлять им стимул – например, светящуюся красную точку. Одновременно отслеживаем и записываем нейронную активность с помощью нашей системы. Стимул предъявляется многократно – количество предъявлений должно быть достаточным, чтобы после сопоставления полученных карт нейронной активности мы могли бы исключить всю ту «случайную», «шумовую» активность, которая непосредственно не связана с обработкой данного стимула.

Таким образом, и в том, и в другом случае мы получаем самую полную и «чистую» модель *qualia*, причем как в ее «аппаратном», так и в «программном» аспекте – «функциональный изоморф». Теперь осталось помыслить подмену одной модели другой. По аналогии с экспериментом «Dancing Qualia» у Чалмерса мы сначала предъявляем одному из испытуемых тот же стимул, но пустив обработку этого стимула по построенной нами искусственной модели («функциональному изоморфу» его собственной *qualia*) и таким образом убедившись, что он воспринимает стимул абсолютно также. Затем вместо этой модели подключаем модель, полученную на другом испытуемом. Безусловно, представить себе это непросто, как, впрочем, непросто представить и эксперимент с «танцующими *qualia*». Но если учесть, что описанный выше эксперимент практически во всем аналогичен эксперименту Чалмерса, сам он вряд ли сказал бы, что все это абсолютно немислимо<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Такие технологии сейчас довольно успешно разрабатываются См., напр., Barth A.L. Visualizing circuits and systems using transgenic reporters of neural activity // *Curr Opin Neurobiol.* 2007. Т. 17. № 5.

<sup>14</sup> Ближайший аналог – Blue Brain Project: <http://bluebrain.epfl.ch>.

<sup>15</sup> Помыслить это было бы проще, если бы мы представили, что изначально имеем дело с двумя реплицированными мозгами или теми отделами мозга, которыми ограничивается обработка стимула (у Чалмерса это репликант зрительной коры). Ведь заменить одну цепочку на другую, например, в полупроводниковой схеме намного проще, чем в живом мозге.

Из вероятных возражений против такого обмена *qualia* можно упомянуть три. Деннет говорит, что даже если бы интерфейс между двумя людьми для передачи субъективного опыта был возможен, мы просто не смогли бы понять, каким образом им пользоваться: «Допустим, имеется некий прибор, изобретенный нейрофизиологами, который подсоединяется к вашей голове и передает ваши визуальные ощущения в мой мозг <...>. Закрыв глаза, я могу точно описать все, что вы видите. При этом однако я буду удивляться, что вижу небо желтым, траву красной и т. п. Разве это не будет экспериментальным доказательством того, что наши *qualia* различны? Однако допустим теперь, что оператор повернул соединительный кабель, подключив его к разьему «вверх ногами». Теперь я буду говорить, что небо голубое, а трава зеленая и т. п. Какое положение разьема будет «правильным?»» (Dennett D.C. Quining Qualia // *Readings in philosophy and cognitive science* Goldman A.I. Cambridge (Mass.), 1993. С. 387). Однако в нашем случае это возражение снимается, так как мы всегда можем калибровать наше устройство, предъявляя испытуемым простейшие фигуры и цвета, отслеживая нейронную активность и выявляя таким образом соответствия между двумя картами активности.

С этим, вероятно, согласился бы и В.Рамачандран. В статье с многообещающим названием «Три закона qualia» он утверждает, что «эпистемологические барьеры», якобы препятствующие обмену qualia, являются по большей части выдумкой философов<sup>16</sup>. Отрицая какое бы то ни было противоречие в предположении о возможности такого обмена, этот исследователь предлагает простое решение, которое теперь иногда называют «нейронный мостик Рамачандрана».

Проблема невозможности обмена qualia – это для него всего лишь языковая проблема, точнее, «проблема перевода»: нам приходится «переводить» собственные качественные состояния как бы на другой язык – а именно, с «языка нейронов» на наш обычный язык, которым мы пользуемся в повседневной жизни<sup>17</sup>. Если бы мы могли обойтись без такого «перевода» и позволить нейронам самим общаться друг с другом без посредства языка, то проблема была бы решена<sup>18</sup>. Некий «superscientist»,

---

Другое возражение, высказанное Васильевым и Шумейкером против эксперимента Чалмерса, можно отнести и к данному эксперименту (см.: *Васильев В.В.* Трудная проблема сознания. С. 166–167; *Shoemaker S.* Review: On David Chalmers's the Conscious Mind // *Philosophy and Phenomenological Research.* 1999. Т. 59. № 2): «Замещая нейронную цепь кремниевой, мы переписываем не только наличные ощущения, но и воспоминания о них. Таким образом, в подобной ситуации человек в принципе не может заметить какое-то отличие воспринимаемого им цвета от того, что воспринимался им раньше». В нашем случае испытуемый, которому мы произвели полную подмену, не сможет сказать, что воспринимает стимул иначе. Однако учитывая возможности нашего устройства, нам не обязательно производить именно полную подмену. Ведь мы можем точно локализовать и дифференцировать цепи обработки и хранения, например, попросив испытуемых несколько раз с закрытыми глазами представить себе воспринятый стимул – вспомнить его. Таким образом, достаточно будет воспроизвести только цепи обработки стимула, а воспоминания оставить нетронутыми.

Наконец, кто-то скажет, что мы никогда не сможем удостовериться, что воспроизвели qualia в полном виде – не сможем доказать, что при всех наших ухищрениях в опыте испытуемого не будет оставаться некая приватная часть, не поддающаяся никакому воспроизведению. Но на это можно ответить, что, с точки зрения исследования qualia, нас, в первую очередь, будут интересовать те их качества, которые будут значимо отличаться у разных испытуемых. Иначе говоря, если, к примеру, сообщения двух испытуемых, что они в результате замены видят вещи по-разному, мы можем подтвердить с использованием других методов («методов от 3-го лица»), и наоборот, если выявленные обычными методами различия в субъективном восприятии предметов подтверждаются при обмене qualia, то можно говорить о том, что мы таким образом исследуем именно qualia, а не нечто другое. В конце концов, этот вопрос может быть обращен к самим вопрошающим и сформулирован в стиле Деннета – а что вообще заставляет их предполагать наличие подобных абсолютно «неуловимых» qualia?

<sup>16</sup> «Не настолько уж и велик тот вертикальный водораздел между сознанием и телом, духом и материей» (*Ramachandran V.S., Hirstein W.* Three laws of qualia: what neurology tells us about the biological functions of consciousness // *Journal of Consciousness Studies.* 1997. Т. 4. № 5–6. Р. 432).

<sup>17</sup> *Ibid.* Р. 431–432.

<sup>18</sup> «Язык нервных импульсов <...> – это один язык; а обычный разговорный язык, такой как английский – это другой язык. Проблема X [некоего испытуемого, который беседует с нейрофизиологом, утверждающим, что он знает все о восприятии цвета] состоит в том, что он может рассказать о своих qualia, используя лишь «промежуточный», повседневный язык (когда говорит «Да, но ведь есть еще и субъективный опыт восприятия красного, который ты упускаешь»), и сам опыт восприятия теряется в переводе. Вы просто наблюдаете за некоей совокупностью нейронов, за их импульсами, за тем, что с ними происходит, когда X говорит «красный» [называя воспринимаемый им цвет]. Но при этом предполагается, что то, что X называет субъективным ощущением qualia на веки веков останется исключительно приватным. Мы же утверждаем, что оно будет оставаться приватным лишь пока он использует разговорный язык в качестве вспомогательного» (*Ibid.* Р. 432).

знающий все о восприятии цвета, но сам цвета не различающий (намек на Мэри), решает эту проблему следующим образом: он просто «берет» кабель, составленный из нейронов и ведущий из области V4 зрительной коры мозга испытуемого Х и «подключает» этот кабель к той же области в своем мозге. При этом, как утверждает Рамачандран, исследователь наконец увидит цвета и воскликнет: «О, боже мой, теперь я знаю, что вы имеете в виду, когда говорите об опыте восприятия цвета!». Ведь цепь обработки минует глаза исследователя, недостаток рецепторов в сетчатке которых и приводит к цветовой слепоте.

Сама возможность этого – а он говорит именно о возможности, даже не мыслимости – «разрушает аргументы философов относительно непреодолимости барьера»<sup>19</sup>.

Таким образом, мы должны усомниться в убедительности мысленного эксперимента с нейробиологом Мэри, если такой авторитет, как нейробиолог Рама, говорит нам о мыслимости обмена *qualia*. Иными словами, нам придется говорить и о мыслимости решения «трудной проблемы» сознания в том виде, в каком она сформулирована Чалмерсом.

### Решение не мыслимо

Вернемся однако к формулировке Чалмерса. С тех пор, как были опубликованы первые его статьи, эта формулировка часто менялась, но первичной все же будет, вероятно, следующая: «Как возможны *qualia*?», «Что делает их возможным?». Напомним однако, что это формулировка именно «трудной проблемы» сознания.

Между тем первоначально Чалмерс воспринимал эти вопросы как имеющие некоторое отношение к науке<sup>20</sup>. И вероятно, лишь убедившись в том, что в сфере науки они решены быть не могут, он перешел к философскому их рассмотрению (и как мы видим из нашего предыдущего рассмотрения, такой переход мог оказаться слишком поспешным). По-видимому, Чалмерс предполагал, что если бы проблема *qualia* была решена, то автоматически решалась бы и проблема сознания.

Но это отнюдь не очевидно<sup>21</sup>.

Здесь видится, как минимум, две проблемы. Во-первых, мы не можем быть уверены, что, решая проблему *qualia*, мы таким образом решаем проблему сознания, как бы мы ни понимали последнее. Во-вторых, и сама проблема *qualia* может оказаться сложнее, чем мы в состоянии были предположить. Ведь если мы согласимся с Рамачандраном в том, что обмен *qualia* возможен, то само понятие *qualia* становится весьма неполноценным в области науки и крайне бесполезным для философии. Ибо оно не будет соответствовать всем

<sup>19</sup> Здесь он ссылается, в первую очередь, на Серла и Крипке, но имеет в виду, вероятно, именно Чалмерса.

<sup>20</sup> *Chalmers D.J.* On the Search for the Neural Correlate of Consciousness // Toward a science of consciousness II: the second Tucson discussions and debates S.R.Hameroff, A.W.Kaszniak, A.Scott. Cambridge (Mass.), 1998; *Chalmers D.J.* First-Person Methods in the Science of Consciousness, 1999 (<http://consc.net/papers/firstperson.html>); *Chalmers D.J.* What is a Neural Correlate of Consciousness? // Neural correlates of consciousness : empirical and conceptual questions T.Metzinger. Cambridge (Mass.), 2000.

<sup>21</sup> См. также: *Васильев В.В.* Трудная проблема сознания. С. 158.

тем определениям, которые мы привыкли использовать, включая и «законы», о которых пишет сам Рамачандран. В первую очередь, это касается, конечно же, положения о «приватности» qualia<sup>22</sup>.

Вспомним наш мысленный эксперимент с обменом qualia. Возможно, он несколько более громоздок и менее нагляден, чем подобный эксперимент Рамачандрана; зато в нем реализована та модель знания, к которой Рамачандран стремится. Предлагая читателю почувствовать себя в роли «superscientist», он говорит: «Ваша теория позволяет проследить всю последовательность событий на нейронном уровне, начиная с рецепторов через весь мозг до тех пор, пока вы не увидите ту нейронную активность, в результате которой генерируется слово “красный”». В результате нашего эксперимента мы получили как раз такую модель нейронной активности, реализованную «в железе». Следуя Чалмерсу, мы назвали ее функциональным изоморфом quale.

Представим теперь себе ее в виде черного ящика, с одной стороны которого встроена столь же точная модель глаза испытуемого, а с другой стороны – экран. Когда мы предъявляем глазу красную точку, на экран выводится слово «красный»<sup>23</sup>. Мы можем даже при желании обучить нашу машину – подобным же образом – различать три основных цвета и оттенки цветов, заставляя ее выводить соответствующее название на экран.

Теперь предъявим такое устройство сначала Чалмерсу, а затем Рамачандрану, задав им «вопрос в лоб»: является ли то, что происходит в черном ящике во время обработки цветового стимула полноценной реализацией quale?

Можно предположить, что Чалмерсу придется ответить утвердительно – именно такой ответ следует из принятого им принципа организационной инвариантности. Вероятно, он даже может сказать, что эта quale, будучи очищена от всего лишнего, являет собой не просто «Я» воспринимающее, но еще и «Я», находящееся в состоянии предельной концентрации внимания на восприятии чего-то одного – светящейся красной точки.

А вот Рамачандран без колебаний ответит отрицательно. Но почему? Ведь и он, как можно предположить, не стал бы спорить с принципом организационной инвариантности. Он особо подчеркивает, что мы не должны сомневаться в полноте наших научных представлений о цветовосприятии в том случае, если можем проследить всю цепь обработки и когда знаем все те законы, которые позволят нам с точностью предсказать, какое именно название цвета произнесет испытуемый, когда мы ему предъявим соответствующий стимул<sup>24</sup>. А если так, то можно было бы предположить, что модель, реализующая все эти знания и законы, будет и реализацией qualia.

И тем не менее это не quale, т. к. не соответствует «трем законам qualia». Действительно, первый «закон» выполняется – qualia в нашем случае «не могут быть отменены» (irrevocable). Мы не можем усилием воли заставить себя увидеть, к примеру, желтый цвет вместо синего. Наша машина тоже не может

<sup>22</sup> Деннет выделяет 4 свойства qualia, традиционно упоминаемые философами: 1) они невыразимы (ineffable) – т. е. они не могут быть как-либо переданы другому индивиду таким образом, чтобы он почувствовал (увидел, услышал) то же самое, что чувствуем мы; 2) они представляют собой «присущие» свойства (intrinsic) – т. е. свойства безотносительные, они не изменяются в зависимости от взаимосвязи опыта с другими объектами; 3) они являются приватными (private) – любые сравнения qualia между двумя индивидами теоретически невозможны 4) наконец, они даны сознанию непосредственно (directly or immediately apprehensible in consciousness) – переживание qualia предполагает знание о нем, а знание о qualia равносильно его переживанию (Dennett D.C. Quining Qualia. P. 385).

<sup>23</sup> Допустим, что в эксперименте мы просили испытуемого каждый раз называть цвет стимула.

<sup>24</sup> Ramachandran V.S., Hirstein W. Three laws of qualia: what neurology tells us about the biological functions of consciousness // Journal of Consciousness Studies. 1997. Т. 4. № 5–6. P. 431.

этого сделать. Выполняется и третий «закон» – qualia должны пребывать в кратковременной памяти, и этим, по мнению Рамачандрана, они и отличаются от бессознательных реакций. Проблема кроется во втором «законе»: qualia не должны инициировать каждый раз одно и то же поведение. А именно это и происходит в нашей qualia-машине: после предъявления ей стимула она может сделать только одно – назвать цвет. Мы же, говорит автор, способны породить бесчисленное множество поведенческих реакций, имея «на входе» некий ограниченный набор qualia.

Тут возникает бесконечное множество вопросов самого разного рода. И первый вопрос будет таким. Итак, мы не должны сомневаться во всей полноте нашего знания – в «дискурсивной» его части – если можем с точностью предсказать, какой цвет будет назван испытуемым при предъявлении ему стимула. И как уже говорилось, qualia-машина являет собой именно такой случай полной предсказуемости. Но с другой стороны, по определению (а мы можем видеть, что Рамачандран использует свои «три закона» как определение<sup>25</sup>), qualia должны инициировать потенциально бесконечное множество поведенческих реакций. Это, в свою очередь, означает, что живой человек, в отличие от нашей машины, может, в зависимости от своей прихоти, отвечать и реагировать как угодно. Он может, например, нарочно отвечать неправильно, называя «зеленый» вместо «красного», «желтый» вместо «синего» и т. п. В таком случае, предсказывать его реакции будет затруднительно, а значит, наша модель quale неверна.

Мы, конечно, можем ответить Рамачандрану, что формально эту трудность в qualia-машине можно обойти. Например, на «выходе» можно было бы поставить генератор случайных чисел, который при предъявлении стимула будет вместо названия цвета выдавать каждый раз некий новый набор символов. В этом случае машина получит способность генерировать бесконечное количество реакций, и все три «закона» будут соблюдены. Но и такое решение ему вряд ли понравится. Тогда придется изобретать новые «законы» – например, добавим «закон» осмысленности реакций<sup>26</sup>.

И эти, казалось бы, довольно банальные выводы, приводят нас к следующему: получается, что мы никогда не можем быть уверены в полноте наших знаний о qualia, какими бы эти знания ни были. Свою исследовательскую страсть нейробиолог Мэри не сможет в полной мере удовлетворить ни в том случае, когда узнает все о цветовосприятии, ни в том случае, когда выйдет из черно-белой комнаты, ни даже в том, совсем уже фантастическом, случае, когда сможет увидеть мир глазами Другого.

В своей попытке предельно конкретизировать понятие qualia, Рамачандран предельно его расширяет.

И в случае такого предельно широкого определения любая quale потенциально вбирает в себя всю полноту сознательной деятельности человека. Воспринимая quale в таком виде, о научном знании (по крайней мере, в ближайшей перспективе) мы можем просто забыть, навесив на нее ярлык, например, «сверхсложной вероятностной системы». Если же наоборот мы

<sup>25</sup> И видимо, одно из этих определений, выраженное вторым «законом», само по себе некорректно.

<sup>26</sup> И у Рамачандрана, по-видимому, есть «заготовки» на этот случай. Во всяком случае, у него прослеживается тенденция сводить сознание в целом к некоторой совокупности переживаний (тех же qualia), **присущих любой сознательной деятельности – таких как «чувство единства», «чувство свободной воли», «чувство уверенности в своей правоте»** и т. п. (Ramachandran V.S., Hirstein W. Three laws of qualia: what neurology tells us about the biological functions of consciousness. P. 451–452).

ее предельно ограничим – исключительно рамками конкретных механизмов восприятия – то окажется, что она не способна дать нам никаких качественно новых знаний относительно сознания, порождающего потенциально бесконечное число реакций. Точнее, она даст нам информации не больше, чем традиционные эксперименты, в которых мы получаем данные «от 3-го лица».

Тогда мы вынуждены отказаться от убеждения, что проблема *qualia* хоть сколько-нибудь релевантна проблеме сознания.

### Выводы

Итак, мы начали с того, что подвергли сомнению предположение о «трудности» т. н. «трудной проблемы» сознания – в том виде, в каком она сформулирована Чалмерсом. Мы можем помыслить ее именно как техническую трудность – а именно, как проблему возможности обмена *qualia*. Если такой обмен может быть помыслен, значит, можно помыслить и возможность лабораторного исследования *qualia*. А именно на невозможности последнего настаивает Чалмерс, формулируя «трудную проблему».

Но затем мы пошли дальше и попробовали представить, что можем получить в результате подобного обмена. Если раньше феномен *qualia* был для нас чем-то само собой разумеющимся, но при этом весьма неуловимым и ускользающим от непосредственного наблюдения, то теперь наоборот, мы мыслим себе нечто предельно конкретное и наблюдаемое нами непосредственно, но вместе с тем еще более неуловимое, чем казалось нам раньше. Ведь если «приватность» является основным атрибутом *qualia*, то мы не сможем назвать таковыми все те субъективные ощущения, которыми можем обмениваться. В этом случае нам придется либо смириться с тем, что *qualia* действительно *по определению* не поддаются никакому анализу и изучению, либо в корне пересмотреть наши представления о *qualia* (вплоть до полного отказа от каких бы то ни было представлений).

И если выберем первое, то можем оставить, наконец, наши попытки устоять сразу на двух льдинах (как это часто имеет место), уйдя из области науки и предавшись (религиозно-)философским медитациям. А если второе, то и тут нас могут поджидать непреодолимые трудности. Ведь если мы продолжим нашу эквилибристику и скажем, например, что *qualia* – это все то, что в обычном случае (без применения специальных средств) остается приватным, и при этом будем явным или неявным образом предполагать, что субстратом для возникновения *qualia* служит исключительно нейронная активность мозга, то нам придется себе представить объект рассмотрения – некую «образцовую» или наиболее типичную *qualia*, которую часто приводят в качестве примера философы, вроде «redness of red» – настолько конкретным, насколько это вообще возможно. Таким образом, мы приходим к примеру с *qualia*-машиной – это «черный ящик», в котором реализована полная пространственно-временная модель обработки какого-то определенного сигнала мозгом. Но даже при первом приближении (которое и предпринято в данной статье) можно увидеть, что не каждый мыслитель, будь он философ или ученый, сможет с готовностью согласиться, что в такой модели будет действительно реализована *quale*. И в еще меньшей степени мы будем уверены в том, что эта модель обладает хотя бы зачатками сознания.

В целом можно сделать вывод, что понятие qualia не вполне удачно в силу его крайней неопределенности и мало подходит для рассуждений о сознании. Таким образом, на вопрос, мыслимо ли решение «трудной проблемы» сознания, предварительно можно ответить следующим образом. Если мы ограничим наше представление о сознании лишь субъективным опытом, qualia, то да, мыслимо. Если же под таковым мы подразумеваем нечто неизмеримо большее, то нет.

## МЕЖДУ «ЗНАНИЕМ КАК» И «ЗНАНИЕМ ЧТО»: БРЭНДОМ О СЕМАНТИЧЕСКОМ ПРАГМАТИЗМЕ

Robert Brandom. *Perspectives on Pragmatism: Classical, Recent, and Contemporary*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 2011. 222 p.

Новая книга одного из самых цитируемых и обсуждаемых в Европе американских философов, профессора Питтсбургского университета Роберта Брэндома посвящена проблемам семантики, феноменологии восприятия и лингвистики. Развивая идеи Витгенштейна, Куайна и Рорти (которого Брэндом называет своим «интеллектуальным наставником», *Doktorvater*), автор выдвигает оригинальный проект «прагматизации» аналитической философии – синтеза лингвистического анализа и прагматизма. Значительное внимание в книге, основу которой составили публикации, доклады и выступления Брэндома с 2000-го по 2011 г., **уделяется классикам прагматизма** – Пирсу, Джеймсу и Дьюи, а также их европейским «предшественникам» – Гегелю, Дарвину и особенно Канту (развернутое введение к сборнику озаглавлено «От немецкого идеализма к американскому прагматизму – и в обратном направлении»).

Для Брэндома Кант – «прагматист *avant la lettre*» (с. 4). Трансцендентальная аналитика, говорит он, нанесла сокрушающий, но все же не смертельный удар по картезианскому дуализму и рационалистической метафизике. Человеческий разум, доказывал Кант, не «открывает» законы природы, а «производит» их, *вкладывает* в природу; наш космос несет на себе отпечаток нашей разумности, т. е. «концептуальной активности». Этим опровергалась старая позитивистская догма, согласно которой исследование природного мира начинается с наблюдений, из которых затем *выводятся* научные истины и теории. На самом деле, говорит Брэндом, *что* человек видит (содержание его представлений) зависит от того, *как* он смотрит на мир (нормативной практики, модуса *operandi*). За каждым «знанием что» стоит определенное «знание как» (с. 47–48).

В дальнейшем, у Гегеля и его европейских последователей, прагматический идеализм Канта претерпел *натурализацию*: концептуальные нормы, априорные принципы и регулятивы познания стали интерпретироваться как социально-практические установления, институции. Классики американского прагматизма продолжили и завершили эту натурализацию Канта, выдвинув новую, научно-эмпирическую концепцию «нормотворчества» и когнитивного «освоения» человека в мире. Ключевая идея Джеймса и Дьюи заключалась в том, что процессы эволюции (рода) и познавательной деятельности (субъекта) структурно идентичны: в обоих случаях речь идет о *приспособлении* (адаптации организмов к среде), селективном отборе одних элементов и «выбраковке» других. Пирс пошел еще дальше и распространил

эту дарвиновскую эволюционно-натуралистическую модель объяснения на всю *неорганическую* природу. «Те самые регулярности, которые принимались учеными старшего поколения, привычными считать парадигмой науки скорее физику Ньютона, нежели биологию Дарвина, за вечные, неизменные, универсальные и неустрашимые законы природы, рассматриваются Пирсом как своего рода “габитусы” Вселенной, которые... представляют собой результат селективно-адаптационного динамического процесса развития природного мира» (с. 6).

Такому, как выражается Брэндом, «онтологическому фаллибилизму» (представлению прагматистов об изначальной случайности/эмерджентности и изменчивости законов-«привычек» природы) соответствует фаллибилизм эпистемологический (представление о принципиальной гипотетичности и погрешимости любого научного, и тем более ненаучного, знания). Отличие радикального *эмпиризма* Джеймса–Шиллера–Дьюи от старых материалистических и сенсуалистских доктрин заключается в том, что «опыт» у них не статичен, а динамичен; это поток, а не состояние. Смысл, вкладываемый ими в это понятие, близок скорее к гегелевскому *Erfahrung*, чем к картезианскому *Erlebnis* (с. 39). **«Действительным результатом нашего опыта, говорят прагматисты, является не обладание *знанием*, какими-то его фрагментами или частями (items), а практическое *понимание*, усвоение и развитие жизненных навыков, требуемых для адаптации и взаимодействия со средой. Это скорее знание *как*, а не знание *что*»** (с. 7).

По мнению Брэндома, адекватной историко-философской оценке воззрений классиков прагматизма мешает «вульгарное» понимание их философии как идеологии грубого практицизма и волонтаризма, для которых не существует другого критерия истины, кроме субъективного удовольствия или пользы. Эта интерпретация, убежден автор книги, не только поверхностна и предвзята, но в корне ошибочна. Джеймс прямо настаивал на несводимости *истины* к практической пользе и удовольствию, объективно *желательного* – к субъективно желаемому или ценимому (противоположное утверждение, приписываемое прагматизму тенденциозными критиками из «рационалистического» лагеря, рассматривалось им как одно из восьми «заблуждений о прагматистах»). «Шиллер говорит: истинно то, что “работает”, – и его обвиняют в низведении истины до самых низких материальных выгод, – цитирует Джеймс Брэндом. – Дьюи говорит: истинно то, что доставляет “удовлетворение”, – и о нем отзываются так, будто он заменяет истинное приятным» (с. 18). Критики упускают из виду, что *полезность* идеи, как недвусмысленно дает понять Джеймс, является результатом ее «соответствия реальности». Соответствие для прагматистов, конечно, не означает слепого копирования объектов; это активное состояние, предполагающее воздействие на среду. Однако мы не бываем абсолютно свободны в выборе тех или иных решений: сама реальность диктует нам правила поведения, вводит «в курс дела», заставляя считаться с собой. «Наш практический опыт *включает в себя* объекты реальности, положения дел и события – все, что случается в мире» (с. 17). Суждения, не претендующие на объективность (понимаемую как операциональное соответствие фактам), не могут быть «обоснованными» (warranted) и инструментально надежными, утверждал Дьюи. Мы не вправе, поэтому, ставить знак равенства между истинностью (*обоснованностью*) и полезностью в смысле простого удовлетворения чьих-то потребностей или желаний. По мнению Дьюи, обоснованным является только то убеждение, которое открывает путь к разрешению проблематич-

ной ситуации, но решение проблемы не равнозначно достижению удовлетворения, ведь наши желания и потребности, равно как и представления о собственной пользе, могут быть ложными или неадекватными. Решение должно отвечать условиям, заданным ситуацией, «проблематичность» которой носит объективный характер. «Наше первоначальное состояние сомнения или неудовлетворенности проясняется в ходе опытного исследования; установление истинного положения дел и определение, в чем состоит наша действительная потребность, – две стороны одного процесса» (с. 20). Даже рационально оправданные, т. е. *теоретически* правильные решения, отмечает Брэндом, могут оказаться ситуативно ошибочными, т. е. *практически* ложными, а следовательно, и бесполезными. «Верная мысль о том, что искать легче при свете, чем в темноте, и правильность решения зажечь спичку, чтобы осветить помещение, скорее всего, не помогут вам найти выход из дома, если комнаты, в которых вы заблудились, наполнены горючими газами, а вам об этом ничего не известно» (с. 76).

Значительное внимание в книге Брэндома уделяется т. н. «лингвистической парадигме» англо-американской философии – различным концепциям и подходам к исследованию языка (в том числе двум основным, согласно классификации автора, разновидностям прагматизма – «лингвистическому» и «семантическому»). Господствующее умонастроение в среде философов языка, по мнению Брэндома, выразил британец Майкл Даммит, в самой категорической форме отвергнувший – как якобы «несуразную» – традиционную для нелингвистической философии идею о том, что всякое языковое высказывание (*assertion*) представляет собой артикуляцию (*expression*) внутреннего акта суждения. «...Скорее наоборот, суждение является интериоризацией внешнего акта высказывания» (с. 67).

Лингвистический поворот коснулся и прагматистов, однако в рамках этого направления философии, характерного для второй половины XX в., они шли своим совершенно особым путем. Если аналитические философы ограничивались исследованием формализованных, искусственных языков точных наук, то прагматисты-витгенштейнианцы сделали объектом изучения естественные языки, рассматриваемые *антропологически*, с точки зрения культурной и социобиологической эволюции. Их интерес сфокусировался не на *значении*, а на *употреблении*, на прагматике (дискурсивных практиках), а не семантике (референции). Что первично, а что производно? – заостряет вопрос Брэндом. Семантика (теория значения) определяет прагматику (теорию употребления) или наоборот – прагматика определяет семантику? Аналитическая традиция начинает с семантики, с вычленения базовых семантических элементов (интерпретантов) и анализа их отношений, *употребление* же языковых выражений отходит на второй план. Лингвистический прагматизм движется в противоположном направлении: от употребления – к значению выражений, от прояснения «*как*» – к пониманию «*что*»<sup>1</sup>. С этой версией прагматизма Брэндом связывает будущее англоязычной аналитической философии (с. 55).

Исследование языка (анализ значения через употребление), согласно рекомендациям Брэндома, должно начинаться с рассмотрения «нормативных социально-лингвистических практик», с поиска ответа на вопрос, какие различные виды содержания (семантического) эти нормативные практики придают состояниям, действиям и выражениям, схватываемым в них.

<sup>1</sup> Различение «знания как» и «знания что» Брэндом заимствует у Гилберта Райла (см.: *Рай Г. Понятие сознания*. М., 2000. С. 36–41).

Фундаментальным речевым актом, без которого невозможно развертывание специфически *дискурсивной* практики, оказывается у Брэндома предложение-утверждение (assertion). *Семантически* утверждение является пропозицией. *Синтаксически* элементы языка, с помощью которых мы выражаем пропозициональное содержание, являются декларативами. Сочетания и пересечения прагматических, семантических и синтаксических элементов образуют «ткань» дискурсивности (с. 30). Непосредственно зависимость значения от употребления раскрывается автором книги на богатом эмпирическом (точнее, лингвистическом) материале, а выводы иллюстрируются с помощью диаграмм, которые он называет meaning-use diagrams (с. 164–189).

С дихотомией значения–употребления связан целый клубок философских проблем, одной из которых является проблема интенциональности и репрезентации. Брэндом определяет интенциональность как «прагматически опосредованное семантическое отношение» (с. 210). С одной стороны, мы имеем практические способности, навыки и привычки, *имплицитное «как»*; с другой стороны – репрезентации и концептуализации, *эксплицитное «что»*. Необходимо, следовательно, различать два уровня, или типа, интенциональности: уровень *практического* и уровень *дискурсивного*. Практическая интенциональность соответствует адаптивному поведению разумных существ, в том числе не владеющих языком, их непосредственному взаимодействию с природной средой, их животным инстинктам, реакциям и побуждениям. Дискурсивная интенциональность состоит в формулировании и рациональном обосновании правил и принципов, в использовании языковых средств (понятий) для выражения мыслей, обмена доводами и аргументами. Фундаментально-прагматистский подход заключается в рассмотрении дискурсивной интенциональности как разновидности недискурсивной практической интенциональности (с. 9–10).

Разъясняя это, Брэндом приводит пример из классического исследования Элизабет Энском «Интенция» (1957). Представим себе, говорит он, человека в магазине, совершающего покупки по списку. Другой наблюдает за ним со стороны и записывает предметы, отобранные покупателем. При выходе из магазина у обоих окажутся списки, полностью идентичные, однако имеющие разные функции. Цель покупателя – произвести определенные действия, направленные на «изменение мира», сделать так, чтобы *реалии* соответствовали некоторому *представлению* (списку); цель наблюдателя – описать реальность как она есть, не внося никаких дополнений и изменений, т. е. *привести слова в согласие с миром*. Если покупатель допускает ошибку, он ее исправляет, видоизменяя «плохой», не отвечающий списку мир. Если ошибается наблюдатель, он вносит поправки в список. Джон Сёрль использует этот пример в качестве иллюстрации базового разграничения иллокутивных актов «по направлению приспособления между словами и миром»: *репрезентативов*, целью которых является установление соответствия слов миру, и *перформативов*, имеющих целью соответствие мира словам. Брэндом же говорит о необходимости снятия этого различия – дихотомии *практического* (когда реалии отвечают интенциям, «приводятся в соответствие» с намерениями и представлениями) и *теоретического* (когда представления отвечают реальности), дуализма интенций и репрезентаций, намерения и содержания, прагматики и семантики. Познавательный опыт, как мыслят его прагматисты, цикличен: первоначальное наблюдение (изучение ситуации) сменяется действием, целью которого является исправление ситуации или устранение какого-либо препятствия, затем следует новое наблюдение (рассмотрение

полученного результата) – и новое, обусловленное изменением ситуации, действие. Таким образом, резюмирует Брэндом, «все наши идеи и верования (beliefs) имеют практические последствия, а наши интенции – теоретические ограничения» (с. 46–47).

В философии Брэндома заметно влияние Ричарда Рорти, и автор не считает нужным это скрывать. Рорти принято обвинять в лжеинтерпретации прагматизма, в упрощении философских проблем и злоупотреблении риторизмом; одни называют его релятивистом, другие постмодернистом (в ругательном смысле), третьи – лингвистическим идеалистом. Брэндом считает эти упреки несправедливыми. Прежде всего, Рорти не был идеалистом – ни лингвистическим, ни дискурсивным, ни каким-то еще. Рортианский антирепрезентационизм, по мнению Брэндома, сводится к тривиальному различию экстра- и интра-лингвистических элементов опыта – *каузальных* и *нормативных* детерминант. «Основанием верования, – говорит Рорти, – может служить лишь другое верование»<sup>2</sup>. Этим он хочет сказать, что всякое знание (обоснованное) является выводным, а инференциальные отношения возможны внутри и *только внутри* языка, между отдельными элементами диспозитивного словаря, точнее, его приложениями (applications of a vocabulary). Внелингвистическая реальность накладывает на пользователей языка исключительно каузальные, а не нормативные ограничения. Семантический репрезентационизм стирает это принципиальное для прагматиста Рорти различие между каузальными и нормативными отношениями, смешивая «внешнее» (каузацию) с «внутренним» (обоснованием). Однако, поскольку Рорти не отрицал внеязыковой каузальности *как таковой*, его нельзя считать дискурсивным идеалистом (с. 122–124).

В общем и целом, констатирует Брэндом, Рорти-постаналитик склоняется к инструментальному прагматизму. Он говорит о словарях как *орудиях*, которые подходят для решения одних и не подходят для решения других задач. Ценность словаря определяется тем, насколько он соответствует цели или задаче, которую мы решаем. Забивать гвозди удобнее молотком, а не каким-то другим инструментом, но это не значит, что молоток *просто как инструмент* лучше или нужнее гаечного ключа, отвертки или стамески. Точно так же словарь, которым мы пользуемся, не может быть лучше или ценнее других словарей просто как инструмент, *как словарь* (с. 135). Однако инструментально-прагматистский подход к исследованию языка как средства коммуникации и трансляции мыслей имеет свои слабые стороны, отмечает Брэндом. Трудность заключается в том, что в *нелингвистической* практике применению инструмента предшествует постановка задачи, определение цели, для которой инструмент производится или осваивается, которая *обуславливает необходимость* его применения. Но с практикой лингвистической дело обстоит совершенно иначе. Задачи и цели, которым вроде бы «служит» словарь, никогда не даны нам заранее, принятие их не предваряет использования языка. Вне дискурсивной практики наши экзистенциальные цели-задачи не могут быть даже помыслены (с. 77–80). Рорти отдает себе в этом отчет, когда говорит, что новые словари открывают и новые цели. «Всякий новоизобретенный словарь, – пишет он, – делает нечто такое, что не могло появиться до тех пор, пока не развился определенный набор описаний, производству которых он служит»<sup>3</sup>. С *натуралистической* точки зрения, резюмирует Брэндом, словари

<sup>2</sup> Цит. по: *Brandom R. Perspectives on Pragmatism: Classical, Recent, and Contemporary*. Cambridge, 2011. P. 122.

<sup>3</sup> *Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, 1989. P. 13.

являются инструментами репрезентации и приспособления человеческих организмов к природной/социальной среде, а с точки зрения *историцистской* они являются «механизмами» производства и вербализации новых целей. Лингвистический прагматизм учитывает оба аспекта, «охватывает» натуралистическую и историцистскую перспективы (с. 136–141).

Определяющей чертой дискурсивности, пишет далее Брэндом, является производство и потребление пропозиционального содержания, которое, как он полагает, должно рассматриваться и описываться в терминах инференциальной артикуляции (пропозиции могут служить посылками или заключениями в выводах). *Понимание* репрезентаций, *схватывание* концептуального содержания является разновидностью практического «знания как», knowing how. Инференциализм Брэндона<sup>4</sup> представляет собой метод такого познания-схватывания, в чем заключается его преимущество перед семантическим реализмом или репрезентационизмом. *Значение* и *понимание* – взаимосвязанные понятия. Бессмысленно рассуждать о значениях, отвлекаясь от вопроса о том, каким именно образом «даются» нам эти значения, как они схватываются и постигаются нами. Семантика неотделима от прагматики (с. 200–202).

С репрезентационизмом и «мифом о данности» связан *семантический атомизм* – идея о том, что существует некоторое (пусть ограниченное) количество «эпизодов, состояний и выражений», значение которых может быть схвачено напрямую, безотносительно к другим состояниям/эпизодам и вне установленного контекста. Брэндом решительно отвергает такой семантический атомизм. «Понимание холистично – следовательно, холистично значение» (с. 204).

В отличие от Рорти, Брэндом – систематический философ (вернее, претендующий на систематичность). Он приложил немало усилий для разработки новой прагматистской теории истины и объективности. Скрупулезнейше проанализировав различные направления и концепции прагматизма, Брэндом составил детальную их классификацию. Из рецензируемой книги читатель, например, сможет узнать, чем классический прагматизм, по мнению автора, отличается от «лингвистического» (с. 24) или «инструментально-нормативного» (с. 71), а прагматизм «рационалистический» (с. 83) – от «историцистского» (с. 140) или «редуктивно-фундаментально-семантического» (с. 67). Насколько точны и полезны подобного рода классификации – вопрос дискуссионный. Как бы то ни было, Брэндому удалось, разложив прагматизм «по полочкам», показать, что современным философам-аналитикам, социальным психологам и лингвистам есть чему поучиться у прагматистов – и «ранних», и «поздних». Так что предпринятое им «переописание» прагматизма по крайней мере в этом смысле можно считать успешным.

<sup>4</sup> См.: *Brandom R. Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism. Cambridge, 2000.*

**В.М.Межуев**

**Кому и зачем нужна сегодня философия?**

По мнению автора доклада, философия нужна тогда, когда у части общества возникает потребность в личной свободе. Философия служит не власти, а обществу, состоящему из свободных людей, каждый из которых обладает собственным мнением и потому вынужден договариваться с другими. В условиях деспотической и тиранической власти, философия в ее собственном качестве была и остается языком не власти, а оппозиции, проясняющим и доводящим до сознания всех смысл и значение человеческой свободы.

**Ключевые слова:** философия, публичное пространство, десакрализация власти, демифологизация сознания, свобода, гражданское общество.

**М.М.Федорова**

**Философия и политика**

Статья посвящена исследованию сложных взаимоотношений между философией как особым типом знания и политикой как особым типом деятельности. В ней разбирается проблема сверхдетерминации политики философией, претендующей на знание конечных истин и разрешение проблемы общего блага. Автор полагает, что один из возможных путей снятия сверхдетерминации может указать хайдеггеровская новая онтология, в рамках которой по-новому рассматривается проблема соотношения теоретического и практического знания.

**Ключевые слова:** политическое знание, сверхдетерминация политики, различие, практическая философия, публичность.

**А.А.Кара-Мурза**

**Как идеи превращаются в идеологии: российский контекст**

Процесс превращения «идеи» в «идеологию» всегда включает в себя такие изменения как примитивизация, политизация, массовизация, нормативизация, монологизация; это процесс, в значительной мере спонтанный, неизбежный, прежде всего для эпохи массового общества. Особенное беспокойство вызывает ситуация в тех обществах (Россия принадлежит к их числу), где массовое общество получает полное доминирование над обществом гражданским, и где появляются не просто «идеологии», а тоталитарные репрессивные идеологии. Главным в таком случае становится вопрос: «Как не допустить тотализации идеологии?» Автор доклада выделяет три формы тоталитарной идеократии, обращая внимание на то, что все они используют сходный идеологический механизм – манипулирование понятием «историческая вина».

**Ключевые слова:** гражданское общество, публичное пространство, идея, идеология, В.Соловьев, Н.Бердяев, Ф.Степун.

**Е.Н.Блинов**

**Смутный субъект желания: московский курс Мигеля де Бестеги (аналитический обзор)**

Мигель де Бестеги исследует проблему желания во французской философии тридцатых-шестидесятых годов двадцатого века. Интерпретация Кожевом раннего Гегеля была импульсом, вдохновившим французских

мыслителей от Сартра до Левинаса на детальное исследование проблематики желания. Особое значение имеет концепция Лакана, так как именно в лакановской версии психоанализа идея желания как «нехватки» приобретает характер базового метафизического принципа. «Преодоление метафизики» предполагает новую трактовку желания, которая утверждается под влиянием пост-структуралистских и нео-ницшеанских концепций Делёза и Фуко.

**Ключевые слова:** желание, Кожев, диалектика Раба и Господина, Лакан, принцип нехватки, имманентность, Делёз.

### **А.А.Гусейнов**

#### **Что я должен не делать?**

Статья посвящена возможности обоснования морального абсолютизма в рамках негативной этики, для которой основополагающим вопросом становится: «Что я должен не делать?» Негативный поступок – ключевое понятие негативной этики – поступок, который не совершается исключительно в силу морального запрета; он воплощает в себе характерные особенности морали, благодаря которым она становится предметным полем практической философии. Негативные поступки соответствуют критерию моральной абсолютности, они общезначимы, элементарны, совершаются исключительно в силу духовных принципов человека.

**Ключевые слова:** этика, негативная этика, негативный поступок, нравственная ответственность, моральная санкция, моральная абсолютность.

### **Лоренцо Винчигуэрра**

#### **Самоопределение «я»**

Почему человек становится философом? Конкретнее: почему стал философом Барух Спиноза, отвергнув иные возможности, предоставленные ему судьбой? Ответ на этот вопрос автор статьи, известный спинозовед, ищет в самих сочинениях мыслителя, сопоставляя начальные страницы «Трактата об усовершенствовании разума» и некоторые пассажи из «Этики». Это исследование подводит его к заключению, позволяющему найти нечто общее у таких, на первый взгляд, разных философов, как Спиноза и Кьеркегор.

**Ключевые слова:** Спиноза, Кьеркегор, этика, Трактат об усовершенствовании разума

### **Е.В.Абрамова**

#### **Публичная сфера, городское пространство и новые медиа**

Город и Интернет рассматриваются автором как места для производства публичного высказывания: многие активистские группы, созданные на основе самоорганизации, используют городское пространство и новые медиа (Интернет-сайты, социальные сети и блоги) для реализации своих политических проектов. Задача статьи - обозначить теоретические рамки развития концепции публичной сферы, в которых формируются текущие активистские практики, и показать новые возможности для политических групп, открывающиеся благодаря критическому подходу к проблеме производства публичной сферы.

**Ключевые слова:** публичная сфера, множественные публичные сферы, контр-публичная сфера, активистские практики, новые медиа, городское пространство.

**Ф.Н. Блюхер, С.Л. Гурко**

### **Идеологические формы политической борьбы**

В статье анализируется вопрос о том, почему идеология становится вновь актуальной. Авторы рассматривают соответствие трех типов отношений субъекта (к инаковости природы, к подобию другого и, наконец, к самому себе) и порождаемых ими трех типов вопросов – научных, этических и эстетических. Вопросы каждого типа тяготеют к тому, чтобы основываться на различных вариантах теории истины, – корреспондентной, когерентной и прагматической. По мнению авторов статьи, в том случае, когда гегельянская модель борьбы с максимально возможной ставкой заменяется современными формами имитационных псевдоконфликтов, преобладающей формой идеологии неизбежно становится эстетическая.

**Ключевые слова:** социальные отношения, принуждение к подчинению, технологии властвования, выбор будущего.

**А.А. Крушинский**

### **Диagramматизация логических принципов в китайской логико-методологической традиции**

Утверждается, что конвенционально знаковой (т. е. символьной) функции, характерной для фонетического письма в случае пиктограмм и идеограмм китайской письменности противостоит иконическая (в смысле Ч.С. Пирса), т. е. интегрированная в язык доязыковая *изобразительная* функция письма. Анализируется влияние принципиально асимволической установки, отличающей китайский стиль мышления, на представление базовых логических принципов в китайской логико-методологической традиции.

**Ключевые слова:** визуальное мышление, образы (*сян* 象), схематизм, законы противоречия и исключенного третьего, логическая тавтология, геометризация логики.

**М.А. Маслин**

### **Философия А.И. Герцена сегодня**

Статья содержит взгляд на философию Герцена как на органический компонент интегральной русской философии, а не какой-то ее отдельной части. Автор доказывает автономность философии Герцена и ее независимость от революционной или политической деятельности. Показана роль идеи свободы в качестве центральной в философии Герцена.

**Ключевые слова:** 200 лет со дня рождения Герцена, проблема свободы, единство русской философии, Герцен и Россия, Герцен и Запад, Герцен и Достоевский, Герцен и Толстой, Герцен и Леонтьев, Герцен и евразийство.

**И.В. Ощепков**

### **Трудная проблема сознания: мыслимо ли решение?**

«Трудная проблема» сознания, сформулированная Д. Чалмерсом в 1995 г., и породившая новую волну интереса к феномену сознания в философии, предполагает некий парадокс. С одной стороны, автор, как и многие представители аналитической философии, готов предположить, что сознание связано исключительно с активностью мозга. С другой стороны, он сомневается, что ответ на вопрос «Как возможны qualia?» может быть дан в рамках научного подхода. Но не связано ли это просто с недостаточностью наших знаний? Или же решение в принципе немислимо? В данной статье предпринята попытка разобраться в этом вопросе.

**Ключевые слова:** трудная проблема сознания, философия сознания, аналитическая философия, субъективный опыт, qualia, Чалмерс, Рамачандран.

**И.Д.Джохадзе**

**Между «знанием как» и «знанием что»: Брэндом о семантическом прагматизме**

Роберт Брэндом в своей книге о прагматизме рассматривает возможность «синтеза» двух философских традиций – англо-американской аналитической и прагматистской. Автор видит задачу в том, чтобы преодолеть дихотомию практического и теоретического, прагматики и семантики, «знания как» и «знания что». По мнению Брэндома, различные направления американского прагматизма – «лингвистический» прагматизм, «семантический», «нормативный», «инструментальный» и т. д. – по-разному решают эту задачу.

**Ключевые слова:** Брэндом, прагматизм, аналитическая философия, интенциональность, семантика, философия языка, значение, употребление, репрезентация, инструментализм.

**V.M.Mežuev**

**Who and for what reason needs philosophy?**

According to the author, philosophy becomes necessary when some part of a society starts to experience the need for personal freedom. Philosophy is in the service not of power, but of the society composed of free people everyone among whom possesses a personal opinion and is thus bound to negotiate with others. Under a power which is despotic or tyrannical, philosophy as such was and still remains the language used not by power but by opposition to it, clarifying and explaining to everybody the meaning of human freedom.

**Keywords:** philosophy, public space, desacralization of power, demythologization of consciousness, freedom, civil society.

**M.M.Fedorova**

**Philosophy and politics**

The paper explores the complex relations between philosophy as a special kind of knowledge and politics as a special kind of activity. Particular attention is given the problem of super-determination of politics by philosophy, the latter laying claim to the knowledge of ultimate truth and to solving the problem of common good. The author suggests that a possible way to discard this super-determination may be offered by Heidegger's new ontology that gives a new treatment of the problem of relation between theoretical and practical knowledge.

**Keywords:** political knowledge, super-determination of politics, difference, practical philosophy, publicity.

**A.A.Kara-Murza**

**How do the ideas turn into ideologies: the Russian context**

The process in which an 'idea' transforms into 'ideology' invariably involves such changes as primitivization, politicization, massovization, normativization, monologization; this process, which is largely spontaneous, seems to be inevitable, especially in the age of mass society. Particularly alarming is the situation in certain societies (such as in Russia) where mass society gains total dominance over the civil society and where there appear not just 'ideologies' but the ideologies that are totalitarian and repressive. The main question in this case is: how to avoid the totalization of ideology? The author singles out the three forms of totalitarian ideocracy which all use the same ideological mechanism, i.e., they all tend to manipulate the notion of 'historical guilt'.

**Keywords:** civil society, public space, idea, ideology, Vladimir Soloviev, Nikolai Berdyaev, Fyodor Stepun.

**E.N.Blinov**

**The obscure subject of desire: Miguel de Beistegui's Moscow lectures (an analytical overview)**

Miguel de Beistegui scrutinizes the problem of desire in French philosophy in the second third of twentieth century. Kojève's interpretation of early Hegel proved to be the impetus that urged French thinkers from Sartre to Levinas to explore the problematic of desire. Particular importance must be attributed to Lacan's theory, as it is in the Lacanian version of psychoanalysis that the idea of desire as expressing a 'lack' is considered to be the fundamental metaphysical principle. 'The overcoming of metaphysics' presupposes a new treatment of desire, introduced under the influence of post-structuralist and neo-Nietzschean theories of Deleuze and Foucault.

**Keywords:** desire, Kojève, the Master-Slave dialectics, Lacan, principle of deficiency (lack), immanence, Deleuze.

**A.A.Guseinov****What I must not do?**

The article examines the possibility of substantiating the moral absolutism within the framework of negative ethics, the central question for which is: what I must not do? The negative act, which is a key concept of negative ethics, is an act not performed exclusively on the strength of moral prohibition; it exemplifies the characteristic properties of morals by virtue of which the latter becomes the subject area of practical philosophy. Negative acts correspond to the criterion of moral absolutism: they are universally meaningful and elementary, and they are performed solely under a person's moral principles.

**Keywords:** ethics, negative ethics, negative act, moral responsibility, moral sanction, moral absolutism.

**Lorenzo Vinciguerra****Self-definition of 'I'**

How does one come to be a philosopher? Or, to put it more specifically, why did Baruch de Spinoza choose to become a philosopher, in spite of the many attractive opportunities bestowed upon him by destiny? For the answer to this question, the author ransacks Spinoza's own writings and juxtaposes the opening pages of the *Treatise on the Emendation of the Intellect* with certain passages from *Ethics*. This survey reveals that there is something in common between two thinkers as different as Spinoza and Kierkegaard are on a first glance.

**Keywords:** ethics, Spinoza, Kierkegaard, *Treatise on the Emendation of the Intellect*.

**E.V.Abramova****The public sphere, urban space and new media**

The City and the Internet are regarded by the author as the space for the delivery of public utterance: thus, many activist groups formed on the base of self-organization make use of the urban space and the new media (websites, social networks and blogs) for carrying out their political projects. The purpose of the present article is to delineate the theoretical framework for developing of the concept of public sphere in which the current activist practices are being formed, and to show the new opportunities opening up for political groups owing to a critical approach to the problem of producing the public sphere.

**Keywords:** public sphere, multiple public spheres, counter-public sphere, activist practices, new media, urban space.

**F.N.Bliukher and S.L.Gurko****Ideologic forms of political struggle**

The paper offers an analysis of the question why ideology is again acquiring topicality. The authors examine the three types of subject relations (to the otherness in nature, to the likeness of the 'other', and to the self) and the three corresponding types of questions hereby produced, i.e., scientific, ethical and aesthetic. Questions of each type tend to rely on a specific truth theory, namely on the correspondent, pragmatical and coherent truth respectively. The authors argue that when the Hegelian model of struggling at the highest possible stake gets substituted by contemporary forms of imitative pseudo-conflicts, the aesthetic ideologies inevitably prove to be the dominant form.

**Keywords:** social relations, coercion to submission, technologies of power, future choice

**A.A.Krushinsky****Diagrammatic representation of logical principles in the Chinese logical and methodological tradition**

The author argues that the conventional symbolic function, which is characteristic of the phonetic type of writing, contrasts with the iconic (in the sense of Charles Peirce) nature of Chinese pictograms and ideograms. The influence of the fundamentally non-symbolic paradigm, distinctive of the Chinese mode of thinking, on the representation of basic logical principles in Chinese logical tradition is further analyzed.

**Keywords:** Images (xiang 象), visual thinking, schematism, the laws of contradiction and excluded middle, logical tautology, geometrization of logic.

**M.A.Maslin****Herzen's philosophy today**

The paper proposes the view of Herzen's philosophy as an organic part of the Russian philosophy taken as a whole, not of any particular division of it. The author demonstrates the autonomous nature of Herzen's philosophy and its independence from revolutionary or any other political activity. The idea of freedom emerges as the central point in Herzen's thought.

**Keywords:** 200<sup>th</sup> anniversary of Herzen's birth, integrity of Russian philosophy, Herzen and Russia, Herzen and the West, Herzen and Dostoevsky, Herzen and Leontiev, Herzen and eurasianism.

**I.V.Oshchepkov****The 'Hard Problem' of consciousness. Is a solution conceivable?**

Formulated by Chalmers in 1995, the so called 'hard problem' inspired a new wave of interest in the philosophy of mind. It seems, however, to conceal a paradox. On the one hand, Chalmers with many other analytic philosophers is ready to suppose that conscience is dependent exclusively on neural activity in the brain. On the other hand, he doubts that the question 'Why do *qualia* exist?' may be given a comprehensive answer within the domain of science. But may our lack of knowledge be the key? Or is a solution inconceivable in principle? In this paper an attempt has been made to cast some light on this problem.

**Keywords:** hard problem of consciousness, philosophy of mind, analytic philosophy, subjective experience, *qualia*, Chalmers, Ramachandran.

**I.D.Dzhokhadze****Between 'knowing how' and 'knowing that': Brandom on semantic pragmatism**

Robert Brandom in his book on pragmatism discusses the possibility of a 'synthesis' of Anglo-American analytic and pragmatic traditions in philosophy. He puts forth the task of overcoming the dichotomy between practice and theory, pragmatics and semantics, 'knowing how' and 'knowing that'. According to Brandom, different types of American pragmatism ('linguistic', 'semantic', 'normative', 'instrumental', etc.) solve this problem in different ways.

**Keywords:** Brandom, pragmatism, analytic philosophy, intentionality, semantics, philosophy of language, meaning, use, representation, instrumentalism.

*Абрамова Евгения Вячеславовна* – выпускница философского факультета МГУ

*Блинов Евгений Николаевич* – докторант университета Тулуза-2, кандидат философских наук

*Блюхер Федор Николаевич* – старший научный сотрудник центра методологии и этики науки Института философии РАН, кандидат философских наук

*Винчигуэрра Лоренцо* – профессор Реймского университета

*Гурко Сергей Львович* – научный сотрудник центра методологии и этики науки Института философии РАН

*Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович* – академик РАН, директор Института философии РАН, доктор философских наук

*Джохадзе Игорь Давидович* – старший научный сотрудник сектора современной западной философии Института философии РАН, кандидат философских наук

*Крушинский Андрей Андреевич* – ведущий научный сотрудник Института Дальнего Востока РАН, кандидат исторических наук, доктор философских наук

*Маслин Михаил Александрович* – заведующий кафедрой истории русской философии философского факультета МГУ, доктор философских наук

*Межуев Вадим Михайлович* – главный научный сотрудник сектора философии культуры Института философии РАН, доктор философских наук

*Ощепков Иван Владимирович* – аспирант философского факультета МГУ

*Федорова Мария Михайловна* – заведующая сектором истории политической философии Института философии РАН, доктор политических наук

Научно-теоретический журнал

## **Философский журнал № 2(9)**

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 18.10.12.

Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 10,5. Уч.-изд. л. 12,6. Тираж 1 000 экз. Заказ № 036.

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:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>

## 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. Ссылка на «Философский журнал» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. 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: phjml@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>**