



Владимир Миронов

МЕТАФИЗИКА
НЕ УМИРАЕТ

Владимир Миронов

МЕТАФИЗИКА НЕ УМИРАЕТ

Избранные статьи,
выступления и интервью

Миронов В. В.

Метафизика не умирает : избранные статьи, выступления и интервью.

Книга члена-корреспондента Российской академии наук, профессора В. В. Миронова включает избранные статьи и интервью последних лет, в которых затрагиваются вопросы специфики философского знания, понимания философии в целом и метафизики как ее смыслового ядра. Проводится философский анализ процессов, происходящих в современной культуре и языке, связанных с процессами глобализации и цифровизации. Ряд статей посвящен истории марксизма в России, проблеме взаимоотношения философии и власти (случай М. Хайдеггера), статусу религии в современном обществе и ее отношению к философии, размышлениям о процессах, происходящих в современном образовании и науке.

Книга предназначена для философов, культурологов, всех интересующихся проблемами современной культуры и философии.

КРАТКОЕ ОГЛАВЛЕНИЕ

Размышления о книге	
«Метафизика не умирает» В.А. Садовничий	5
Метафизика не умирает	
(предисловие к одноименному сборнику	
трудов В.В. Миронова) А.А. Гусейнов.....	7

ФИЛОСОФИЯ. КУЛЬТУРА. ДИАЛОГ

Метафизика не умирает	
(Хайдеггер и его защита метафизики).....	13
Предметное самоопределение метафизики.....	34
Платон и современная пещера big-data.....	62
Тоска по истинному бытию в цифровой культуре	84
Философия и Слово	
(еще раз о специфике философии).....	102
Философия как смысловая интерпретация	117
Коммуникативное пространство как фактор	
трансформации современной культуры	
и философии	127
Трансформация экономики, политики	
и права в условиях глобализации.....	152
«Лень бытия»: Метафизические искания	
Казимира Малевича	169
Мультикультурализм: толерантность	
или признание?	179
Добродетельный террор,	
или Кто определяет границы свободы слова	
(размышляя над книгами Тило Саррацина).....	197

Философ и общественная позиция	214
Взаимоотношение философии и религии как вопрос метафизики.....	225
Нельзя приобщиться к культуре без насилия.....	251

ФИЛОСОФИЯ. ВЛАСТЬ. ПОЛИТИКА

Маркс и Россия: сложности взаимного восприятия	271
Философ и власть: случай Хайдеггера	284
Ein Knabe, der träumt, или Опьянение властью	310
О роли философии в обществе: уроки Карла Маркса.....	335
О месте философа, Русской идее и культурном пространстве	342
Европа ли Россия? Беседа о Николае Данилевском и главном труде его жизни.....	364

ФИЛОСОФИЯ. ОБРАЗОВАНИЕ. НАУКА

Об особенностях философской рефлексии и смысловом пространстве философии.....	377
Наукометрия как разновидность безумия.....	392
Противоречивость реформ российского образования	398
Честный разговор об итогах реформы образования	418
Погоня за Хиршем: кто остается за бортом преподавания.....	441
От первого лица: философ. Какова роль философа в современном мире?.....	457
Университетское образование: консерватизм или инновации	462
«В основе философии всегда лежит свободное мышление»	472
Источники, публикации	479
Интервью, беседы	481

РАЗМЫШЛЕНИЯ О КНИГЕ «МЕТАФИЗИКА НЕ УМИРАЕТ»

Перед нами новая книга члена-корреспондента Российской академии наук, профессора Владимира Васильевича Миронова «Метафизика не умирает». Многие разделы этой книги были изданы в журналах, причем ведущих для своей отрасли. В книге есть несколько векторов. Это культура, образование, общество. Но в любом случае отправной точкой является философия. Книга производит целостное впечатление, несмотря на то, что касается разных предметов. В. В. Миронов убедительно показывает нам, что философский способ отношения к реальности существует и рано списывать со счетов тот уникальный способ отношения к реальности и овладения ею, который не так уж давно, всего два с половиной тысячелетия назад, обрело становящееся человечество, назвав его философией. Следует заметить, что это наименее агрессивный и наиболее мудрый способ отношения человека к миру. По самой своей природе философия призывает нас в университетскую аудиторию для того, чтобы спорить и вести дискуссии, сражаться за истину с помощью хорошо отточенных аргументов, а не с помощью применения грубой физической силы. С возникновением философии наступает время, когда у человека появляется надежда, что побеждать будет Логос и рациональность, а не грубая сила и природная жестокость. Поэтому для философии так важен диалог — диалог между различными людьми, школами, мировоззрениями. Диалог между религиями. Диалог между нациями. Диалог между политиками и между людьми доброй воли. Философ выступает сегодня своеобразным модератором такого диалога, который должен предотвратить падение мира в пропасть войн и техногенных катастроф. Помочь спасти не только природную среду, но и наладить особую экологию человеческого общения, дать людям возможность услышать друг друга. Поэтому я считаю очень важным то, что многие страницы книги посвящены проблемам диалога культур, где самое главное, как отмечает автор, происходит именно там, где культуры, несмотря на усиливающиеся процессы их трансформации, не пересекаются друг с другом, сохраняют свои культурные и цивилизационные различия.

Во вступительном представлении книги трудно перечислить все ее темы и сюжеты. Но важно отметить одну вещь, бросающуюся в глаза. Это приверженность В. В. Миронова классической парадигме философии, представление о том, что в ее основании лежит знание о сущем, о первоначалах бытия, или, как говорил Аристотель, «первая философия». Подобная позиция не только заслуживает уважения в наш век, когда интересное и оригинальное затмевает порой истинное, а постмодерн возводится в какую-то абсолютную моду, но и близка мне. В. В. Миронов говорит о том, что метафизика формируется как особый способ философской рефлексии за пределами опытного знания — на основании «чистого» мышления. Я, как математик, именно в этом усматриваю близость философии математике, в которой доопытное, априорное знание, как считал еще Иммануил Кант, играет решающую роль.

Мы много лет работаем с автором вместе в Московском университете, приходилось решать с его помощью непростые вопросы академической политики, и Владимир Васильевич всегда отличался тем, что его выбор в принятии решений был в пользу фундаментальности образования и свободного доступа к нему одаренной и талантливой молодежи на всех уровнях обучения. Многие критические инвективы этой книги могут показаться довольно резкими, например, по поводу наукометрической оценки труда ученых, но и здесь мы должны вместе задуматься над тем, не превращаем ли мы средство в цель и приближает ли нас научная статистика к вершинам подлинной мировой науки в целом и философии в частности.

Следует отметить, что жизненный опыт многих из нас со временем делает философами поневоле, заставляя вдумчиво относиться к тому, что попадает на нашем пути, жить больше разумом, а не чувствами. Для философа этот пристальный взгляд на вещи является частью его профессии, и я задаюсь вопросом о том, а можно ли такому философскому мастерству обучить, да еще молодых людей? Наверное, такой тип знания, такой тип мышления является результатом некоей прямой передачи тем людям и, конечно, нашим студентам, которые открыты для такого восприятия, что и определяет особенности обучения философии, о чем автор тоже много пишет. Именно острота взгляда, то, что делает человека настоящим философом, — это и есть загадка, и относится она скорее к сфере творческой одаренности и вдохновения. В этом смысле В. В. Миронов — вдохновенный человек, нашедший в философии не только научную работу на всю жизнь, но и подлинную сферу личностной самореализации.

*Ректор Московского университета,
академик РАН, профессор*
В. А. САДОВНИЧИЙ

МЕТАФИЗИКА НЕ УМИРАЕТ **(предисловие к одноименному сборнику** **трудов В. В. Миронова)**

В силу случайности биографии мне, тогда доценту философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова, пришлось принимать на подготовительное отделение факультета (так называемый рабфак) Володю Миронова, юношу, с опозданием демобилизовавшегося из армии. Так начался его путь в философию. Особенно приятно вспомнить об этом именно сегодня, когда сопровождаю в добрый путь сборник трудов Владимира Васильевича Миронова, теперь уже члена-корреспондента Российской академии наук, многолетнего декана того самого факультета, на пороге которого мы встретились в 1973 году.

Предлагаемый сборник состоит из текстов, каждый из которых имеет свою тему, злободневный повод написания, каждый был опубликован в форме статьи, выступления или интервью в периодической печати и может рассматриваться в качестве самостоятельного малого произведения. Уместно задаться вопросом, есть ли в них нечто цельное, объединяющее, помимо того, что они созданы одним человеком, хотя, надо признать, само это обстоятельство также может стать их, по крайней мере, внешним объединяющим началом. В данном случае, однако, важно, что автор является профессиональным философом и стремится взглянуть на все, с чем он имеет дело, с единой точки зрения. В название сборника «Метафизика не умирает» вынесено название одной из статей, но на самом деле оно выражает общий пафос и фокус рассмотрения всех собранных в нем работ. Здесь ключевым является слово «метафизика».

В традиции советской марксистской философии метафизика понималась как метод, отрицающий развитие, и противопоставлялась диалектике. В современной отечественной литературе она чаще всего рассматривается или как синоним философии вообще, или как учение о ее первых принципах. В. В. Миронов рассматривает метафизику как «особый тип постижения предельного бытия», она имеет свое собственное смысловое пространство, которое не может быть явлено, сведено к чему-то определенному и законченному, описано в форме научного знания. Он, ссылаясь на Канта, особо подчеркивает, что даже преодоленная метафизика сохраняет свою силу в качестве критерия, позволяющего отделять бытие от сущего.

В обыденной повседневной речи понятия бытия и существования употребляются как синонимы. Метафизика нас предостерегает от этого: бытие не может быть понято вне существования, но оно и не сводится к нему, даже в ситуациях наивысшего приближения не тождественно ему. Бытие является пределом, границей существования, куда человек в лице философа пытается проникнуть своим умом, потому что рассудком и чувствами туда не добраться, не понять, почему и как существует то, что существует. Метафизика, будучи мыслью о бытии, не вся философия, исключая или вбирающая ее прочие части, и не часть философии наряду с другими ее частями, ее можно считать сердцевинной, основой философии, пронизывающей все ее содержание. Например, как пишет автор, «философ не может исследовать проблемы этики или эстетики в отрыве от метафизических вопросов: о том, как устроено бытие, каковы возможности и условия его познания», что, несомненно, верно, как, впрочем, и то, что философ не может добраться до метафизических вопросов, игнорируя проблемы этики и эстетики.

Заявление, что метафизика не умирает, означает, что философия не умирает, или, что одно и то же, мысль не умирает и не может умереть, ибо если она умрет, то некому будет сообщить об этом. Бытие удерживается мыслью, и эту мысль мы называем метафизической, философской. Сказать, что метафизика не умирает, — все равно, что сказать: жизнь не умирает. Умирает все живущее, но не сама жизнь, и все живущее для того и умирает, чтобы жизнь не умирала. Аналогична диалектика бытия и существования: все существующее относительно, преходяще, достойно гибели, но само существование, за которым стоит бытие, абсолютно.

При таком понимании метафизики перед философией открывается весь мир, она получает право стучаться во все двери. Нет такого предмета, на котором философ не мог бы остановить свой взор, — разумеется, не в смысле пустословия, когда ему безразличен предмет, которым он занимается, а в смысле ответственного отношения к вызовам, которые ему бросает жизнь (эпоха, время, культура, наука, техника, экономика и т.д.), какими бы неожиданными и дерзкими эти вызовы ни были. Ведь философа интересуют не только обстоятельства, в которые он попал вместе с миром, а прежде всего просвет, позволяющий заглянуть в их бытийное основание. Разве не об этом идет речь, когда автор вместе с Пелевиным рассуждает об искусственном интеллекте: «Если наделить алгоритмический рассудок возможностью к самоизменению и творчеству, сделать его подобным человеку в способности чувствовать радость и горе (без которых невозможна понятная нам мотивация), если дать ему сознательную свободу выбора, с какой стати он выберет существование? Искусственный интеллект будет все про себя знать с самого начала. Захочет ли разумная и свободная шестерня быть? Все сводится к гамлетовскому “to be or not to be”»¹.

¹ *Миронов В. В.* Философия как предельная герменевтическая интерпретация и диалог культур // Вопросы философии. 2019. № 9. С. 15.

Тексты, помещенные в сборнике, охватывают едва ли не все основные злободневные вопросы, которые волновали думающую часть нашего общества (в особенности ее академический и университетский сектор) и находились в центре публичных дискуссий в последние годы: диалог культур, цифровизация, глобализация, мультикультурализм, наукометрия, реформа образования, миграция, проблемы идентичности, споры вокруг «Черных тетрадей» Хайдеггера и др. Они охватывают вполне конкретные и специальные сюжеты, диапазон которых весьма широк: это и анализ трактата К. Малевича «Лень как действительная истина бытия», и размышления над новой книгой Тило Саррацина, и судьбы Маркса и марксизма в России, и споры вокруг толерантности, и трудности герменевтической интерпретации, и многие другие. Они требуют от автора широкой эрудиции и, самое главное, каждый раз специальных дополнительных знаний, углубления в тему, конкретных суждений и обобщений, которые в чем-то могут быть спорными, в чем-то убедительными и т.д. И он демонстрирует и эту эрудицию, и эти знания. Ценность каждого текста в той части, в какой это касается его фактического предметного содержания, заключена в нем самом, каждый из них поэтому требует самостоятельного рассмотрения. Но тем не менее у них есть общее: все они объединены единством философского взгляда, который расширяет сам текст, о чем бы ни шла речь, пытается проникнуть сквозь него, рассмотреть во внутренней противоречивости и движении, выйти за его границы. Такой взгляд задается философской позицией автора, которую можно обозначить метафизической мудростью. Обозначая свой подход к рассматриваемым проблемам культуры и общества в современном мире, он часто пользуется понятием «трансформация», один из важных аспектов которой заключается в способности форм жизни к разумному обновлению и самокритике. Существующим формам, чего бы они ни касались и какими бы совершенными и вдохновляющими они ни казались, нельзя придавать абсолютный смысл. Они всегда относительны. В этом плане показательна статья «Платон и современная пещера big-data», в которой автор предостерегает против того, чтобы бездумно довериться техническим возможностям, бесконтрольная стихия которых может обернуться воплощением платоновской притчи о пещере с предсказанием некоторых последствий цифровизации.

Когда В. В. Миронов утверждает, что метафизика не умирает, он, по сути дела, говорит, что философия является незавершенным знанием. И именно в этом качестве она обнаруживает свою жизненность и плодотворно участвует в современных дискуссиях по актуальным проблемам.

*Научный руководитель Института философии РАН,
академик РАН, профессор*
А.А. ГУСЕЙНОВ

**ФИЛОСОФИЯ.
КУЛЬТУРА. ДИАЛОГ**

МЕТАФИЗИКА НЕ УМИРАЕТ (ХАЙДЕГГЕР И ЕГО ЗАЩИТА МЕТАФИЗИКИ)

Проблема понимания метафизической сущности философии всегда была и остается одной из центральных, будучи одним из вечных вопросов философии. Метафизический подход был неизбежен с момента возникновения философии, которая изначально представляла собой протознание, *профилософию*¹, то есть некую систему, в которой совмещались положительные знания человека о мире (о научности в современном смысле здесь еще нельзя было сказать) и спектр мировоззренческих вопросов, связанных с пониманием места человека в мире, целей и проблем его существования.

Карл Ясперс связывает период возникновения философии с формированием современного, то есть философствующего, человека, который «осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открываются ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения»². Человек мог задавать любые вопросы о сущности бытия и мира и отвечать на них, не выходя за рамки собственного сознания и в отсутствии форм проверяемости тех или иных положений. Соответственно, единственным средством объяснения мира оставался разум, причем разум, замкнутый на индивидуальное человеческое

¹ «...Художественно-мифолого-религиозный мировоззренческий комплекс, с одной стороны, и реальные знания и умения, с другой, и составили профилософию. В самом широком смысле слова профилософия — совокупность развитой мифологии (плод воображения) и зачатков, необходимых для жизнеобеспечения знаний (плод деятельности рассудка). Такая профилософия — в своей сущности дофилософская парафилософия — парафилософия без философии. Конечно, о парафилософии можно говорить лишь тогда, когда образовалась философия. Тогда философия — ядро. А парафилософия — скорлупа. Тогда философия — Солнце. А парафилософия — солнечная корона. Но если ядра нет, то парафилософия — лишь туманность, в которой еще предстоит зародиться звезде. В более узком смысле слова профилософия — то, что и в мифологии, и в начатках наук непосредственно послужило генезису философии» (Чанышев А. Н. Философия Древнего мира. М., 1999. С. 19).

² Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 32–33.

мышление, результатом чего выступали мыслительные спекуляции. Именно это уловил Сократ в своей известной фразе: «Я знаю только то, что ничего не знаю»¹, — глубина которой пронизывает все развитие философии и означает, что философ всегда мыслит в условиях принципиальной невозможности достижения абсолютного и завершённого знания, а значит, его всегда будет сопровождать незнание. И вот эта зона незнания, зона самого процесса познания всегда будет заполняться мыслительными конструкциями, которые в зависимости от масштаба рефлексии, касающейся предельных оснований бытия, и выступают как метафизика, в основе которой лежит мудрость, основанная на интерпретации бытия человеческим разумом.

Это означает, что метафизика изначально возникает как отражение работы мышления в смысловом пространстве, по сути, неразвитого доопытного знания и в ситуации отсутствия развитых критериев установления истины: она формируется как особый способ философской рефлексии за пределами опытного знания — на основании «чистого» мышления. А уж затем оказывается, что такого рода философская рефлексия необходима, но работает в иной познавательной ситуации, в том числе и тогда, когда уже будут развиты науки и научные методы познания, так как предельные вопросы о бытии остаются и никогда они не могут быть полностью вытеснены вариантами научных ответов. Такая настроенность философии на метафизическое рассуждение (от момента возникновения до наших времен) всегда порождала ее критику как спекулятивного способа познания мира, оторванного от реальности и реальных проблем. На протяжении всей истории над философией висел дамоклов меч необходимости самооправдания: спекулятивное познание бытия возможно и даже необходимо, тогда как науки, замкнувшись в рамках собственной предметности, в этом не нуждались².

Таким образом, метафизика — это особый тип предельного постижения бытия, а философия — это метафизическое знание, в отличие от частнонаучного. Даже отрицание такого типа знания может осуществляться лишь в смысловом пространстве метафизики, ибо оно не может быть опредмеченным и сведенным к одной из сфер бытия, что во многом реализуется в науках. В последних предметность базируется на выделении (и неизбежном при этом огрублении) от-

¹ «На такую-то малость, думается мне, я буду мудрее, чем он, раз я коли ничего не знаю, то и не воображаю, будто знаю» (Платон. Апология Сократа // Платон. Избранные диалоги. М., 1965. С. 280).

² По словам А. Л. Доброхотова, «философия, как никакая другая духовная дисциплина, связана с задачей самооправдания и самообоснования» (*Доброхотов А. Л. Возвращение метафизики, или какие действительные успехи сделала метафизика со времени Парменида* // *Доброхотов А. Избранное*. М., 2008. С. 200).

дельных свойств исследуемого объекта при одновременном абстрагировании от всех иных, присущих данному объекту. Например, я могу трактовать человека как совокупность рычагов с позиции механики, и этого может быть достаточно, например, для построения инвалидной коляски (более того, здесь лучше меньше философствовать), но при этом понятно, что сущность человека вовсе не сводима к совокупности рычагов или совокупности каких-то других свойств (биологических, физических или социальных). Поэтому предметность философии — совершенно иного рода. Предметом здесь выступает мир в целом, бытие как таковое (включая надприродную сущность, размышления над которой Аристотель назвал теологией). В конкретных же науках, как мы отметили, истина соответствует собственной предметной области, является «опредмеченной». Это в буквальном смысле упрощает (огрубляет) познавательную ситуацию, ибо то, например, что не поддается такому упрощению, просто может отвергаться в качестве возможного объекта исследования.

Как бы ни развивались науки и как бы ни рос объем конкретно-научных данных, в философии эта «надпредметность» или «внепредметность» будет присутствовать всегда. Образно говоря, философы так и не стали примерять «предметные очки», а когда пытаются это делать, то оказываются на скользком пути, либо произнося банальности с позиции представителей той или иной науки, чьи очки они надевают, либо возводя некую предметную область на вершину философии. Так было с дарвиновской теорией, когда в рамках социал-дарвинизма ею пытались объяснять общество; так было с психоанализом, когда его превращали в универсальный принцип истолкования культуры. Так происходит и сегодня, когда в качестве «предметных очков» могут выступать сами по себе очень интересные идеи, которые, однако, абсолютизируются — обретают статус некой модной и решающей все проблемы методологии. Именно так, например, иногда трактуется «принцип ирредукции» Бруно Латура, который, по сути, показывает лишь ограниченность использования редукции, что в истории философии обсуждалось достаточно широко. Схожая ситуация характерна и для обсуждения моделей «плоских онтологий», — часто в том духе, будто бы проблема множества онтологий в философии никогда не ставилась, хотя ее остро поставил уже Н. Гартман и в определенном смысле даже Ф. Энгельс в его не популярной ныне классификации форм движения материи.

Таким же очередным «философским камнем» выступают попытки объяснить человеческое сознание с помощью только новейших достижений психофизиологии, новых возможностей виртуального изучения мозга, когда говорят чуть ли не о перевороте в гносеологии. Как отмечает Маркус Габриэль, «мы можем визуализировать живой мозг посредством созданной компьютером (но не напрямую!) моде-

ли, не вмешиваясь тотально в сам орган. Однако в данном случае медицинский прогресс связывают с далеко идущим обещанием *сделать мышление видимым*. И это обещание нельзя выполнить. Выражаясь точнее, это полная ерунда... Если под “мышлением” понимать сознательное обладание мыслями, оно включает гораздо больше, чем просто мозговые процессы, которые можно сделать видимыми посредством медицинских способов визуализации»¹.

Увлеченность такими новейшими исследованиями понятна и даже естественна, но при этом необходимо понимать, что философ смотрит на мир внутренним, мыслительным взором, который, конечно, должен учитывать достижения, которые происходят в науке, но одновременно оставаться внутри «чистой рефлексии». В этом плане мысль Аристотеля о том, что философия предшествует научному знанию, выступая как “*prōtē philosophia*” (протофилософия или первофилософия), фиксирует сущностную специфику философии, которая не может быть лишь неким обобщением научных данных.

Именно в силу вышесказанного со спецификой философии как формы метафизического знания была связана и необходимость постоянного ее «самооправдания» относительно самой возможности осуществлять познание на предельном уровне, который невозможен в рамках конкретно-научного «опредмеченного» познания. Философ вынужден доказывать, что его мыслительные спекуляции относительно той области, где они необходимы, также могут давать истинное описание бытия. А это порождает необходимость признания высокой роли самокритики как особого рефлексивного механизма, дающего возможность приближения к истине. Это, конечно, не означает самокритики личностной, то есть критики своих собственных концепций. Речь идет о допустимости и даже необходимости критики любой философской системы в принципе. Даже Гегель, который неоднократно отмечал, что его система является полным и завершенным описанием бытия, вряд ли страдая при этом самокритичностью, тем не менее, обращает на это внимание. Так, он пишет: «Бывает, правда, что выступает новое философское учение, утверждающее, что другие системы совершенно не годятся; и при этом каждое философское учение выступает с притязанием, что им не только опровергнуты предшествующие, но и устранены их недостатки, и теперь, наконец, найдено истинное учение. Но, согласно прежнему опыту, оказывается, что к таким философским системам также применимы другие слова Писания, которые апостол Петр сказал Ананию: “Смотри, ноги тех, которые тебя вынесут, стоят уже за дверьми”. “Смотри, система

¹ Gabriel M. Ich ist nicht Gehirn. Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert. Ullstein Buchverlage GmbH. Berlin, 2015. P. 19. (Пеп. Даргам Мироновой).

философии, которая опровергнет и вытеснит твою, не заставит себя долго ждать; она не преминет явиться так же, как она не преминула появиться после всех других философских систем”»¹. Претензия на абсолютную истину всегда остается в философии лишь мнением, которое может весьма далеко отстоять от истины.

Можно сказать, что самокритика является одной из сущностных сторон философского знания. Ведь здесь не существует «простых» критериев для решения предельных вопросов. Поэтому в основе философского мышления лежит сомнение, которое часто выступает «актом коллективного философского сомнения... Усомниться в критике метафизики для философии равносильно тому, чтобы усомниться в акте (и факте) собственного мышления...»².

Указанные сложности в понимании сущности метафизики порождают и известный тренд на объявление ее излишним знанием, якобы мешающим развитию философии как науки. «Метафизика как излишнее знание» является одной из самых обсуждаемых тем, когда звучат требования либо резкого ограничения места метафизики в философии, либо полного отказа ей в праве на существование как особого типа знания и мышления³. Очень часто интеллектуальные «похороны» метафизики связывают с фигурой И. Канта. Это глубоко неверно. Критика Канта была направлена против господствующей догматической метафизики⁴, и в каком-то смысле даже возвращала нас к традиции Аристотеля. Метафизика должна была стать рациональным средством постижения бытия, основанным на знании, но не сводимым к нему. Метафизическим основанием философии является, по Канту, то, что она исследует фундаментальные цели человеческого разума — и в этом смысле имеет абсолютную ценность. Но также справедливо, отмечает он, что она не может быть оторвана и от конкретного знания, так как в этом случае перед нами предстанет система догматических, абстрактных построений, далеких от истины. Метафизика исходит из принципиального единства онтологии и гносеологии, то есть строится как знание о первопринципах, как «мета-метафизика», своеобразная метанаука или трансценденталь-

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб., 1993. С. 82.

² Столярова О. Е. Онтологические основания критики метафизики и возвращение метафизики // The Digital Scholar: Лаборатория философа. 2018. Т. 1. № 2. С. 118.

³ Автору приходилось неоднократно писать об этом — см.: Миронов В. В. Оправдание метафизики // Сущность и слово. М., 2009. С. 4–33; Миронов В. В. Предметное самоопределение метафизики // Метафизика. 2011. № 1 (1). С. 7–30.

⁴ Как известно, догматическая метафизика разделялась на общую метафизику (онтологию) и специальную метафизику (теологию). Кроме того, она включала в себя психологию (или философскую антропологию), космологию и рациональную теологию (учение о Боге как Абсолюте).

ная философия («метафизика метафизики», по выражению Хаймо Хофмайстера¹).

Метафизика как учение о первоначалах реконструирует принципы нашего мышления, и проблемным является, насколько это осуществимо с помощью разума. «Кант стремился пробраться к самому источнику метафизического познания, который для него олицетворял разум. Поэтому он считал необходимым и оправданным, что разум сам себя может делать предметом собственных исследований и в критике самого себя определять свои возможности и границы»². Первопринципы, таким образом, есть определения самого Разума как особой способности, могущей конструировать априорные знания³.

Мы достаточно подробно остановились на этом, чтобы показать, как именно указанная тонкость рассуждений И. Канта была уловлена М. Хайдеггером. Полемизируя с представителями Марбургской школы неокантианства, которые пытались связать философию с точным и математизированным естествознанием (в ряде случаев даже уподобить математике, как Г. Фреге или Б. Рассел) или, если речь шла об этике, с правом (трактуемым как нечто подобное науке в этой сфере), — он отмечает, что Кант оказался глубже его интерпретаторов, разводя области философского и научного мышления. Философия есть рефлексия, то есть особое применение разума, *в том числе* и к анализу самих наук. По сути, речь идет о выявлении гносеологических предпосылок, позволяющих выявить предметную ограниченность той или иной науки в исследовании объекта. Статус «метанаучности» философии здесь проявляется в том, что она исследует сами предпосылки научного знания, что невозможно делать, находясь *внутри* предметного пространства. Именно поэтому философия, хотя и опирается на знания, к ним не сводима.

Хайдеггер отмечает, что неокантианцы попытались рассмотреть Канта лишь как теоретика физико-математической теории познания: «...Что остается за философией, если всеобщность сущего поделена между науками? Остается только познание науки, но не сущего. Под этим углом зрения произошел возврат к Канту. Кант, следовательно, ими рассматривался как теоретик физико-математической теории познания... Даже Гуссерль между 1900—1910 годами в определенном смысле впал в объятия неокантианства... Кант же хотел дать не тео-

¹ Хофмайстер Х. Что значит мыслить философски. СПб., 2006. С. 132.

² Там же.

³ «Разум есть способность, дающая нам принципы априорного знания. Поэтому чистым мы называем разум, содержащий принципы безусловно априорного знания» (Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 120).

рию естествознания, но показать проблематику метафизики, а именно онтологии»¹. Даже гносеологическая программа Канта выходит за рамки чистой гносеологии, так как, обосновывая возможность знания, он осуществляет это с более широких философских позиций. «Критика чистого разума не имеет дела с “теорией познания”. Если вообще можно допустить трактовку онтологии как теории познания, то следовало бы сказать: критика чистого разума является теорией не онтического познания (опыта), а познания онтологического... Введением проблемы трансценденции на место метафизики ставится не “теория познания”, а онтология, у которой спрашивают о ее внутренних возможностях»².

Иначе говоря, Хайдеггер находит у Канта скрытый «онтологический проект». «Из истолкования Хайдеггера следует, что всякое познание является онтологическим или онтологией опосредованным, благодаря чему сущее, по словам Хайдеггера, явлено как сущее. То есть познание без метафизики невозможно»³. Правда, автор приведенной цитаты и ряд других исследователей считают, что это была излишне свободная интерпретация, которая не вытекает из самой предлагаемой Кантом модели трансцендентальной философии и даже противоречит ей. «Хайдеггер явно перетолковывает Канта, когда повествует не о том, что действительно, реально *говорит* Кант, а о том, что он якобы “хочет сказать”»⁴. Тем не менее, установка Хайдеггера на «онтологическую» интерпретацию Канта имеет право на существование. Не случайно Н. В. Мотрошилова, занимая критическую позицию, говоря о том, что Хайдеггер приписывает Канту «онтологические замыслы», допускает, что «онтологические повороты и решения (в духе более поздней, в том числе хайдеггеровской

¹ Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger // *Heidegger M. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Bd. 3. Kant und das Problem der Metaphysik.* Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M., 1991. P. 274–275. (Пер. Дагмар Мироновой).

² Ibid. P. 17. (Пер. Дагмар Мироновой).

³ Гиренок Ф. И. Кант, Хайдеггер и проблема метафизики // Вестник РУДН. Сер.: Философия. 2013. № 2. С. 88.

⁴ Мотрошилова Н. В. Мартин Хайдеггер: пути перетолкования Канта и проблема бытия // Мотрошилова Н. В. Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт: Бытие — Время — Любовь. М., 2013. С. 380. — «Как бы чувствуя, что “ясно” не стало и что получается как-то не по-кантовски, Хайдеггер вынужден задать вопрос, возвращающий к тексту Канта: “Почему же это обоснование становится “критикой чистого разума”? <...> Заранее скажу: хайдеггеровские ответы на него и по форме, и по содержанию становятся таким “обращением к Канту”, тип которого ясен из следующего изречения Хайдеггера: “Кант проясняет возможности онтологии в вопросе: “Как возможны синтетические суждения a priori?”. Смысл же черным по белому зафиксированных замыслов Канта вел к ровно противоположному результату, вплоть до совета снять “гордое имя онтологии”» (Там же).

философии) каким-то непрямым образом могут вытекать из формул Канта»¹.

Вот эта последняя ремарка «непрямым образом» очень существенна, ибо она отражает тот факт, что философия есть развивающееся знание, а поскольку основанием для ее развития являются тексты и смыслы, то всегда будет оставаться и момент реализации такого развития в форме *новой интерпретации*. В философии *текст* не является неким навсегда застывшим образованием. Любой философский текст подвергается и будет подвергаться интерпретациям — такова природа философии, обеспечивающая своеобразную «миграцию» ее проблем от эпохи к эпохе, в том числе и в зависимости от изменяющихся социокультурных обстоятельств. Философия представляет собой особое вневременное смысловое пространство, в рамках которого мыслители разных времен продолжают вести диалог, а такой вневременной диалог увеличивает массив интерпретации идей, если конечно, мы не рассматриваем историю философии как «скитание среди могил»². — В этом-то и состоит особенность истории философии, в отличие от истории иных дисциплин, где последующая ступень развивающегося знания как бы «поглощает» или отбрасывает те *истины*, которые были открыты ранее³.

История философии — это не «то, что пришло и исчезло», — пишет Гегель. — «Содержание этой истории представляет собою научные продукты разума, а последние не суть нечто преходящее. Добытое на этом поприще есть истина, а последняя вечна — не есть нечто такое, что существовало одно время и перестало существовать в другое; она истинна не только сегодня или завтра, а вне всякого времени; поскольку же она во времени, она всегда и во всякое время истинна». — Таким образом, философия есть прежде всего само мышление или процесс философствования, продуктом которого выступает мысль как таковая, а не просто совокупность отдельных знаний или отдельных философских систем. Философия не есть, «многоученость» как «познание умершего, похороненного и истлевшего. История философии имеет своим предметом нестареющее, про-

¹ Мотрошилова Н. В. Мартин Хайдеггер: пути перетолкования Канта и проблема бытия // Мотрошилова Н. В. Мартин Хайдеггер и Ханна Арентс: Бытие — Время — Любовь. М., 2013. С. 381.

² Гурина М. Философия. М., 1998. С. 131.

³ Любопытно, что непонимание этой значимости истории философии проявилось в наше время, когда в рамках реформирования специальностей ВАК едва не было упразднено направление «история философии» на основании того, что история науки должна включаться в сам предмет науки. И автор статьи, вместе со своими коллегами академиками В. С. Степиным и А. А. Гусейновым доказывали чиновникам, что в философии ее история имеет совсем иной смысл.

должающее свою жизнь»¹. Именно в силу этой особенности философия реагирует на научные открытия, часто интегрируя их в ту или иную новую философскую систему, лишь расширяя или уточняя сам факт понимания предельных вопросов, которые человек продолжает ставить по поводу бытия как такового, которое сегодня переосмысливается, например, в связи с проблемами дигитальности, которые также во многом обсуждаются в рамках метафизики².

Попытка буквального следования за историей философии при ее абсолютизации может вытеснить саму философскую рефлексивную, творческую работу разума, — и тогда нам ничего не остается, как вечно пребывать в смысловом пространстве комментариев к Платону, по поводу чего иронизировал А. Уайтхед. Поэтому важно, чтобы в ней всегда присутствовал смысловой стержень, которым и выступает метафизика. Именно в рамках общей метафизической проблематики происходит столкновение противоречащих концепций как различных интерпретаций, в том числе мыслей того или иного автора, — и результатом этого отнюдь не выступает отбрасывание одной из них по закону исключенного третьего. Более того, наличие жестко конкурирующих теоретических альтернатив — это устойчивое состояние философии, свидетельствующее о ее жизненности в ту или иную историческую эпоху.

Таким образом, метафизика как концептуальная схема — это не исторический феномен периода становления философии, а ее смыслообразующий стержень, который не может быть отброшен в принципе. И именно Кант попытался представить философию как совокупность смысловых проблемных уровней, связанных в единое целое метафизической проблематикой, пронизывающей философию и выраженной им в знаменитых четырех вопросах, которые, по сути, задают границы ее смыслового пространства:

- «1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я смею надеяться?
4. Что такое человек?

На первый вопрос отвечает *метафизика*, на второй — *мораль*, на третий — *религия*, и на четвертый — *антропология*»³. И далее Кант замечает, что первые три вопроса сводятся к антропологии. На основании последней ремарки иногда делают вывод о том, что метафизика отражает лишь некую искомую точку философии, которая

¹ Гегель Г.В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб, 1993. С. 99–100.

² См.: Миронов В.В., Сокулер З.А. Тоска по истинному бытию в дигитальной культуре // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2018. № 1. С. 3–22.

³ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 332.

как бы «запускает» сам механизм метафизического подхода, который на современном уровне развития философии реализуется как философская антропология. В этом смысле понимание метафизики у Канта и Хайдеггера различное. У Канта метафизика — «наука о внутренних принципах выбора между различными целями, то есть наука о человеке. У хайдеггеровского *Dasein* нет внутреннего, у Хайдеггера онтология — наука о бытии»¹. Иначе говоря, человек у Канта — это своеобразная метафизическая цель, и философия, в конечном счете, направлена к реальному человеку, помогая ему преодолевать проблему осознания собственной конечности, тогда как Хайдеггер «вопрос о человеке и его внутренней природе... подменяет вопросом о конечности в человеке»². Получается, что антропология у Канта — некая вершина или завершение философии; а Хайдеггер, напротив, возвращается к бытию и метафизике, рассматривая *и человека* как некую структуру бытия. Поэтому, по мнению Хайдеггера, субъективная сущность человека, в силу конечности человека как существа, не столь интересна для философии, и центральным остается вопрос бытия, то есть уровень онтологии.

Однако нам кажется, что Хайдеггер здесь вовсе не выступает против антропологии, принижая ее — но просто заостряет то обстоятельство, что без метафизики и выявления онтологического статуса человека мы не сможем *философски* объяснить его сущность и неизбежно будем сводить ее к личностным восприятиям и переживаниям. Именно метафизика лежит в основе решения моральных, религиозных и антропологических проблем, которые в отрыве от нее будут порождать лишь мнимые ответы. В такой конфигурации философия, отмечал Кант, и выступает как философская мудрость, в отличие от «школярской философии» как одного из общеобразовательных предметов. Философ, стремящийся к такой мудрости, должен постигать то, насколько знание может способствовать достижению высших целей Человека и Человечества: «По *мировому* же понятию (*Weltbegriff*) она есть наука о последних целях человеческого разума. Это высокое понятие сообщает философии достоинство, т.е. абсолютную ценность»³.

Таким образом, никакого отказа от метафизики у Канта нет, а есть ее обоснование и развитие. Философия у Канта есть мудрость, основанная на метафизической рефлексии над бытием и уровнями этого бытия, поэтому и выступает в качестве «самосознания эпохи и культуры» (К. Маркс). Общим для такого самосознания остается

¹ Гиренок Ф. И. Кант, Хайдеггер и проблема метафизики // Вестник РУДН. Сер.: Философия. 2013. № 2. С. 88.

² Там же. С. 93.

³ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 332.

единая проблематика, которая базируется на исследовании фундаментальных, предельных основ бытия и человека, преломленных через сознание индивида. Философия в такой трактовке выступает как знание о предельных взаимоотношениях (закономерностях), которые существуют между миром и человеком на всех уровнях бытия. Соответственно, если мы таким образом понимаем сущность философии, то необходимо заниматься не просто «философствованием» по поводу чего угодно, а устанавливать то общее, что имеется в разнообразных философских системах, относя их тем самым к общему и единому мыслительному подходу. Именно это единство формирует своеобразный «квазиэмпирический» базис философии, в который включается философски проинтерпретированный опыт постижения самых различных сфер бытия, от обыденного сознания до науки, искусства и религии. Философия выступает как своеобразный смысловой стержень культуры, что придает ей действительно универсальный характер, так как опирается на связь всех форм сознания, решая общую предельную, а значит, метафизическую задачу объяснения сущности бытия в целом. — «Этому соответствует стремление объединить разрозненное, создать связь и распространить ее, не считаясь с границами отдельных наук»¹.

Эту метафизическую линию кантовской философии и улавливает Хайдеггер, конечно, перенося данную трактовку в иные социокультурные условия. Он усматривает сущность философии в особом созерцании, которое является предпосылкой мышления и посредством которого мы можем уловить особенности мира, чтобы затем мыслить о нем. Такое созерцание, конечно, связано с рассудком, — повторяет Хайдеггер вслед за Кантом, — «но необходимая принадлежность чувственности и рассудка к сущностному единству конечного познания не исключает, а предполагает наличие иерархичности в структурированном основании мышления, которое зиждется на созерцании как ведущем представлении. Именно эту иерархию нельзя упускать из вида, учитывая взаимную принадлежность чувственности и рассудка, как обладающую обратной связью — она не сводима к индифферентной корреляции формы и содержания»². Таким образом, считает Хайдеггер, Кант расчистил место для современной философии, то есть *экзистенциальной метафизики*. В некотором смысле Хайдеггер встает на защиту метафизики так же, как в свое время это делал Кант, но в иных социокультурных обстоятельствах, — когда

¹ Дильтей В. Сущность философии. М., 2001. С. 19.

² Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik // Heidegger M. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Bd. 3. Kant und das Problem der Metaphysik. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M., 1991. P. 35–36. (Пер. Дагмар Мириновой).

складывается очередное «наступление» на философию, трактуемую как метафизическое знание.

Таким образом, перед нами, конечно, свободная интерпретация, но вполне естественная для философского творчества и допускающая отличия в понимании некоторых выводов. Кант вел полемику с философами, в представлении которых философия была мыслительной сферой, оторванной от конкретно-научного знания. Хайдеггер пытается обосновать тезис, что философия, стоящая на позициях метафизики, принципиально отлична от науки, но не в смысле противоречия с ней. Это просто совершенно иная сфера мышления, что вовсе не означает ненужности или бессмысленности философии. Хайдеггер был не одинок в таком понимании философии, оно буквально витало в воздухе. Например, близкий к нему в ранний период К. Ясперс также говорит об этом и настаивает на отмежевании философии от науки: «Философское мышление по своему смыслу радикально отличается от научного»¹. — Более того, сам факт такого противопоставления является выражением сути философского мышления, отражая опору на разные ценностные установки. В науке в качестве высшей выступает познавательная ценность, тогда как в философии эта установка не является доминирующей и может отступать на второй план. Именно поэтому философия не может подражать науке в своем строении. Она — совершенно иной способ постижения бытия. Примером последнего служит тот факт, пишет Ясперс, что логическое доказательство, признающееся своеобразным эталоном доказательства, не всегда применимо в философском мышлении. Более того, те формы рассуждения, которые в логике считаются ошибочными, а именно «противоречия, круг, тавтология... выступают как признаки различия между философским и научным мышлением»². Если в науках мышление является средством получения знаний и с их помощью овладения предметным миром, то философия есть мышление в чистом виде, которое не может быть сведено к истинам предметного знания: «Нельзя не признать: в философии нет единогласия относительно окончательно познанного. То, что по убедительным причинам всеми признается, становясь благодаря этому научным знанием, уже не философия... То, что любой образ философии... не пользуется единогласным признанием всех, вытекает из природы ее дел»³.

Метафизика — это особый тип постижения бытия, который скорее должен быть «очищен» от нацеленности только на науку, сведенную к суженным формам понимания рациональности. Метафи-

¹ Jaspers K. Philosophische Autobiographie. Stuttgart, 1957. P. 27–28.

² Jaspers K. Die großen Philosophen. Bd. I. München, Piper, 1957. P. 450.

³ Jaspers K. Einführung in die Philosophie. München, 1971. P. 9–10.

зичность как характеристика философского мышления — не просто этап, характеризующий некий период ее развития, уходящий в прошлое, а особый способ рефлексии над бытием. Даже «преодоленная метафизика не улечивается. Она возвращается видоизмененной назад и остается у власти в качестве продолжающего править отличия бытия от сущего»¹. Поэтому Канта незаслуженно упрекают в том, что он заложил традицию сведения философии к теории познания. Он предложил **иную** метафизическую модель — трансцендентальную философию. «Поскольку истина становится достоверностью и собственная сущность (*ousia*) сущего превращается в предстояние перед *perceptio*, восприятием, и *cogitatio*, со-ображением представляющего сознания, т.е. знания, — постольку знание и познание выдвигаются на передний план. “Теория познания” и то, что таковой считается, есть в своей основе метафизика и онтология, стоящая на истине как на достоверности устанавливающе-обеспечивающего представления»². Метафизика преодолевается лишь как некий конкретно-исторический вариант ее развития. Преодоление — это только ступень развития метафизики как сущностной характеристики философии, и она не может никуда исчезнуть.

В этом смысле наукам «проще»: они исследуют явленную нам (для нас) предметную сущность, — а значит, и истина, которую они достигают, носит предметный характер. Науки дают нам опредмеченное описание мира. Центральной ценностной установкой в них выступает положение о том, что мир можно постичь полностью рационально-теоретически, с помощью конкретно-научных методик. Такое познание мира возможно, пишет Хайдеггер, но оно изначально выявляет лишь отдельные стороны бытия. Это проявляется в понятийном аппарате каждой из наук, отличие которого от других аппаратов как раз и связано с описанием разных предметных областей. Познание такой опредмеченной сущности позволяет говорить о «точности», но точности в рамках предмета. Физика точна *до* выражения физических законов, математика *до* возможности выявления количественных отношений, социология — *до* выделения законов того или иного социума. В философии подобного предела точности существовать не может. Она в принципе «не точна», или ее точность иного рода и представляет собой рефлексия и саморефлексию мыслителя над проблемами бытия.

Достижение выделенной сущности — это ценностная установка науки, которая принуждает человека подчинить его мышление принципам предметного исследования. В то же время ясно, что по-

¹ Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М., 2013. С. 231.

² Там же. С. 234.

нимание мира как такового нельзя ограничить лишь предметным исследованием. В этом случае слишком многое остается «за бортом» постижения бытия, которое богаче его рационально-теоретической интерпретации. Науки, с одной стороны, конструируют локальные картины мира, и даже совокупность таких картин всегда будет неполной и *не сущностной* характеристикой бытия. В то же время сама возможность сделать объектом исследования все что угодно — от мельчайшей пылинки до сознания человека и понимания космоса — порождает своеобразный научный экстремизм в виде уверенности в том, что наука может познать все. И тогда предметная локальность интерпретации мира становится условием сциентистского описания бытия. Именно установка познать «что угодно и насколько угодно» вкупе с беспредельностью ее реализации выдают ограниченность науки, не позволяющую ей познать бытие как таковое. Таким образом, утверждает Хайдеггер, бытие средствами науки познать нельзя, его можно постичь с помощью философского мышления (размышления), которое именно в этом смысле, то есть в его отдаленности от предметности, и может выступить как мышление *истинное*.

Философия мыслит о смысле и сущности бытия, и истина бытия не связана с ее практическим использованием. Это сближает философское мышление с поэзией и *словом* вообще. «Становление философии представляет собой терминологическое оттачивание значения слов, придания им более определенных значений и превращение, тем самым, в систему философских понятий и категорий»¹. И это во многом определяет личностность философского постижения бытия, ибо человек, оперирующий словами, оттачивающий или придающий им те или иные значения, является существом уникальным. Постигая смысл бытия, философ самоосуществляется в нем. В центре философского размышления лежит диалог как рефлексивный обмен смыслами. Философски мыслящий человек должен не отворачиваться от бытия при помощи предметного ограничения, а напротив, повернуться к нему лицом и слушать его зов, постигать его тайны, которые современный мир науки и техники все больше закрывает от нас. При этом вслушивающегося в «зов бытия» совсем не должен смущать тот факт, что он может ослышаться. Здесь нет готовых истин, а есть лишь постижение смысла.

Смысл бытия можно понять, если станет понятным бытие сущего и нас, постигающих смысл бытия. И именно это лежит в основе понимания подлинной сущности человека. Человек представляет собой особую сущность, но определяемую бытием. В противовес

¹ Миронов В. В. Философия и слово (или еще раз о специфике философии) // Вопросы философии. 2012. № 1. С. 20.

утверждению о том что «человек не привратник бытия. Бытие ничего не значит без воображающего понимания человека. Поэтому философия отказывается от бытия в пользу субъективности, заменяя опыт — воображением, идею конечности человека — идеей его невозможности»¹, — мы считаем, что сущность человека пронизана бытийностью, и функция привратника лишь отражает факт открытости бытия для его философского истолкования, позволяющего говорить о бытии «на равных», ибо благодаря наличию разума, сознание человека онтологически может быть приравнено к бытию. Человек является сущим, так ставит вопрос о смысле своего бытия, а ему противостоит бытие как таковое или «здесь-бытие» (*Dasein*), то есть наличное бытие.

Человек спрашивает о смысле бытия и не может быть редуцирован к объекту, подобному иным объектам. Благодаря метафизической рефлексии мы можем выходить за пределы предметности, точнее, мыслить свободно и без каких-либо ограничений. «Метафизика — это вопрошание сверх сущего, за его пределы, так, что мы получаем после этого сущее для понимания как таковое и в целом»; это «перешагивание за сущее в целом: трансценденция»². Она исследует беспредельное, запредельное, надпредметное и т.д. Это некое проявление желания человеческого мышления — выходить за пределы предметного мышления, составляющего суть его экзистенции. «Она не есть ни раздел школьной философии, ни область прихотливых интуиций. Метафизика есть основное событие в человеческом бытии. Она и есть само человеческое бытие»³. Поэтому философию нельзя просто выучить как некий образовательный предмет, в философию можно лишь *погрузиться*. При этом, в отличие от освоения предметных дисциплин, нет никакой гарантии, что вам это удастся и, опираясь на предшествующее знание, вы сможете завершить такое *образование* полностью. Философия не относится к типу завершённого знания, и «философское мышление каждый раз должно начинаться с самого начала. Каждый человек должен осуществлять его самостоятельно»⁴.

В этом смысле философия (уже представляю себе недовольство многих своих коллег, вызванное таким утверждением) не есть наука, подобная другим или стоящая в одном ряду с ними. А если и наука — то иного типа, наука, которая не может строиться по критери-

¹ Гиренок Ф. И. Кант, Хайдеггер и проблема метафизики // Вестник РУДН. Сер.: Философия. 2013. № 2. С. 96.

² Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М., 2013. С. 38–39.

³ Там же. С. 42.

⁴ Ясперс К. Введение в философию. Минск, 2000. С. 11.

ям, характерным для частных наук. Говоря так, мы вовсе не отсекаем философию от магистрального пути познания, но выявляем особый тип мышления, в котором истина может быть выражена не только рационально-теоретическим способом, но и, например, эмоционально. Она может быть зафиксирована не только рамками рационально-теоретического рассуждения, но и поэтическим языком. Так же, как мы принимаем право поэта видеть мир сквозь воспринимаемую им гармонию ритма, которая ему в наибольшей степени доступна, или художника, который улавливает гармонию цвета; философ может улавливать гармонию разума, несводимую к физической или биологической закономерностям. Если же философия конструируется по образцу конкретной науки, т.е. заведомо опредмеченного, а значит, ограниченного знания, то философы, отмечает М. Хайдеггер, лишь подржают ученых, и тогда метафизика «становится погоней-за-науками» (*“Hinter-den-Wissenschaften-Herlaufen”*), заимствованием сущего в форме предметности, которая закрепляет обычное представление во всех областях и выделяет как культурные сферы»¹.

Имитация философией науки проявляется, в частности, в ее разделении на отдельные дисциплины, что, конечно, может быть удобно для преподавания «школярской», по выражению Канта, философии. Абсолютизация такого понимания происходит, когда философ отказывается обсуждать общие проблемы, мотивируя это тем, что он специалист в какой-то «отдельной» философской дисциплине, с позиции понимания сущности философии «вызывает только отвращение»². Философ не может исследовать проблемы этики или эстетики в отрыве от метафизических вопросов: о том, как устроено бытие, каковы возможности и условия его познания, — ибо при таком отрыве это будут лишь частные мнения. Дифференциация дисциплин в философии приводит к серьезным методологическим ошибкам, когда общее фундаментальное решение проблемы подменяется ее дисциплинарной интерпретацией, часть выдается за целое, а сам философ замыкается в узком кругу конкретного философского предмета. В этом случае решение этических или эстетических проблем, становясь специфицированным знанием, теряет свою метафизическую сущность.

Попытки построения философии по научным лекалам могут превратить ее в форму идеологии, ибо возникает соблазн выставить отдельную новейшую систему в качестве *единственно* научной. В науках, как мы отметили, такое происходит, когда последняя по времени теория может считаться более истинной, но там эта проблема сни-

¹ Хайдеггер М. Размышления VII–XI (Черные тетради 1938–1939). М., 2018. С. 199.

² Там же.

мается неизбежным развитием и, в конечном счете, преодолением и данной «новой» теории. В философии, истины которой не сводимы к обоснованиям конкретно-научного плана, в которой важное место занимают ценностные позиции и выводы, происходит *абсолютизация* такой системы. Так было, например, с диалектическим материализмом — и в результате вполне достойная философская концепция, которая позволяла многое объяснять, в том числе как адекватная система по отношению к наукам, на определенном этапе стала частью идеологии — со всеми вытекающими из этого обстоятельствами. Такая позиция разрушает, может быть, главное представление о сущности философии как *незавершенном* типе знания, в котором сам фактор завершения означает смерть философии. Именно завершенная форма философии является удобной почвой для идеологии — как формы «иллюзорного сознания». Философия, в отличие от идеологии, не предлагает окончательных решений, а приобщает к бесконечному и вечному; не дает успокоения, но всегда приглашает к размышлению. Человек живет и переживает мир, выносит оценочные суждения, рефлексиирует над собственной сущностью. «Философия» никогда не унижится до задачи или претензии на то, что нужно, мол, создать «мировоззрение», а господствующее надо «обосновать» и «сформулировать»¹.

Философское обоснование мировоззрения — это построение идеологии как системы «политико-мировоззренческих инструментов»². Такое мировоззрение всегда претендует быть чем-то законченным, тогда как философия — незавершенное знание, а значит, остается за пределами «творящего мышления». «Вот почему философия никогда не может быть “мировоззрением”, как и не вправе даже думать о том, чтобы занять его место; ведь философия не может даже определить то или иное мировоззрение как таковое — но должна лишь терпеть то, что ею пользуются — или же ее обделяют»³.

Философы, которые ставят задачей формирование у своих учеников мировоззрения, не являются философами в истинном смысле этого слова, а в лучшем случае оказываются «учителями мировоззрения» или «мировоззренческими писателями», для которых философия скорее опасна, чем полезна⁴. Именно начало использования философии для «фундаментализации» какого-то избранного мировоззрения выступает признаком ее идеологичности: «Так называемые теоретические обоснования мировоззрений всегда являются поэтому

¹ Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938). М., 2016. С. 326.

² Там же. С. 223.

³ Там же. С. 249.

⁴ Там же. С. 326.

своеобразной смесью полуфилософии и полунауки. Тут не хватает и серьезности мышления, и строгости исследования. Оба они заранее замешаются стремлением к непосредственному внедрению “мировоззрения”»¹. Философия, которая претендует на роль мировоззрения, «открыто или скрытно стремящаяся приобрести политическую значимость и “мировоззренческое” значение, только *называет* себя “философией” и отделена безднами от того, что это имя скорее скрывает, чем раскрывает»². — Удивительно, грустно и поучительно, что эти размышления Хайдеггера датируются периодом 1934–1935 годов — периодом его ректорства, когда в реальной жизни, а не внутри собственных рефлексий он поступал прямо противоположным образом, выступая именно с позиции идеолога, а не философа³.

Таким образом, философия, будучи метафизической рефлексией, противостоит как науке, так и идеологии. Но данное противопоставление — это своеобразная дихотомия культуры, в которой противоположные стороны неизбежны и всегда остаются, подразумевая друг друга и в каком-то смысле корректируя абсолютизации в ту или иную сторону дихотомии. «Соперничество философии и “мировоззрения” есть на глубоком уровне их взаимная сплоченность при условии, что оба они не искажают свою сущность извращенными целеполаганиями»⁴. Иначе говоря, то, что мы называем философским мировоззрением, — это не просто соединение двух отношений к миру и сущности, а противоречивое единство философии как проникновения в сущность бытия и разнообразных воззрений на мир. В этом смысле можно говорить о философском мировоззрении как о его наиболее развитой форме, когда разнообразие воззрений упорядочивается на основе постижения сущности.

Метафизика не противоречит задаче понимания сущности человека и решению антропологических задач. Она, напротив, отражает экзистенциальную сущность человека, погруженного в бытие, заброшенного в этот мир, по выражению К. Ясперса. Она — само бытие, преломленное в сознании человека. Таким образом, человек претендует — и, как показывает история, ему это удастся, — силою своего разума объединить задачу постижения сущего, которое несоизмеримо с масштабом отдельного человека. Отсюда возможные ри-

¹ Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938). М., 2016. С. 308.

² Там же. С. 348.

³ См. об этом: Миронов В.В., Миронова Д.В. Г. Философ и власть: случай Хайдеггера // Вопросы философии. 2016. № 7. С. 21–38; Миронов В., Миронова Д. Ein Knabe, der träumt, или Опьянение властью // Логос. 2018. Т. 28. № 3. С. 149–182.

⁴ Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938). М., 2016. С. 326.

ски и заблуждения, но иного пути просто не существует, и философ не может здесь отгородиться от проблем ссылкой на иную предметную область. Философия — это работа мысли на пределе: «Философия есть приведение в движение метафизики, в которой философия приходит к самой себе и к своим настоящим задачам. А философия приходит в движение только благодаря своеобразному скачку, в котором наша собственная экзистенция посвящается сущностным возможностям человеческого бытия в целом»¹.

Таким образом, метафизика представляет собой своеобразный стержень философии, на котором располагаются и от которого не могут полностью оторваться ее отдельные дисциплины. «Поскольку метафизика расследует сущее как сущее, она остается при сущем и не обращается к бытию как бытию. Как корень дерева, она посылает все соки и силы в ствол и его ветви. Корень разветвляется в основе и почве, чтобы дерево ради своего роста могло из него подняться и тем самым его оставить. Дерево философии вырастает из корневой почвы метафизики». — Философ, который отказывается от метафизичности в своих размышлениях, заведомо обречен на имитацию философского подхода и плетется в хвосте той или иной науки, пытаясь подражать ей, чаще всего на уровне терминологии, которая некритично переносится в философскую сферу. Как правило, для оправдания при этом апеллируют к свободе мышления, свободе философствования. Такое «преодоление метафизики» является лишь внешним и поверхностным. «Пока человек остается разумным существом, *animal rationale*, он — метафизическое существо, *animal metaphysicum*. Пока человек понимает себя как разумное существо, метафизика, по слову Канта, принадлежит к природе человека»².

Метафизика исследует человека не только в качестве конкретного существа, но и в качестве своеобразной структуры бытия. А это задает параметры более сложной конструкции онтологии, которую иногда обозначают как «фундаментальную онтологию». «Раскрытие бытийной конституции вот-бытия есть онтология. Поскольку в ней должна быть заложена основа возможности метафизики, — фундамент которой суть конечность вот-бытия, — она называется фундаментальной онтологией». — Онтологическая система всегда есть конструкция или проект. Проектируя, мы постигаем. Но это не просто свободная и анархичная мыслительная конструкция, а та, которая дает нам понимание бытия. — «Каждая фундаментально онтологическая конструкция осуществляет себя в том, что позволяет увидеть ее проект, т.е. в том, как она проводит вот-бытие к его открытости и позволяет

¹ Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М., 2013. С. 42.

² Там же. С. 47–48.

его внутренней метафизике вот-здесь-быть (*dasein läßt*)». Такая конструкция как бы обнажает перед нами внутреннюю сущность бытия. Метафизика позволяет мысли конструировать некий метафизический «перво-факт» и понимать, в чем состоит конечность вот-бытия. «Конечность вот-бытия — понимание бытия — *лежит в забвении*»¹.

Онтологическая конструкция вырывает из забвения. Поэтому метод такого вырывания — «припоминание» (*Wiedererinnerung*). Главный (решающий) способ бытия, дающий бытийное понимание человека (вот-бытия) — повседневность. Но это не просто психологическое описание переживаний индивида. Оно важно, но недостаточно. «Экзистенциальная аналитика повседневности не станет описывать, как мы обходимся с ножом и вилок. Она должна показывать, что и как в основе всякого обхождения с сущим, для которого именно так все и выглядит, как будто бы дано только лишь сущее, — уже лежит трансценденция вот-бытия — в-мире-бытие»².

Метафизика вот-бытия имеет свою истину, которая всегда сокрыта. Фундаментально-онтологическая аналитика вот-бытия, интерпретируя трансценденцию, признает, что «страх» есть фундаментальная настроенность на понимание бытия. Страх порождает необходимость «заботиться», и это — первая стадия фундаментальной онтологии. Вот-бытие временно, или есть временность, но не в обыденном понимании. Временность — это смысл бытия сущего, это горизонт понимания бытия³. Бытие является постижимым только относительно времени, поэтому его нельзя исследовать изолированно от него. Важно выявить бытие во времени — как присутствующее бытие. Поэтому временность — основная проблема фундаментальной онтологии. Ключом к решению ее становится экзистенциальная интерпретация совести, долга и смерти. Поэтому «метафизика есть не то, что человеком только “создается” в системах и учениях, но — бытийное понимание, его проект и его отказ, *свершающееся* в вот-бытии как таковом»⁴.

Это заставляет нас корректировать метод онтологии как метод мышления. Поскольку вещи необходимо исследовать сами по себе, то есть как феномены, то одним из таких философских методов выступает феноменология. Феномен — это само себя показывающее бытие, то есть очевидное для нас сущее. Это — прямое понимание

¹ Хайдеггер М. Метафизика вот-бытия как фундаментальная онтология // Мартин Хайдеггер и философия XX века. Минск, 1997. С. 190.

² Там же. С. 191.

³ Хайдеггер М. Двойная задача в разработке вопроса о бытии. Метод и план исследования // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 1997. № 4. С. 20.

⁴ Хайдеггер М. Метафизика вот-бытия как фундаментальная онтология // Мартин Хайдеггер и философия XX века. Минск, 1997. С. 196.

предметов, которое в конечном счете показывает бытие сущего. Феномен и есть то, что составляет бытие. Поэтому современная онтология «возможна лишь как предметно-содержательная феноменология». — Она решает вопрос о смысле бытия вообще. А феноменология в таком понимании — как истолковывающая феномены бытия — необходимо связана с интерпретацией, то есть одновременно она выступает и как герменевтика, которая разрабатывает условия «возможности каждого онтологического исследования»¹.

Таким образом, Хайдеггер конструирует синтетическое понимание философии, в центре которой находится метафизическое знание, направленное на исследование бытия и человека, осуществляемое феноменологическими и герменевтическими методами и могущее быть реализовано как экзистенциальная метафизика.

Мысли Хайдеггера приобретают актуальность в связи с взрывным этапом развития наших представлений о сознании, становлением глобального коммуникационного пространства и, по сути, возникновением совершенно новых представлений о мире, порожденных развитием виртуального пространства и проникновением во все структуры общества цифровых технологий, которые ощутимо изменяют наше бытие. Встает проблема переосмысления многих онтологических проблем, что в буквальном смысле «возвращает» нас к изначальным вопросам, которые были поставлены еще Парменидом. Это — не возвращение метафизики, ибо, несмотря на регулярно организуемые пышные «похороны», она никуда не исчезала из философии, а просто очередной акт признания ее необходимости. Метафизика оказывается затребованной именно как предельный способ постижения предельных аспектов бытия, а это связано с наиболее абстрактной и глубокой формой рефлексии, результатом которой становится выработка определенной культуры мышления в исследовании новейших достижений научной мысли.

¹ Хайдеггер М. Двойная задача в разработке вопроса о бытии. Метод и план исследования // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 1997. № 4. С. 38–40.

ПРЕДМЕТНОЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ

Становление философии как метафизического знания — это попытка, не выходя за рамки мышления, проникнуть в глубины бытия, глубины постижения мира и сущности человека. Метафизика — не словесное разыгрывание пределов своего мышления по поводу тех или иных окружающих явлений, что является делом весьма тривиальным, а **выявление** глубинных пластов бытия и осознание безграничных конструктивных возможностей мышления. Метафизика возникает как особый тип размышления, направленный на рациональное «самооправдание» возможности и претензий философии выдвигать собственное понимание мира путем рационально-рефлексивного размышления: «Эмпирическая наука не нуждалась в такого рода самооправдании: наличие опыта и как материала для обобщения, и как критерия эффективности идеи служило достаточной гарантией целесообразности науки. Но философия претендовала на осмысление того, что в принципе не могло быть предметом опыта. Поэтому решающим для самообоснования философии был вопрос о том, может ли мысль независимо от опыта открыть объективную общезначимую истину¹. Вот этой сущности философии и не могут понять некоторые «современные» ее критики. Для них философия является бесполезным занятием еще и в силу того, что затраты мыслительной (спекулятивной) энергии на осмысление философских проблем, да еще и необходимость философского обрабатывания позитивных знаний о мире (то есть наук), для того чтобы хоть чуть-чуть продвинуться в приращении философского знания, малозаметны для публики. Непубличность не устраивает таких философов. Маленькая, но раскрытая «мысль» представляет для них *большую ценность* почти в прямом смысле, так как за это можно получить еще и вознаграждение. Гораздо проще играть с понятиями, давая интерпретации явлениям, а не сущности. Отсюда проистекают и попытки свести философию только к гуманитарному знанию и даже к литературе. Это действи-

¹ См.: *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986. С. 6.

тельно проще и эффектнее, ибо позволяет заниматься литературным оформлением собственного потока сознания, в результате чего в зависимости от таланта носителя такого сознания возникают более или менее интересные произведения, которые на самом деле, при всей их возможной ценности, далеко отстоят от метафизического проникновения мысли вглубь вещей.

Метафизика как чистое мышление несводимо к позитивным знаниям, ибо последние представляют собой выявленные сущности второго рода. Их необходимо учитывать, объясняя окружающую природу, но в рамках чистого метафизического размышления философ все равно остается один на один с собственной мыслью, используя свои внутренние возможности проникать в сущность бытия. Более того, сегодня метафизика гораздо в большей степени самоопределена (очищена), так как часть проблем, которыми она ранее занималась, ушли в науку, а конкретные проблемы теологии решаются внутри ее самой. Поэтому метафизика «выражает стремление к тому, чтобы разрабатывать онтологию независимо от понятия Бога, от *arche*, а с другой стороны, разрабатывать теологию, ограничиваясь откровением, без оглядки на сущее как таковое»¹.

Конструктивная безграничность как свойство человеческого разума была подмечена неоплатониками, которые во многом дали нам понимание аристотелевской философии именно как метафизики. В период творчества Аристотеля не было наук в их современном понимании. Например, физика в его системе еще не могла исследовать мир природы современными методами физики. Их не было. Был разум, с помощью которого на спекулятивном философском уровне исследовался в том числе и природный мир. Физика в этот период была скорее философией природы. Но любому научному исследованию, как считал Аристотель, должно было предшествовать нечто лежащее за пределами самой природы, а именно *prôtē philosophia*. Это означало, что философия выходит за рамки какой-то отдельной опредмеченной сущности и занимается поиском первопричин сущего как такового. «Первые причины сущего, того, что действительно предшествует сущему, природе, и в чем она имеет свой принцип, открываются только за пределами самого сущего». Именно эта часть философии и стала позже обозначаться как метафизика. Протофилософия (или первая философия) и есть мудрость, дающая «основание знанию»: «В вопросе о первых принципах и причинах сущего *prôtē philosophia* не стремится к знанию ради “какой-то пользы” и, по Аристотелю, “совершенно свободна” от всех наук, “так как она существует только ради себя самой”...»²

¹ Хофмайстер Х. Что значит мыслить философски. СПб., 2006. С. 131.

² Там же. С. 130.

В этом же значении Аристотель использовал термины «теология» и «онтология», подчеркивая тем самым необходимость особой науки, изучающей сущее как таковое, в отличие от наук, не занимающихся сущим как таковым, а исследующих лишь части этой сущности. Иначе говоря, истинная действительность несводима к природе, и поэтому не может быть исследована только физически. Аристотель, выводя исследование надприродного бытия за пределы физики, подчеркивал тем самым специфику человеческого мышления, стремящегося и могущего познавать предельную сущность бытия. Поэтому исторически случайное возникновение термина «метафизика» (и некоторая неопределенность, связанная с приложением частицы «метá-» к физике) отражает глубоко закономерный ход мысли великого древнегреческого философа и всей предшествующей ему традиции, саму суть философского подхода к миру. Метафизика — это «философское учение о сверхопытных началах и законах какого-либо определенного типа бытия или бытия вообще»¹.

Метафизика, направленная на исследование сущности бытия как такового, в античности реализовывалась в двух направлениях, которые составляют ее противоречивое единство, — онтологическом и гносеологическом.

Исследуя сущность природного бытия, философы пытались выявить некое первоначало, к которому можно было свести все разнообразие бытия. Это была **линия субстанционально-онтологическая**, связанная с поисками устойчивых структур бытия, первосущности вещей. Философы здесь выступают скорее как физики или натурфилософы. Наивно оценивать такой подход как чисто материалистический, и необходимо понимать, что вода, огонь или другие стихии, которые рассматривались в качестве первоначал, не были физическими стихиями как таковыми, а лишь особыми *философскими образами*. Философия еще слишком поэтична и мифологична, она еще и не подошла к стадии рафинированно-абстрактных разработок. Философы ищут и конструируют первопричины мира, понимая их как сущности (как материальные, так и идеальные), лежащие в его основе. Онтология закрепляется здесь в виде учения о предельных, фундаментальных структурах бытия.

Вторая **линия — онтолого-гносеологическая**. «Философия претендовала на осмысление того, что в принципе не могло быть предметом опыта. Поэтому решающим для самообоснования философии был вопрос о том, может ли мысль независимо от опыта открыть объективную общезначимую истину»². Дамоклов меч самооправдания на-

¹ Доброхотов А. Л. Возвращение метафизики, или какие действительные успехи сделала метафизика со времени Парменида // Доброхотов А. Избранное. М., 2008. С. 199.

² Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986. С. 6.

вис и продолжает висеть над философией, будь то проблема поиска оснований бытия и видов бытия, или проблема истинности философских конструкций. Достоверность получаемого мыслительным путем знания не могла быть обоснована из самой себя, нужен был внешний, независимый ни от чего критерий, которым, опять же, могло выступать лишь само бытие, выражая сущность существования как такового. Соответственно, поиск Истины переносился в сферу Абсолюта, а все остальное становилось лишь проявлением сущностей бытия.

Особое значение для «связывания» этих двух линий (как частей метафизики) в единое целое имела концепция **Парменида**, который ввел в философский обиход термин «бытие». Значение Парменида огромно, и мы солидарны с А. Л. Доброхотовым, который сделал вывод, что «история метафизики есть история раскрытия основной интуиции Парменида — мысли о бытии»¹. Сам этот переход означал перевод метафизических рассуждений из плоскости рассмотрения физической сущности вещей в плоскость исследования их идеальной сущности. Тем самым философии придается характер предельного знания, которое может быть лишь самопознанием и самообоснованием человеческого *разума*. Благодаря своим всеобщим категориям, среди которых, как блестяще показал Гегель, исторически и логически исходной является как раз *категория бытия*, метафизический разум способен познавать в вещах и в самом себе то, что недоступно никакому чувственному опыту и никакой системе научных абстракций. Кроме того, у Парменида с бытием связывается сам факт существования мира, которое есть одновременно и истинно сущее знание. Перед нами предстает вариант решения одной из кардинальных проблем всей последующей онтологии — **соотношение бытия и мышления**, а значит, и познаваемости мира. Парменид, как, может быть, никто из философов, продемонстрировал успех и возможности чисто метафизического, умозрительного объяснения бытия, в общем-то, выполнив ту самую задачу самооправдания философии.

Платон, развивая философский подход к исследованию бытия, также подчеркивает внутреннее **единство онтологии и гносеологии**. Бытие предстает здесь как два различных, но взаимосвязанных мира. Первый мир — это мир единичных предметов, которые познаются с помощью чувств. Второй — мир подлинного, истинного бытия, который представляет собой совокупность идей, то есть умопостигаемых форм или сущностей, отражением которых как раз и является все многообразие вещественного мира. Таким образом, мир познаваем, хотя и относительно. Процесс познания, согласно Платону, — это процесс интеллектуального восхождения к истинно сущим видам

¹ Доброхотов А. Л. Возвращение метафизики, или какие действительные успехи сделала метафизика со времени Парменида // Доброхотов А. Избранное. М., 2008. С. 200.

бытия, совпадающим с идеями различных уровней. Платоновские идеи — это не просто субстанциализированные и неподвижные родовые понятия, противостоящие текучей чувственной действительности. Идея вещи — это ее своеобразный идеальный принцип строения, как бы невидимый телесному оку своеобразный «информационный каркас», познав который можно сконструировать и саму вещь. Истинное бытие у Платона, как и Парменида, совпадает с истинным знанием, но, в отличие от последнего, представляет собой процесс непрерывного конструирования мира. Идея вещи как *смысловая модель* лежит в основе материально-вещественной конструкции.

Платон ставит вопрос о необходимости беспредпосылочного знания, то есть фактически вопрос о необходимости метафизики как особого типа знания. Анализируя особенности математики, философ приходит к идее о недостаточности метода дедукции, на который она опирается даже внутри себя самой. Оказывается, что исходные пункты математики, из которых далее дедуктивно разворачивается обоснование, сами недостаточно обоснованы или вообще *не могут быть обоснованы*. То есть в основе точного знания нет обоснованных начал, а значит, это во многом лишь гипотезы, которые могут оказаться и недостоверными. В этом смысле Платон вообще сомневается в том, стоит ли считать математику наукой. Должна существовать особая дисциплина, рассуждает он, которая может устанавливать истинность предпосылок, опираясь на знания, находящиеся за пределами дедуктивных методов рассуждения, в более широком современном смысле — за пределами наук. Этому соответствуют различные познавательные способности. В основе математики лежит способность рассуждать — рассудок, а в основе метафизики — диалектический разум как особый дар постижения первоначал. Следовательно, философия как дисциплина и диалектика, как философский метод, выступает фундаментом, который предшествует любому знанию. Диалектика — это вершина знания, потому что в отличие от любых иных наук она не опирается на чувственные и сугубо рассудочные методы познания. Она исходит из умопостигаемых идей, которые могут существовать как истины и к которым философия может привести с помощью размышлений. Следовательно, только она способна обосновать предпосылки любого знания, исследовав предварительно предпосылки знания как такового.

Аристотель, полемизируя со своим учителем Платоном, говорит о том, что диалектика не может быть вершиной знания, так как она не дает ответов на вопросы, а лишь вопрошает. Но на каких основах строится такое вопрошание? И Аристотель приходит к выводу о том, что в основе беспредпосылочного знания о всеобщем и сущности должна находиться некая абсолютная предпосылка, абсолютная истина. В противном случае любое философствование может оказаться

ложным. Диалектика занимает здесь свое место, выступая в качестве рационального средства, расчищающего место для знания, гарантируя вместе с дедуктивным истинность выводимых из абсолюта положений.

В качестве изначального метафизического абсолюта, по Аристотелю, выступает бытие. Бытие — это особое понятие, которое не является родовым. Это означает, что его нельзя подвести под более общее так же, как и под него все остальные понятия. Поэтому, принимая тезис Парменида, отождествляющего бытие и мысль о бытии, он уточняет это положение, говоря о том, что бытие само по себе — это лишь абстракция, потенциальное, мыслимое бытие, а реально всегда существует бытие чего-то, то есть бытие конкретных предметов. Истинное бытие, согласно Аристотелю, — «это ум, достигший абсолютного самопознания и связавший таким образом все разрозненные части в личностный узел»¹.

Соотношение бытия и мышления есть соотношение конкретного предмета и мысли о данном предмете. Мир представляет собой реальное существование отдельных, материальных и духовных, предметов и явлений; бытие же — это абстракция, которая лежит в основе решения общих вопросов о мире. Бытие — это фундаментальный принцип объяснения. Оно — непреходяще, как непреходяща сама природа, а существование вещей и предметов в мире — преходяще. Бытие просто есть, существует. Всеобщность же бытия проявляется через единичное существование конкретных предметов. Это, по Аристотелю, — основной закон бытия, или «начало всех аксиом».

Из этого закона вытекает знаменитое положение Аристотеля о несовместимости существования и несуществования предмета, а также о невозможности одновременного наличия и отсутствия у него каких-либо противоположных свойств. Варианты обоснования этого положения выражены в следующих утверждениях Аристотеля: «Вместе существовать и не существовать нельзя»; и «Невозможно также, чтобы противоположности были в одно и то же время присущи одному и тому же»². Данное положение носит общеонтологический характер и применимо ко всем явлениям мира. Поскольку обоснование данного положения носит чисто логический характер, то оно исследуется логикой. Поэтому «онтология и логика — две стороны одной и той же науки» — метафизики³. Аристотель закладывает линию сугубо логического подхода к проблемам метафизики и интерпретации метафизических категорий (принцип тождества логического мышления и бытия).

¹ Доброхотов А. Л. Возвращение метафизики, или какие действительные успехи сделала метафизика со времени Парменида // Доброхотов А. Избранное. М., 2008. С. 205.

² Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 141.

³ Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 289.

Развивая тезис Парменида, утверждавшего, что небытие не существует, так как оно немыслимо, а если мы мыслим о нем, значит, оно существует, но уже как бытие, Аристотель утверждает, что ничто нам не мешает мыслить о небытии. Но это не является обоснованием существования бытия, а лишь говорит об ином присущем ему качестве (несуществовании). Именно в этом смысле оно может существовать в мысли. Это можно было бы обозначить как принцип относительного существования небытия. Вообще, рассуждает Аристотель, бытие не должно трактоваться, как у Парменида, однозначно, а может иметь несколько смыслов. Бытие может обозначать то, что есть, то есть множество существующих вещей. А с другой стороны, то, чему все причастно, и есть существование как таковое¹.

Аристотель предлагает трактовать бытие в его становлении, и тогда важное значение имеет не только бытие как таковое, но и развитие бытия вещей, с чем не согласился бы Парменид, считавший, что допущение существования множественного бытия вещей будет отрицанием бытия как такового, абсолютного бытия. Бытие, делает вывод Аристотель, многозначно; но, признав это, он вынужден конструировать некую систему категорий бытия, каждая из которых является обобщающим предикатом по отношению к конкретным свойствам. Эти связанные смыслы бытия и составляют понимание бытия как такового в целом².

Интерпретируя концепцию Платона о существовании мира идей (истинного мира), Аристотель говорит о наличии в бытии некоего сверхчувственного уровня, но вовсе не в смысле особой реальности его существования в духе платоновского мира идей. Это — уровень сущности вещей, укорененной в них самих, а не оторванный и не противопоставленный вещам, как это было у Платона. Формальной причиной бытия вещи выступает ее первосущность или форма (*morphē*). Материя есть реальность чувственно воспринимаемая, но лишь потенциально. Стать чем-то она может, лишь приняв некую форму. Форма — это то минимально общее, что способно дать вещи самостоятельное существование. Логически форма находится между конкретным (отдельным) и родовым. Формы — это то, что не распадается далее на виды. Они вечны, неизменны и являются предметом исследования метафизики. Действительную сущность, таким образом, составляет “*sunolos*”, то есть буквально «субстанциональность», которая объединяет материальное и формальное начало. Таким образом, и у Аристотеля нет разрыва между идеальным и материальным, формой и субстратом, мыслью и предметом, нет того раскола между началами бытия, который

¹ Гурина М. Философия. М., 1998. С. 189.

² Подробнее см.: Иванов А. В., Миронов В. В. Университетские лекции по метафизике. М., 2004.

впоследствии породит однобокий европейский идеализм теистического толка, равно как и воинствующий атеистический материализм. Этот же ложный онтологический раскол спровоцирует в XX веке и ложный стыд перед занятиями метафизикой в классическом смысле этого слова, который не изжит даже и по сию пору.

Сущность можно различить, по крайней мере, по трем родам. Это сущности, к которым сводимы конкретные чувственные вещи (физика); сущности, к которым сводимы абстракции математики; и, наконец, сущности, существующие вне чувственности и абстрактности. Философия занимается всеми перечисленными видами сущности, но ее особым объектом становятся сущности божественного бытия или сверхчувственной субстанции. Таким образом, в основе философии лежит некое Абсолютное начало (Абсолютное знание), представляющее собой систему первоначал, которые не могут быть доказаны либо выведены из чего-либо. Эти первоначала исследует первая философия или теология (или в последующем обозначении — метафизика). В этом смысле метафизика **Формы** — это то, что не распадается далее, это своеобразная метанаука, которая на основании знания абсолютных первоначал, признаваемых таковыми вне всякого доказательства, обосновывает начала, знания и истину отдельных наук. А поскольку предельным абсолютным началом выступает бытие, то **метафизика тождественна науке о бытии или онтологии, выступая как особая наука о сверхчувственных принципах и началах бытия.**

Все это позволяет Аристотелю сформулировать классическую структуру философии. Схематично¹ это выглядит следующим образом:

Аналитика или логика	
Первая философия или теология (метафизика)	
Теоретическая философия:	Практическая философия:
Физика	Этика
Космология	Политика
Психология	Риторика
Зоология	Пойетика (Риторика + Поэтика)
	Поэтика

Первая философия или теология (метафизика) занимается миром надприродным, сверхчувственным, вечными сущностями. В этом

¹ Идея схемы с некоторыми дополнениями взята нами из работы: Кунцман П., Буркард Ф.П., Видман Ф. Философия. Dtv-Atlas / Науч. ред. пер. В. В. Миронов. М., 2002. С. 12.

смысле она исследует первопричины или высшие начала, сущность бытия, субстанцию (как бытие сущности) и сверхчувственную субстанцию (в этом смысле бога). Именно исследование сверхчувственной субстанции требует понятия «теология». «Античная философия создала себя с самого начала как созерцание сущего, которое к тому же является теорией причины сущего, то есть созерцанием божественного. Поэтому как наука об *archē* философия является не только онтологией, наукой о сущем, но в то же время и наукой о его высшей и главной причине, то есть теологией. Здесь теология не противостоит философии, так как составляет ее собственную часть. В своей отграниченности от философии теология есть рефлектирующая и представляющая себя в понятиях вера... Вопрос о том, является ли бог предметом знания или веры, еще не ставился. Поэтому теология в это время понималась как наука о боге, о вечном начале, о высшей причине, которая не исчерпывается только познанием сверхъестественного». — Таким образом, метафизика, заменившая термин "*prōtē philosophia*" у Аристотеля, описывает «как сферу онтологии, так и сферу теологии»¹. Метафизика — это мудрость, основанная на единстве онтологии и теологии. Это принципиально «бесполезное» знание, в смысле его направленности не на какую-то пользу, а как средство и процесс понимания (философствования как стремления к мудрости)².

Если мы ищем первые причины и высшие начала, то неизбежно должны прийти к первоначалу и первосущности, которая носит **сверхприродный** характер. Бог Аристотеля — это прежде всего сверхчувственная и неподвижная сущность, и его нельзя смешивать с Богом религиозным. Это некая формальная причина — «вместилище всех сверхприродных, обособленных от материи, неподвижных, сверхчувственных, иначе говоря, метафизических, сущностей»³. Бог — это своеобразный перводвигатель, первопричина. Без Божественного Ума-Перводвигателя Аристотель не может объяснить ни источника идеальных форм в природе, ни причин ее движения к определенным предзаданным целям на уровне живых организмов; ни, наконец, активной природы нашего ума, который способен сверхчувственно познавать бытие. **Бог Аристотеля — это своеобразный метафизический Бог.** Можно сказать, что это абсолютный, очищенный от конкретных свойств Разум. Произошедшее позже размежевание онтологии и теологии привело к тому, что метафизика стала «разрабатывать онтологию независимо от понятия бога, от *archē*, а с другой стороны,

¹ Хофмайстер Х. Что значит мыслить философски. СПб., 2006. С. 128–130.

² Аристотель. Метафизика. I, 2. 982b 12–21 // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1975.

³ Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 301.

разрабатывать теологию», ограничиваясь быть чистой теоретической дисциплиной, «но включает в себя и вопросы этики, поскольку на ее вопросы невозможно ответить без знания проблем этики и высших принципов сущего»¹.

Физика (или вторая философия) занимается миром природным (но в рамках умозрительного исследования). Предмет физики — «чувственные сущности», которые изменчивы. Это не современное понимание физики, а именно философское исследование чувственной или природной субстанции, в отличие от неподвижной субстанции как объекта метафизики. Физика не имела конкретно научной почвы и достаточного эмпирического материала и строилась как умозрительная философская дисциплина, представляя собой систему спекуляций и гипотез по поводу природного бытия. «Это скорее **онтология**, или метафизика чувственно воспринимаемого мира»². После Аристотеля метафизика тождественна науке о бытии (или онтологии) и выступает как знание о сверхчувственных принципах и началах бытия. Достижения Аристотеля были столь высоки, что в развитии метафизики после него образовался определенный вакуум и даже некоторая деградация уровня исследования³. **В античности формулируется классическое представление о метафизическом (беспредпосылочном) характере философии, в центре которого стоит онтология как учение о бытии.** Здесь присутствуют все ключевые темы и идеи, действительно превращающие последующую европейскую философскую традицию в бесконечные комментарии к одному-единственному бесконечному по плотности смыслов тексту под названием «греческая философия».

В поздней античности хотя и происходит дальнейшее развитие метафизики, но она ограничивается в основном ее онтологической частью.

Эпикуреизм и стоицизм подвергают критике абстрактный рас судок, который оторван от реального бытия, и дают трактовки соотношения бытия и мышления, отличающие их от концепций и Парменида и Аристотеля: «Для скептиков бытие — это поток жизни, который открыт лишь молчаливому созерцанию. Роль мышления в том, чтобы снять догматические конструкции, порождающие псевдобытие. Для эпикурейцев бытие — единичность атома...»⁴.

¹ Хофмайстер Х. Что значит мыслить философски. СПб., 2006. С. 133.

² Реале Дж., Антисери Д. Западная философия: от истоков до наших дней. Т. 2. Средневековье. СПб., 1997. С. 147.

³ Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986. С. 132.

⁴ Доброхотов А. Л. Возвращение метафизики, или какие действительные успехи сделала метафизика со времени Парменида // Доброхотов А. Избранное. М., 2008. С. 207.

Стоицизм разводит понятие сущности как «первовещества всего сущего» и тело как ограниченную сущность. Для понимания бытия разрабатывается система категорий, в которой главной выступает «нечто» (Хрисипп) или «сущее» (Зенон), которые порождают все остальные. Такая попытка привела фактически к разложению онтологического подхода как такового. Понятие сущности было подменено понятием вещества, что привело к потере универсальности изначальной категории бытия. Чтобы связать концы с концами, вводится целый ряд новых категорий типа «логос», «лектон», «провидение», что лишь усложняет онтологическую концепцию, не принося в нее ясности и запутывая то, что было у Аристотеля¹. При внешней сходности концепция стоиков, по существу, противоположна аристотелевской.

Эпикур, переиначивая понятие «атома» как бытия в «природу», вносит в него совершенно новые моменты. Для него нет разницы между чувственно воспринимаемым и мыслимым, а следовательно, «чувства воспринимают самое настоящее бытие». — Касаясь Бога как начала бытия, Эпикур связывает его с миром посредством вещества. Результатом всей этой онтологической реконструкции становятся выводы о «внезаконности чистого бытия». — Атом обладает свободной волей и не подчиняется необходимости. Это позволяет наметить оригинальную этическую программу, в которой человеческая свобода — «не исключение из природного порядка, а его проявление»². Утверждается свобода элементарных частиц бытия. Говорится об истинности феноменального мира. Фактически понятие единого бытия было разрушено.

Важнейшим результатом позднеантичных подходов в области метафизики стало то, что была намечена проблема существования особого слоя бытия, несводимого к другим, — экзистенции, что позже получило свое развитие в экзистенциальной метафизике Хайдеггера и Ясперса.

Плотин, разрабатывая проблемы онтологии, дает собственное понимание сущего, говоря, что «ум есть сущее». В его системе трех субстанций ум соответствует бытию, — таким образом, бытие становится исходным понятием онтологии. В результате этого отождествления бытие приобретает характер творческой причины, которая объединяет первоначала. Таким образом, бытие — это, с одной стороны, определенное бытие. А с другой — единство многообразия. Конкретное существование — «это след единого»³, то есть бытие отражает

¹ *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986. С. 132.

² *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986. С. 137–138.

³ Там же. С. 142.

единое. Но если это так, то бытие — и ум, и высшее сознание, то есть в нем объединены мыслящее и мыслимое. Таким образом, бытие приобретает подвижный, творческий характер — это непрерывное творчество. Ум-бытие — это жизнь, благо и красота.

В Средние века сложилась удивительная ситуация. С одной стороны, философия и теология стремились отмежеваться друг от друга, а с другой — теология пыталась использовать метафизику в ее классическом понимании, как учение о сверхчувственном для рационального обоснования теологических истин, интерпретируя метафизику теологически.

Центром размежевания стала проблема **соотношения философии и откровения**. «Возможны ли успехи метафизики там, где она, собственно исчезает?.. Там, где дело касается не самого откровения, а рефлексии о нем, оказывается, что во многих случаях метафизика чистого бытия стимулирует осознание границы между откровением и умозрением»¹. Теологическая трактовка связана с тем, что сверхчувственное не подвластно не только эмпирическому, но и умозрительному (метафизическому) опыту, а может быть постигнуто лишь в Откровении. В то же время средневековые философы указывали на связь между метафизикой и Откровением, особенно когда решались внутренние задачи обоснования необходимости существования самой метафизики. В этот период возникают конструкции разных типов метафизик, связанных с отдельными античными традициями: «метафизика Исхода», «метафизика любви»; даже «метафизика воли», основанная на антитрадиционалистских идеях номинализма, развивала знакомые мотивы античного понимания. Как отмечает А. Л. Доброхотов, это, с одной стороны, было проявлением кризиса античной метафизики, а с другой — ее обновлением и возвращением к старым истинам. Метафизика преодолела номиналистический бунт, «припомнив» концепцию Парменида, который показал, что «мысль, постигающая истинное бытие, не является абстракцией, так как истинное бытие единично, уникально; оно не есть род для видов и не суммирует в обобщении отдельные качества вещей»².

Оформление теологии как учения о церкви приводит к тому, что тезисы Аристотеля относительно божественного начала бытия трансформируются в понимание сверхчувственного начала именно как христианского Бога. Либо вся метафизика теологизируется, либо из нее изымаются аргументы, связанные с пониманием сверхчувственного начала. Логика рассуждений здесь строится по принципу

¹ Доброхотов А. Л. Возвращение метафизики, или какие действительные успехи сделала метафизика со времени Парменида // Доброхотов А. Избранное. М., 2008. С. 209.

² Там же. С. 211.

зависимости различных сущностей от первосущности. У Аристотеля Бог хотя и является причиной мира, но лишь целевой причиной, которая задает тенденцию развития мира, но не есть причина физического мира. В христианской теологии Бог — творец и причина всего существующего.

Как отмечает Мишель Гурина, следует лишь удивляться, как был интерпретирован Аристотель. Ведь у него Бог не только не создает мир, но внешен, инертен по отношению к нему, «ибо мыслит только самого себя». В христианской теологии Бог не столь невозмутим, а напротив, активен, и ради спасения мира готов пожертвовать даже своим Сыном. «В результате метафизика была сведена к теологии, понятой как наука о первой сущности, к которой все сущности привязаны как причине своего бытия»¹, — и, соответственно, античное понятие мудрости было проинтерпретировано как знание Бога. А отсюда вытекает значение философии как любви к мудрости. Это любовь к Богу. «Мудрость есть знание вещей божественных», писал Августин. Соответственно, если наука исследует знание человеческое, то мудрость — знание божественного. Но поскольку божественное является первоначалом, то именно теология опирается на абсолютную достоверность, данную от Бога, придавая достоверность и другим наукам.

В результате метафизика, основанная на теологизированной онтологии, становится теологией, применительно не к сверхчувственному началу вообще, а к конкретному Богу. Так, Эрнст Гуссерль «интерпретирует бытие как форму бога», что ставит его выше любого сотворенного момента существования — это «сама природа существования»². Августин связывает бытие с понятием бытия в душе человека. Фома Аквинский очень тонко проводит идею о том, что в науках может быть собственная рациональность как система обоснований, не связанная с исследованием сверхсущности. Отсюда он делает вывод о том, что именно поэтому наука занимается доказательством, то есть выведением следствий, но она бессильна против опровержения собственных принципов. Метафизика не может доказывать своих начал или принципов, как и наука, но она может дискутировать и аргументировать против своих оппонентов. А поскольку метафизика совпадает с теологией, то в области веры задача метафизики — дискутировать с еретиками. При этом понятно, что если ваш противник не верит ничему, то невозможно эту веру в нем создать путем рассуждений. Вера достигается путем откровения. Истина достигается с помощью разума. Сущность Бога заключается в том, чтобы существовать. В со-

¹ Гурина М. Философия. М., 1998. С. 194.

² Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986. С. 154.

творенных вещах сущность и существование совпадают. Следовательно, познать Бога как сущность мы не можем через какие-то модусы существования, так как их нет. Мы только знаем, что Бог есть, но в каком виде, что это такое, — мы не можем знать. Это предмет веры. И, напротив, познание существования конкретных предметов возможно.

Это согласуется с общей онтологической позицией **Фома Аквинского**. Бог есть само бытие. Он прост и не из чего более не состоит. А все, что сотворено, является составным. Так, например, человек состоит из формы и материи, и это придает людям индивидуальность. Формой выступает душа, которая придает существование телу, получив существование от Бога. В результате Фома Аквинский создает метафизическую модель бытия, так как она основана на особом понимании уровней сущего, в которой есть сущее как таковое, применимое к любому существованию — это «логическое сущее». Далее следует «реально сущее», применимое к экзистенциальным существам, от Бога до человека. В бытии Бог совпадает с сущностью. А индивидуальность объектам придает уровень «эссенции», на котором совпадают сущность и бытийственный акт. Лишь Бог совпадает с сущностью, все остальное сотворено, то есть потенциально совпадает с сущностью, но может и не совпадать. Следовательно, существование некоторых вещей, из которых сотворен мир, не необходимо, — то есть и весь мир лишь реализация возможности; и то, что он есть, — это случайность, в отличие от существования Бога. Поэтому существующий мир существует не сам по себе, но зависит от Бога.

Перед нами — философия бытия, в которой обоснована идея открывания бытия навстречу сущностям для их реализации в мире. «Перед нами философия оптимизма, ибо она вскрывает в бытии глубокий смысл. Это философия конкретного, ибо бытие — это акт, действие, благодаря которому сущность есть де-факто»¹. Сущее обладает свойством **унитарности**, означая единство бытия. Однако степени этого единства могут различаться. Единство является фундаментом бытия, но мы можем хотя бы гипотетично помыслить, что, рассыпав единство бытия, мы уничтожим бытие как таковое. Единство Бога — это единство простоты, это тотальное бытие.

Следующая трансцендентальная предпосылка бытия — **истинность всего сущего**. Это означает, что сущее постижимо рационально. Поэтому не логика должна заниматься проблемой истины (как у Аристотеля), но именно метафизика. Следует различать истину онтологическую, как адекватное соответствие божественному ин-

¹ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия: от истоков до наших дней. Т. 2. Средневековье. СПб., 1997. С. 139.

теллекту, от истины логической, как адекватности интеллекту человеческому. Кроме того, «**все сущее есть благо**». Все сотворенное Богом несет на себе печать божественного, благого. Необходимо радоваться благу и Богу, так как в противном случае мы утрачиваем бытие.

Метафизические споры о соотношении сущности и существования пронизывали средневековую философию, но постепенно стала вырывать тенденция разведения чистой метафизики, не занимающейся бытием сверхчувственного, — и теологии, исследующей Бога как сверхчувственное начало. **Дунс Скот** различает предмет метафизики — бытие как сущее, из которого рациональным образом выводится все остальное; и предмет теологии, каковым выступает вера, основанная на откровении. Смещение предметов в одном образании лишь приводит к искажению сущностей и философии и теологии. Философии это затрудняет рациональный путь обоснования. А теология, использующая философские методы, не становится от этого более убедительной. Философия направлена на знание ради знания, а теологию интересуют отнюдь не все истины. Таким образом, между философией и теологией нет гармонии, но нет и противоречия. В понимании природы философия самодостаточна и ни в какой теологии не нуждается. Но и философы должны отказаться от психологической установки претендовать на познание всего, прежде всего универсалий, в том числе и на познание Бога.

Уильям Оккам исходит из понимания вспомогательного характера философии по отношению к теологии. У него речь уже идет не о различии веры и знания, а о пропасти, которая существует между ними. Если мир лишь одно из порождений Бога, — рассуждает философ, — то между ними нет ничего общего, кроме самого акта творения. Соответственно, сотворенный мир состоит из индивидуальных элементов, которые бессмысленно упорядочивать с помощью понятий сущности. Отсюда вытекает признание эмпирического принципа познания мира как основного, — и начало кризиса традиционной метафизики, связанного со становлением конкретных наук. Метафизика бытия не нужна, так как конечное и бесконечное, реальное и потенциальное и другие категории — связываются самим актом божественной воли. Как отметил А. Л. Доброхотов, если Дунс Скот «лишил сущности их экзистенциального значения, а тем самым способности быть исходным центром детерминации, хотя бы в мире бытия, Оккам вообще элиминировал универсалии, оставив индивидов “один на один” с волей абсолюта»¹.

Однако метафизика не укладывается в теологические рамки, так же как познание не уступает место вере. В каком-то смысле сама

¹ Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986. С. 160.

теология как попытка познания веры конечным существом всегда остается метафизической и дерзновенной попыткой выхода за пределы индивидуального сознания.

Появляется удивительная концепция **Николая Кузанского**, которая не укладывается в теологические рамки.

В его системе Бог как абсолютный максимум вообще находится за пределами знания. То есть абсолютное бытие непостижимо, но позволяет постигать все остальное. Когда мы сомневаемся в существовании абсолютного бытия, то мы открываем дорогу для предположения существования бытия и небытия. Следовательно, должна быть сама возможность существования бытия. А это и говорит об абсолютной необходимости бытия, хотя бы в качестве предположения. Следовательно, «есть только то, что может быть», и бытие ничего не прибавляет к этому. В результате есть категория, стоящая над бытием и небытием. Это Абсолют, который совмещает предельные противоположности бытия и небытия. Бытие — лишь одно из максимальных имен Абсолюта. Бог же находится вне системы борьбы противоположностей бытия и небытия, — следовательно, он выше бытия. Это еще одно «припоминание» разработок метафизики в античности, в частности, идей Платона и Аристотеля.

Перед нами предельная, а значит, *вновь метафизическая конструкция*, далеко отстоящая от эмпирической действительности. Быть может только абсолютное бытие, все иное причастно ему. Но тогда благодаря акту творения Бог переходит в ничто, так как «быть» и «творить» совпадают. Следовательно, Бог есть ничто или есть все¹. То есть предельные характеристики, предельные сущности совпадают, максимум в высшей степени тождественен минимуму. Бог содержит в себе все вещи (компликация). Он сам содержится во всех вещах (экспликация), представляя собой то, что они есть. Бог является единством компликации и экспликации (контракция), в рамках которой осуществляется «единство во множественности, простота в сложности, покой в движении, вечность в чередовании времен, и так далее»². Таким образом, все содержится во всем. Из этой общей онтологической позиции вытекает концепция человека как «микрокосма». В общеонтологическом плане человек связывает все вещи (как и любая другая вещь); в специальном же онтологическом плане — поскольку он обладает разумом и сознанием. Итак, человек есть человеческий Бог (все во всем), он есть человеческий мир. То есть в человечности можно развернуть всю Вселенную, которая в нем свернута.

¹ Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986. С. 163.

² Реале Дж., Антисери Д. Западная философия: от истоков до наших дней. Т. 2. Средневековье. СПб., 1997. С. 257.

В рационализме Нового времени в центре картины бытия оказывается понятие субстанции, ее соотношения с Богом и решение проблемы устройства мира. Это **дуалистический** вариант **Р. Декарта**, полагавшего в основе мира два вида субстанций: духовную и материальную. Метафизика исследует первопричины и выступает здесь как наука о Боге и идеях, то есть наукой о нематериальном и сверхчувственном. Субстанция выступает ядром метафизики и в **монистической** концепции **Спинозы**: субстанция трактуется в ней как причина самой себя, и с ней отождествляется понятие Бога. Бог здесь сливается с природой, что обозначается как **пантеизм**. Бог — это субстанция, наделенная бесконечными атрибутами, а реальный мир состоит из конечных и бесконечных модусов. У **Лейбница** в качестве метафизики выступает его монадология, отражающая множественный характер понятия субстанции. Монады — это главное деятельное начало мира, центр его жизненной силы. Таким образом, основными категориями метафизики являются категории субстанции и Бога, которые тесно связаны между собой.

В XVIII веке метафизика переживает очередной кризис, возникший с развитием наук и их отпочкованием от философии, что наиболее ярко реализуется в концепциях эмпиризма (Локк, Беркли, Юм), французского Просветительства, связанных с механицистской трактовкой природы. Но именно в этот момент вызревают мощнейшие тенденции «возвращения» метафизики как осознание необходимости умозрительной философии в объяснении мира и прежде всего внутренней сущности, задач и целей человека.

В этом процессе революционную роль сыграла философия **И. Канта**, которого часто обозначают как разрушителя метафизики. Кант действительно подверг жесткой критике предшествующую ему догматическую метафизику, расчищая место для ее нового, научного, как сам он считал, понимания. До него, в частности, в наиболее принятой системе **Христиана Вольфа** (учителя Канта) метафизика разделялась на общую (онтология) и специальную (теология). Общая метафизика не занималась абсолютными основаниями бытия и исследовала лишь предпосылки, не касающиеся абсолютных начал. Следовательно, общий метафизический подход отсутствовал, в отличие, например, от **Аристотеля**, где такого разрыва быть не могло. В результате в специальную метафизику включались психология (в современном смысле философская антропология), космология и собственно рациональная теология (учение о Боге как абсолюте). То есть понятие теологии значительно расширилось и исследовало все то, что имело отношение к абсолютным основаниям и ценностям. А это приводило к тому, что разум как главный источник метафизического знания, по Канту, опирался на мнимые знания, которые носили чисто спекулятивный характер.

Кант, в каком-то смысле возвращаясь к традиции Аристотеля, предлагает программу «реабилитации» метафизики, которая должна быть общим основанием наук. Иначе говоря, и теология, и психология, и космология, а значит, и метафизика, — в целом должны быть рациональными средствами постижения бытия, основанными на знании, но сама метафизика к чистому знанию несводима. Метафизика «в целом не только теоретическая философская дисциплина, но включает в себя и вопросы этики и высших принципов сущего»¹. Метафизическим основанием философии является то, что она исследует фундаментальные цели человеческого разума, и в этом смысле имеет абсолютную ценность. Но метафизика не должна быть оторвана от реального знания, так как в этом случае перед нами предстанет система догматических, абстрактных построений, которые не могут выступать основанием для истины. В метафизике должно реализоваться единство онтологии и гносеологии. Вместо трактовки метафизики как науки о первопринципах Кант предлагает рассматривать ее как науку о знании первопринципов: «Прежде чем может быть представлено бытие сущего в его структуре, согласно Канту, следует проверить понятия и принципы нашего мышления относительно их способности к решению такой задачи. Следовательно, это требовало “метафизики метафизики”»², что затем закрепляется в традиции в понятии «трансцендентальная философия».

В связи с этим Кант пересматривает целый ряд основных проблем метафизики. В частности, анализируя проблему соотношения бытия и мышления, он утверждает, что бытие и существование не должны быть вне эмпирической реальности. Такая позиция не эмпиризм, так как опыт в его понимании — это результат соединения «материи чувственных впечатлений и формы рассудочных способностей»³. Поэтому он несводим ни к материальному, ни к формальному началу. Он единичен и индивидуален. Существовать и иметь смысл (быть мыслимым) не одно и то же. Кант вводит понятие априорности как особого типа идеального, которое не имеет пространственно-временных характеристик, но имеет значимость. Существует три вида априори — чистая форма знания, действие, чистая целесообразность. Эти три вида пересекаются с основными формами субстанции. Субстанция самодостаточна, бесконечна, замкнута в себе, что и отвечает понятию чистой формы знания, чистой целесообразности и т.д. Это онтологическое понятие необходимо для гносеологии, выступая фундаментом построения теории познания. Итак, существовать могут

¹ Хофмайстер Х. Что значит мыслить философски. СПб., 2006. С. 133.

² Там же. С. 132.

³ Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986. С. 180.

феномены, которые мы можем познавать; и сфера ноуменов, то есть вещей в себе, которые познаваться не могут. В отличие от них априорное лишено существования. Сущность и существование не совпадают абсолютно, а априори вообще замкнуто на себя. Таким образом, по Канту именно метафизика дает нам фундаментальные предпосылки, без которых невозможно в том числе и эмпирическое познание. Это система истинных априорных знаний, некий максимальный предел, и в этой ипостаси она выступает как цель, к которой стремится человеческое познание.

Идеи Канта далее развиваются в немецком идеализме. Фихте и Шеллинг, развивая кантовское учение о творческой роли субъекта, создают учение о диалектике разума как главного условия развития познания. Одновременно именно в этот момент происходит отступление от классического понимания метафизики, которая заменяется, например у Фихте, «наукоучением».

В своем наиболее развернутом виде метафизика получает развитие в философии Гегеля. Гегель исходит из совпадения бытия и мышления и, в определенном смысле возвращаясь к идеям Парменида и Аристотеля, пытается обосновать метафизику как науку. В начале системы стоит Абсолют, который понимается как божественное в его вечной сущности, как истина сама по себе. Абсолют представляет собой процесс реализации идеи, которую Гегель описывает на разных стадиях: «идея-в-себе, или идея как логос» (логика), в рамках которой разворачиваются все предельные характеристики бытия; «идея-вне-себя» (философия природы), и «идея в себе и для себя», или «идея, вернувшаяся к себе» (философия духа). Соответственно, философия природы здесь — это особый период отчуждения идеи на пути перехода к Духу. Именно внутри логики реализуется метафизическое учение о бытии, сущности и понятии. Здесь наиболее важно развитие учения о бытии как центральной категории метафизики. Бытие, согласно Гегелю, — это всегда «нечто» (конкретность) и «ничто» (абстракция). Таким образом, бытие — это первая чистая мысль.

Категория бытия — это начало построения метафизической системы. Противоречие между бытием и ничто разрешается в категории «нечто», в которой исчезает неопределенность и абстрактность бытия. Оно начинает обладать реальными признаками, то есть определенным качеством. Происходит переход от категории «для-себя-бытие» к определенному бытию. Это, в свою очередь, определяет переход от бытия к сущности.

Логика сущности анализирует движение мысли вглубь, вскрывая процесс перехода от категории видимости к сущности и явлению, показывая их реализацию в действительности. Здесь бытие теряет свою неопределенность и абстрактность, оно становится лишь ви-

димостью, то есть явлением, за которым стоит сущность, которую мы можем познать. Таким образом, Гегель изменил представление об истине, трактуя ее прежде всего как процесс¹.

Логика понятия, представляющая собой определенное завершение, исследует мысль, достигшую своей полноты, как бы возвращенная к себе. Это субъективная логика. Здесь исследуются предельные понимания субъективности, объективности, идеи и абсолютной идеи. После понимания этих метафизических предпосылок и для понимания идеи развития в полном виде необходимо исследовать природу, в которой абсолютная идея отчуждает себя. Здесь исследуется механика, физика, категории пространства и времени, материи и движения. Таким образом, Гегелю удалось создать систему, в которой истина реализуется как развитие разума.

Несколько раньше, но особенно это четко прослеживается после Гегеля, происходит **кризис метафизики**, связанный с тем, что сильная сторона построения метафизической системы, ее установка на всеохватываемость бытия, — одновременно выступала и как слабость такого философского подхода, придавая ему замкнутый, оторванный от реальной действительности характер. Не случайно, что именно философия Гегеля и ее рационализм оказывается в центре критики онтологизма и метафизики. А. Шопенгауэр призывает дополнить метафизическую конструкцию мира исследованием мира явлений, хотя именно метафизика оберегает исследователей от упрощенных истолкований бытия. Он вводит понятие «бессознательной космической воли» как единственной силы, «имеющей субстанциальный характер». Киркегор противопоставляет абстрактное мышление существованию личности². Фейербах ставит в центре всего человека, который выступает как действительное бытие. В некоторых случаях отказ от онтологии выступал как абсолютизация гносеологической сущности философии или перевод всей философской проблематики в область методологии и эпистемологии.

В конце XIX — начале XX века происходит своеобразное возвращение к проблемам метафизики и в частности к важнейшей ее части — онтологии. Возникает необходимость исследования бытия в контексте понимания системного устройства мира в целом. Идея иерархичности бытия реализуется в самых разных вариантах, от идей диалектического материализма Ф. Энгельса до «новой онтологии» Н. Гартмана.

Материалистический вариант Ф. Энгельса был основан на критике позитивизма и абсолютного идеализма. Разработка указанной про-

¹ Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986. С. 228.

² Подробнее см.: Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986.

блематики Энгельсом была связана с проблемой классификации наук и поисками фундаментального основания такой классификации как альтернативы позитивизму, исходящего из критики метафизики как основы построения общей картины мира. Ф. Энгельс критикует позитивизм О. Конта за формальную и линейную систему классификации наук, и предлагает собственный вариант такой классификации, основанный на принципе материального единства мира, выделив особое абстрактное субстратное начало, реализующееся в понятии «форма движения материи». Возникает система бытия, в котором низшие формы являются предпосылками высшей, а высшие — несводимы к низшим.

Схожую концепцию «слоев бытия» предлагает Николай Гартман. Критикуя гносеологизм и философский антропологизм, философ отмечает, что они не могут быть фундаментом метафизической системы, так как опираются лишь на какое-то одно взаимоотношение человека с миром. Философия по существу метафизическое знание, а следовательно, должна охватывать «бытийные отношения», чтобы претендовать на постижение полноты мира¹. Сущность метафизики составляет взаимосвязь онтологии и гносеологии. Мышление не существует ради мышления самого по себе, но «мысль существует ради чего-то иного. А это иное есть сущее»².

Новая онтология не может не учитывать развития наук и строить свою систему на чисто умозрительных началах, выдумывая некие субстанциальные связывающие принципы. Последние заменены конкретными законами, которые имеются в мире и которые исследуют науки. Следовательно, в основе онтологической системы должна стоять не субстанциальность, а диалектика, которая связывает в единую систему объект и процесс. Мир, таким образом, оказывается многослойным, и все слои между собой взаимосвязаны. Более высокие определяют более низкие и т.д. Метафизика должна строиться на познании естественного устройства мира, который сам по себе многослоен. «Каждый из этих слоев имеет свои собственные законы и принципы. Более высокий слой бытия целиком строится на более низком, но определяется им лишь частично». — Понятие бытия нельзя конструировать лишь абстрактно, необходимо анализировать отношения, существующие между реальным и идеальным бытием, таким образом: «Модальный анализ — ядро новой онтологии. Все остальное относится к учению о категориях»³. Таким обра-

¹ Гартман Н. Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник. М., 1988. С. 321.

² Гартман Н. Познание в свете онтологии // Западная философия. Итоги тысячелетия. Екатеринбург, 1997. С. 471—472.

³ Там же.

зом, необходимо выделить фундаментальные категории (совместные принципы) и принципы отдельных слоев бытия. В такой бытийной картине нет идеального бытия как такового, как некоторого отдельного образования, а есть духовный слой, который является лишь одной из плоскостей единого бытия, в который включаются язык, право, нравственность и т.д. Все слои бытия переплетены между собой и определенным образом субординированы.

Э. Гуссерль выдвигает идею **региональных онтологий**, переводя проблемы метафизики в область **феноменологической** проблематики. Сущность как категория метафизики на самом деле есть лишь свойство «являемости феноменов». Реальны единичные факты, универсалии нереальны. Но именно благодаря универсалиям можно опознать и классифицировать единичные факты. То есть для сравнения фактов мы должны иметь знание о сущности, чтобы их сравнивать. Наука о сущностях — это не метафизика, а феноменология. **«Региональные онтологии»** исследуют феномены природы, общества, морали, религии, но для их понимания необходим предварительный анализ сущностей и их свойств — «феноменология ценностей» (Макс Шелер) или «типология религиозного опыта» (Рудольф Отто).

Одним из наиболее привлекательных и многообещающих вариантов неклассической онтологии в рамках метафизического подхода стал **экзистенциализм**, представители которого обратили внимание на важность и особенность человеческого бытия и человеческого существования. С.Л. Франк отмечал: «В лице “нашего сознания” мы имеем бытие не только сознаваемое, но и подлинно сущее — бытие, которое не противостоит нам, а есть в нас и с нами»¹. Буквально ту же самую мысль о самоочевидности такого рода бытия можно найти у русского мыслителя В.И. Несмелова² и позднее у Ж.-П. Сартра в его «онтологическом законе сознания»³. Все виды бытия доступны лишь сквозь призму экзистенции личности, человека. Мы всегда впечатываем в мир структуры своей субъективности и никогда не имеем дело с чистым внешним бытием как таковым.

Исследования экзистенции имели разные направления. Это и анализ способности человеческого бытия активно формировать собственную сущность, строить себя в мире (Ж.-П. Сартр), и размышления над характером свободного творчества человека, создающего культурный мир и преодолевающего его окостеневшие объективированные формы (Н.А. Бердяев), и анализ возможностей не поддающейся рационализации свободы действия, коммуника-

¹ Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 158.

² Несмелов В.И. Наука о человеке. Казань, 1994. Т. 1. С. 122–123.

³ Сартр Ж.-П. Воображение // Логос. 1992. № 3. С. 106.

ции, морального выбора, первичный опыт переживания телесности (Г. Марсель, М. Мерло-Понти) и т.д. Во всех вариантах именно человеческое бытие (рефлексивное или дорефлексивное, подлинное или неподлинное) оказывается первостепенно важным.

Другая разновидность неклассических онтологий в противовес онтологиям экзистенциальной направленности ищет ключ к тайнам человеческого бытия в **структурах бессознательного**. Именно бессознательное психическое бытие определяет не только важнейшие формы существования сознания, и в конечном счете, и всю картину мира, в котором живет человек. Помимо Фрейда, особую роль в разработку этой онтологической парадигмы вносит К. Г. Юнг с его идеей коллективного бессознательного и архетипов как их носителей. Онтологию К. Г. Юнга отличает лишь четкая антропологическая позиция — ключ к архетипическим истокам бытия скрыт в самом человеке, которые должны быть описаны и посилено рационально истолкованы его сознанием. Еще одна линия идет по пути построения метафизики культуры. Именно закономерности существования мира культуры — ее языка, текстов различной природы, материальных артефактов, техники, произведений искусства — являются ключом к самопознанию человека и к тем картинам мира, в которых он живет (Э. Кассирер). Выстраивание метафизики текста характерно для герменевтической традиции. В развитие этого направления огромный вклад внесли Х.-Г. Гадамер, отечественные мыслители Г. Г. Шпет и М. М. Бахтин, французский мыслитель П. Рикер и опять-таки М. Хайдеггер. Работы последнего представляют собой определенный синтез идей феноменологии, экзистенциализма и герменевтики, в силу чего мы уделим ему чуть ниже особое внимание. Весьма оригинальными являются пути **антропологической метафизики**, основанной на роли **человеческого общения или коммуникации**, в конституировании собственно человеческой реальности. Этот исследовательский ракурс присутствует во всех антропологических версиях от тех же Гуссерля, Кассирера и Сартра и кончая «теорией коммуникативного действия» Ю. Хабермаса.

Варианты **экзистенциальной метафизики** наиболее полно были развиты в работах М. Хайдеггера и К. Ясперса и связаны с описанием структуры человеческих переживаний через характеристики бытия как такового.

Хайдеггер развивает идею **фундаментальной онтологии**. Философия является метанаукой по отношению к другим, так как затрагивает вопросы предпосылок знания в целом, а кроме того, она только к знаниям несводима. «Введением проблемы трансценденции на место метафизики ставится не “теория познания”, а онтология, рас-

смотренная в ее внутренней возможности»¹. Хайдеггер усматривает сущность философии в особом философском созерцании, которое является предпосылкой мышления: «Я должен через это созерцание уловить особенности мира, чтобы затем мыслить о нем»². Такое созерцание, конечно, связано с рассудком, повторяет Хайдеггер вслед за Кантом, который расчистил место для современной философии, то есть — **экзистенциальной** метафизики. В науке знание выступает лишь средством упорядочивания мира, а представляет собой опредмечивание сущего, то есть выявление лишь отдельных сторон бытия. Сущность бытия таким образом познать нельзя. Философия не стремится овладеть бытием, а направлена на постижение его смыслов. Поэтому философское мышление так близко стоит к поэзии и вообще к слову³.

Постигая смысл бытия, философ самоосуществляется в нем. Он вслушивается в «звон бытия» и может при этом ослышаться. Здесь нет готовых истин, а есть лишь постижение смысла. Смысл бытия можно понять, если станет понятным сущее бытия и сущее нас, постигающих смысл этого бытия. Человек, таким образом, является сущим, так как ставит вопрос о смысле своего бытия. Человеку как сущему противостоит здесь-бытие (*Dasein*), или наличное бытие, в которое заброшен человек. Человек спрашивает о смысле бытия и не может быть редуцирован в качестве объекта подобно иным объектам науки. Таким образом, бытие человека — это его экзистенция. Метафизика должна заниматься человеком, но не индивидом, а в качестве особой структуры бытия — «вот-бытия». Соответственно, это требует особого обоснования места вот-бытия в бытии как таковом. «Раскрытие бытийной конституции вот-бытия есть онтология. Поскольку в ней должна быть заложена основа возможности метафизики, — фундамент которой суть конечность вот-бытия, — она называется **фундаментальной онтологией**»⁴.

Онтологическая система, говорит философ, есть всегда конструкция, которая обнажает перед нами внутреннюю сущность бытия. Это процесс «**схватывания**» того, что лежит в основе метафизического «перво-факта», или конечности бытия. «Конечность вот-бытия — понимание бытия — *лежит в забвении*»⁵. Онтологическая конструкция *вырывает из забвения*. Поэтому метод такого вырывания — «**припоминание**» (*Widererinnerung*). Метафизика вот-бытия имеет свою

¹ Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a.M., 1973. S. 17.

² Ibid. S. 33.

³ Ibid. S. 155.

⁴ Хайдеггер М. Метафизика вот-бытия как фундаментальная онтология // Мартин Хайдеггер и философия XX века. Минск, 1997. С. 190.

⁵ Там же.

истину, которая всегда сокрыта. Фундаментально-онтологическая аналитика вот-бытия, интерпретируя трансценденцию, вырабатывает **«страх»** как основное состояние в возможности понять бытие. Страх заставляет переосмыслить понятие **«забота»** как **«дрожь всего существующего»**.

Понятие заботы есть первая стадия фундаментальной онтологии. Вот-бытие временно или есть временность, но не в обыденном понимании времени. Временность — это смысл бытия сущего, это горизонт понимания бытия¹. Поэтому основная проблема фундаментальной онтологии — понятие временности в качестве трансцендентной первоструктуры. А для этого необходима экзистенциальная интерпретация совести, долга и смерти. Поэтому **«метафизика есть не то, что человеком только “создается” в системах и учениях, но — бытийное понимание, его проект и его отказ, свершающееся в вот-бытии как таковом»**². Метод исследования онтологии не может быть основан на только мыслительной спекуляции. Необходимо исследовать вещи сами по себе, в их сущности, то есть, иначе говоря, феномены. Таким образом, это **феноменологический** метод. Поэтому современная онтология **«возможна лишь как феноменология»**³. **Онтология** — это предметно-содержательная феноменология. То есть она **решает вопрос о смысле бытия вообще**.

К. Ясперс строит концепцию **«мира трансцендентного бытия»**. Наука и философия как формы сознания основаны на ценностных системах, которые абсолютно несовместимы. **«Философское мышление по своему смыслу радикально отличается от научного»**⁴. Философия не имеет целью познать нечто как конечное, то есть окончательно и навсегда. **«Познание философии касается целостности бытия, затрагивающей человека как человека, истины, которая там, где она засверкает, захватывает глубже всякого познания»**⁵. Предметом философии выступает не знание о бытии, а сам факт мышления о нем, **«не достижение знания, но методическое мышление, в результате которого мы приобщаемся к бытию»**⁶. Сам путь

¹ Хайдеггер М. Двойная задача в разработке вопроса о бытии. Метод и план исследования / Пер. В. Г. Кузнецова // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 1997. № 4. С. 20.

² Хайдеггер М. Метафизика вот-бытия как фундаментальная онтология // Мартин Хайдеггер и философия XX века. Минск, 1997. С. 196.

³ Хайдеггер М. Двойная задача в разработке вопроса о бытии. Метод и план исследования / Пер. В. Г. Кузнецова // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 1997. № 4. С. 38.

⁴ Jaspers K. Philosophische Autobiographie. Stuttgart, 1957. S. 27–28.

⁵ Jaspers K. Einführung in die Philosophie. München, 1971. S. 10.

⁶ Jaspers K. Philosophische Logik. München, 1958. Bd. 1. S. 651–652.

указанного приобщения и есть философствование или **трансцендирование**.

На **первом этапе** человек удостоверяется в том, что существует мир, в котором он должен сориентироваться. Это **мир предметного бытия**.

Второй этап — это **прояснение экзистенции**, когда мое внутреннее «Я» становится тождественным с бытием. Здесь философствующий необходимо осознает как объективность и конечный характер предметного мира. Наступает «прояснение экзистенции» и становление человека как самоосознающего существа. Именно на этом этапе в человеке «просыпается философ».

Третий этап — **метафизический**, и вот здесь уже происходит расшифровка шифров трансценденции, и человек удостоверяется в бытии. Это этап преодоления «пограничных ситуаций», наиболее важный для становления самосознания человека. Философия «является преодолением мира, аналогом спасения»¹. Это интеллектуальное спасение, спасение внутри размышлений, внутри рефлексии над предельными основаниями бытия. Философия — это аналог веры, но на интеллектуальном уровне, некий синтез веры и убеждения. Это **высший этап трансцендентной философии**.

Можно также указать и на построение онтологии в метафизической концепции неотомизма, который «возрождает и систематизирует онтологию средневековой схоластики»². И даже постструктурализм и постмодернизм, заявляющие о разрыве с классической философской традицией, на самом деле также работают в рамках метафизического философского пространства, улавливая структуры бытия в текстовом самовыражении и предлагая модели смыслового конструирования бытия. Метафизика, или онтология субъективности, переводит проблему бытия в исследование его как быта, оказывающего существенное влияние на сознание человека (Р. Барт) или бытие культурных маргиналий, то есть периферийные и патологические пространства культуры типа безумия (М. Фуко). Неклассичность онтологии здесь во многом совпадает со специфической предметностью, которую просто обходила традиционная метафизика. Раздробленный образ самого человека, лишенного твердых нравственно-онтологических опор, и постоянно угрожающая его существованию мертвая и страшная природа — вот, в сущности, картина бытия, которую рисует постмодерн. Здесь уже нет ни экзистенции, ни общения, ни культуры, ни рациональной жизни сознания, а остается на выходе лишь виртуальная игра.

¹ Ibid. S. 19.

² *Доброхотов А. Л.* Онтология // *Философский энциклопедический словарь*. М., 1989. С. 459.

Необходимо отметить и особые пути **русской метафизики**¹, которая в конце XIX — начале XX века сформировала оригинальную синтетическую модель софиологии. Заслугой русской софиологии стала разработка проблемы неразрывной связи материальных и идеальных начал бытия, которая в результате привела к синтезу натурфилософского (космологического), спекулятивно-метафизического и антропологического ракурсов; исследование человеческого бытия как части космического целого; анализ проблемы личной бытийной ответственности человека за себя и общество в качестве антропокосмической максимы и выстраивание на этом практической этики. Несмотря на богословское происхождение, понятие Софии-Премудрости выступило в качестве предельной абстракции, на основе которой была выстроена «метафизика всеединства», которая во многом пыталась решить задачу рационализации того, что в истории человеческой мысли схватывалось чаще всего внерациональными — мистическими и образно-символическими — средствами (В. С. Соловьев, братья С. Н. и Е. Н. Трубецкие, Л. П. Карсавин, В. В. Зеньковский, Н. О. Лосский, и особенно П. А. Флоренский и С. Н. Булгаков).

Метафизика в современном понимании — это особая часть философии, присутствующая в ней в виде некоего ядра (сердца, сердцевины). Ее обозначают также термином «теоретическая философия», «систематическая философия», или «метафилософия»². В составе метафизики выделяют три уровня, тесно связанные друг с другом: онтологии (учения о бытии), гносеологии (учения о познании), и аксиологии (всеобщей теории ценностей).

На **онтологическом** уровне выкристаллизовывается система общебытийных отношений между миром и человеком. Любая онтология — признает ли она исходным материальное, идеальное или какое-то другое бытие — всегда пытается выявить всеобщие структуры и закономерности развития вещей и процессов как таковых.

На **гносеологическом уровне** человек осознает свою противоположность бытию, позволяющую рассматривать стоящее вне его в качестве объекта познания. Здесь философия в предельной форме ставит вопрос о познаваемости мира и обоснованности наших знаний о нем.

Аксиологический уровень освоения бытия связан с тем, что человек, будучи существом одухотворенным, не только познает мир, но и живет в нем как его часть, эмоционально переживая свое существование. Человеку свойственно в ряде случаев ориентироваться на абсолютные мировоззренческие установки, на веру. Философия

¹ Подробнее см.: *Иванов А. В., Миронов В. В.* Университетские лекции по метафизике. М., 2004.

² См., напр.: *Ойзерман Т. И.* Метафилософия. М., 2009.

в предельной форме исследует эти ценности человеческого существования, их обоснованность и необходимость.

Праксеологический уровень метафизики связан с деятельностью сущностью человека. Практика является как бы активным связующим моментом между миром и человеком, между бытием и мышлением. Человек познает закономерности бытия, оценивает их значимость для своего развития и развития человечества в целом. Он способен активно воздействовать на бытие, направив те или иные действия в желаемое русло, в том числе и ограничивая собственную степень вмешательства, например, в природу.

ПЛАТОН И СОВРЕМЕННАЯ ПЕЩЕРА BIG-DATA

«Прежде всего уясним себе, что же, собственно, практически означает эта интеллектуалистическая рационализация, осуществляющаяся посредством науки и научной техники. Означает ли она, что сегодня каждый из нас, сидящих здесь в зале, лучше знает жизненные условия своего существования, чем какой-нибудь индеец или готтентот? Едва ли. Тот из нас, кто едет в трамвае, если он не физик по профессии, не имеет понятия о том, как трамвай приводится в движение. Ему и не нужно этого знать. Достаточно того, что он может «рассчитывать» на определенное «поведение» трамвая, в соответствии с чем он ориентирует свое поведение...»

М. Вебер

В одном из последних романов Виктор Пелевин описывает «далекое» будущее в части решения всегда модных сексуальных и гендерных проблем: «Двуполая силиконовая механика выглядит на первый взгляд грубовато и примитивно, но следует помнить, что за каждым ее изгибом и рычагом спрятано больше интеллектуальных усилий, чем за антеннами какого-нибудь космического корабля. <...> Ай-фак — не только любовный тренажер, но одновременно и высокозащищенный личный сейфер, где сохраняются и анализируются ваши коитографические предпочтения — на их основе создается виртуальная галерея ваших возможных партнерш, партнеров и партнерей. <...> Все это позволит сделать ваш эротический опыт настоящим уникальным и незабываемым. <...> Гендерная принадлежность устройства меняется так же просто и надежно, как к ружью пристегивается штык»¹.

Подобное действительно кажется совершенно фантастическим, однако в апреле 2018 года в большинстве новостных лент появилось следующее сообщение: «В Москве откроется первый в России досуговый центр для взрослых, в рамках которого будет работать легальный бордель *LumiDolls*. Клиентам отеля с почасовой оплатой предлагают арендовать секс-кукол с подогревом и искусственным интеллектом...

¹ Пелевин В. IPhuck 10. М., 2018. С. 75.

В течение следующих 12 месяцев в России и странах СНГ проект запустит более 10 подобных центров. А в перспективе пяти лет планируется открытие более 50 представительств в городах-миллионниках и курортных зонах по всему миру»¹ (см. об этом также другую публикацию²).

Другой пример подобного, на первый взгляд, фантастического будущего показан в сериале «Черное зеркало» (под обаянием которого пребывают зрители не только молодого возраста). В первой серии третьего сезона (вышел в октябре 2016 года) описывается общество будущего, в котором смартфоны фиксируют оценки всех сторон жизни человека, причем совокупность этих оценок, которая может быть прочитана всеми окружающими людьми и инстанциями, приобретает юридическую легитимацию. Например, главная героиня не может войти в ресторан, так как ее показатель находится ниже показателей лиц, которые туда допускаются. Серия называется «Крушение», и она демонстрирует, что происходит с человеком, включенным в эту систему, где его постоянно оценивают другие и сам он также должен оценивать их.

А вот реальность, пусть и в китайском исполнении: «Нарушение ПДД, критика власти в соцсетях и плохие отношения с соседями снижают социальный рейтинг граждан Китая. <...> Китайские СМИ отчитались о первых успехах национальной системы оценки благонадежности, которая к 2020 году охватит 1,4 млрд человек и уже сейчас затрагивает жизни миллионов китайцев. <...> Низкий рейтинг ставит на гражданине клеймо неблагонадежного элемента и лишает его многих привилегий и даже базовых возможностей. Потерявшим доверие гражданам труднее устроиться на работу, а вероятность получить кредит сводится к нулю»³.

Любопытно, что «удобства» такого использования цифровых технологий особенно быстро осознаются властями технологически развитых стран (от США до Китая). В условиях глобального коммуникационного пространства и оперирования огромными массивами информации важной становится не форма правления (демократия, тирания или автократия), а реализация технологий управления, которые могут принимать весьма тоталитарный характер и которые в рамках тенденций глобализации способны сформировать империю нового типа. Тоталитарность может проявляться прямо — в форме

¹ В Москве откроют публичный дом с секс-куклами. URL: <https://newizv.ru/news/city/19-04-2018/v-moskve-otkroyut-publichnyy-dom-s-seks-kuklami> (дата обращения: 19.04.2018).

² Носков А. ИИ лишает работы китайских интернет-цензоров. URL: <https://hightech.plus/2018/05/22/ii-lishaet-raboti-kitaishih-internet-cenzorov> (дата обращения: 22.05.2018).

³ Красильникова Ю. Миллионы китайцев не смогли отправиться в поездки из-за низкого социального рейтинга. URL: <https://hightech.plus/2018/05/23/social-credit-system-china> (дата обращения: 23.05.2018).

контроля за оцифрованными данными всех пользователей, и тогда перед нами маячит вариант фашистских концлагерей¹, но на новой технологической базе. А возможен вариант тоталитаризма нового типа, когда при внешне демократическом фоне коммуникации ее субъект, ощущая себя свободным в своем волеизъявлении или изложении мыслей в тех же социальных сетях, просто не будет осознавать степень манипуляции своим сознанием. В этом смысле тоталитарность становится глобальным явлением, которое пронизывает социальные отношения не столько по вертикали (традиционная авторитарная модель), сколько по горизонтали, что при поддержке новейших технологий более эффективно, ибо трансформирует самоощущение человека как субъекта культуры, государства, этноса и т.д. Постепенно происходит конструирование иной формы контроля, который осуществляется не сверху, а посредством самоконтроля и самодисциплины, как в вышеприведенном китайском эксперименте. Это влияет на формирование иного типа идентичности субъекта. «В обществе контроля все эти различия времени и местонахождения утрачивают свою определенность и разграниченность. Гибридная субъективность, производимая в обществе контроля, не выступает как идентичность заключенного, пациента психиатрической клиники или рабочего, но конституируется каждой из присущих им логик. Гибридная субъективность — это рабочий вне фабрики, ученик вне школы, заключенный вне тюрьмы, пациент вне стен клиники — все это одновременно»². Осуществляется эта форма тотального контроля посредством глобального коммуникационного пространства, которое становится разновидностью «капиталистического производства, где капитал добивается полного подчинения общества своему ре-

¹ «Все узники концлагерей были обязаны носить отличительные знаки на одежде, в том числе порядковый номер и цветной треугольник (“винкель”) на левой стороне груди и правом колене. (В Аушвице порядковый номер татуировали на левом предплечье.) Все политические заключенные носили треугольник красного цвета, уголовники — зеленый, “неблагонадежные” — черный, гомосексуалисты — розовый, цыгане — коричневый. Евреи носили помимо классификационного треугольника еще и желтый, а также шестиконечную “звезду Давида”. Нарушивший расовые законы (“расовый осквернитель”) еврей должен был носить черную кайму вокруг зеленого или желтого треугольника. Иностранцы также имели свои отличительные знаки (французы носили нашитую букву “F”, поляки — “P” и т. д.). Буква “K” обозначала военного преступника (Kriegsverbrecher), буква “A” — нарушителя трудовой дисциплины (от нем. Arbeit — “работа”). Слабоумные носили нашивку Blöd — “дурак”. Заключенные, которые участвовали или которых подозревали в побеге, должны были носить красно-белую мишень на груди и на спине» (Нацистские концлагеря в годы Второй мировой войны. Справка. URL: <https://ria.ru/spravka/20100427/227000409.html> (дата обращения: 03.08.2018)).

² Хардт М., Негри А. Империя / Пер. с англ.; под ред. Г. В. Каменской, М. С. Фетисова. М., 2004. С. 308–309.

жиму, в глобальном масштабе, уничтожая все альтернативные пути развития»¹.

У субъекта, оперирующего большими данными, формируется в значительной степени иной тип мышления, в основе которого лежит количество и корреляция разнообразных массивов информации, а истина отступает на второй план, уступая место ссылкам на формы количественного подтверждения или отрицания. Однако количество не может выразить всю специфику качества объекта, его сущность, а связывание в систему больших данных может создать ложное впечатление о сущности. Соответственно, решение принимается не на основе моделирования ситуации, в которой имеют значение как количественные показатели, так и качественные, часто экспертные и интуитивные прогнозы, а лишь на основании массива данных. Объем данных сам по себе становится центральным для оценки суждений как «объективных». Как иронично отмечает А. Зова, «падаль — это здорово. Миллионы мух ошибиться не могут»². Но при этом не стоит забывать, что истина не зависит от количества ее высказывающих или поддерживающих.

Внедрение цифровых технологий в нашу жизнь, безусловно, делает ее более комфортной, и это часто скрывает возможные негативные последствия, которые как бы отходят на второй план. Например, говоря о распространении систем биологического распознавания лиц или сборе биометрических данных, на первое место в качестве аргумента за них выдвигают удобство пользователя и решение проблем безопасности³, но при этом достаточно редко указывают на возможные негативные последствия таких «удобств». «Новые риски и угрозы, возникающие в результате перехода на новые механизмы управления, основанные на широком внедрении современных компьютерных технологий, требуют проведения системных фундаментальных исследований, направленных на выявление этих факторов и выработку механизмов их парирования»⁴.

Культура всегда находится в развитии, однако важным становится именно то, что эти изменения происходят стремительно. Нарастание скорости изменений порождает феномен сжатия времени как постоянного уплотнения временного отрезка событиями. Если попытаться описать нарастание технологических открытий, повлиявших

¹ Хардт М., Негри А. Империя. С. 322.

² Sowa A. Digital Politics. So verändert das Netz die Demokratie. Bonn, 2017. S. 11.

³ Хижняк Н. В России с помощью распознавания лиц пойман первый преступник. URL: <https://hi-news.ru/technology/v-rossii-s-pomoshhyu-sistemy-raspoznavaniya-lits-pojman-pervyj-prestupnik.html> (дата обращения: 04.08.2018).

⁴ Иванов В.В., Малинецкий Г.Г. Цифровая экономика: мифы, реальность, перспективы. М., 2017. С. 57.

на культуру, через образ 24-часовой шкалы на циферблате, то мы увидим, что «речь появилась в 21 час 33 минуты, письмо — в 23 часа 52 минуты. Первую книгу мир увидел в 23 часа 58 минут, а через минуту с небольшим, в 23 часа 59 минут и 14 секунд, уже появился печатный станок с подвижными буквами — изобретение Гутенберга. Через 33 секунды люди получили радио и телевидение»¹. Но даже эта впечатляющая картина устаревает на глазах, и сегодня на верхней части циферблата нам пришлось бы выделять отрезки длиной даже не в секунды, а в доли секунд.

Одновременно новые технологии становятся значительно проще в использовании и доступны даже для детей. Если раньше обучение грамоте требовало значительных усилий и определенных условий для ее усвоения, то сегодня ребенок легко осваивает смартфон или планшет, причем количество детей, которые это делают, все время возрастает. Опросы показали, что в 2013 году в США уже 75% детей имели доступ к этим устройствам и пользовались ими². Массовое знакомство с технологиями в определенной степени уравнивает пользователей как потребителей информации, даже дает некоторое преимущество молодому поколению, которое осваивает новые технологии с детства и считает это вполне естественным. Новейшими технологиями пользуются совершенно разные возрастные группы, но они как бы замыкаются в собственных рамках «по интересам». Мы замечаем, с некоторой долей натяжки, что сегодня достаточно часто студенты старших курсов не вполне уже понимают студентов первого курса, так могут разниться их интересы, связанные с использованием технологий. Для многих сегодня уже непредставимо, что можно писать чернильной перьевой ручкой (а ведь еще было гусиное перо!), так же как и уметь вести беседу. Попробуйте сегодня лишить человека смартфона и предложите обходиться без него!³ А ближайшие поколения, вероятно, уже не смогут себе представить секс без куклы-партнера.

Таким образом, новые технологии значительно изменяют жизнь людей, а скорость технологических изменений порождает впечатление, что это особенность только нашего времени. Между тем технологии всегда оказывали прямое или косвенное влияние на жизнь человека, в каком-то смысле подчиняя ее технологическим возможностям, особенно в сфере коммуникации. Процесс создания текста

¹ Винтерхофф-Шпурк П. Медиапсихология. Основные принципы. Харьков, 2007. С. 53.

² Влияние планшета на ребенка (2–13) лет. См.: URL: <https://habr.com/post/380749/> (дата обращения: 21.05.2018).

³ Первый смартфон появился лишь в 1994 году, т. е. около 25 лет назад, и не получил распространения из-за большого веса и высокой цены. Развитие и распространение смартфонов началось в 2001 году, т. е. 17 лет назад. Массовое их распространение произошло лишь в 2007 году, т. е. всего 12 лет назад.

пером (с использованием чернил), авторучкой или на пишущей машинке неизбежно оказывал влияние на его форму, а значит, косвенно, и на содержание¹. Работа по написанию текста сопровождалась созданием черновых материалов, не все из которых попадало в публикацию или предназначалось для чтения. А ведь черновики затем могли стать (и становились) предметом отдельных научных исследований и занимали значительное место в полных собраниях сочинений того или иного автора. Компьютерные технологии создания текста не подразумевают черновиков (хотя, конечно, можно заставить себя их делать и сохранять). Создаваемый текст — всегда чистовик, в котором часто (если только не ставить перед собой этой задачи специально) уже не найти отброшенных смыслов, слов и предложений. И если представить себе, что Пушкин или Толстой работали бы на компьютере, то становится очевидно, что в этом случае мы вряд ли имели бы возможность увидеть их черновики с вариантами текстов, в том числе и отклоняющимися от окончательного содержания, с рисунками головок девушек на полях и другими отметками. Благодаря технологиям увеличивается скорость создания текста, но часто страдают его форма и качество. Это особенно заметно ныне в образовательном процессе, когда сам процесс отшлифовки формы и содержания текста учащимися отстывает на второй план, и преподаватели получают работы с ошибками, опечатками, заимствованиями и т. д.

Количество и качество изменений, их скорость влияют на нашу оптику, сквозь которую мы смотрим в прошлое, ибо чем ближе прошлое к нам, тем более масштабными кажутся изменения и их воздействие на сегодняшнюю жизнь. Будущее стучится в наше настоящее, проникает в него, интерпретируя прошлое, заставляя переосмысливать его с новых позиций, которые сами по себе могут быстро изменяться. Культура погружается в турбулентное состояние, когда следствия технологического прогресса многообразны и возникают совершенно новые явления, которые казались прежде непредставимыми. Ряд исследователей в связи с этим говорят о наступлении момента «технологической сингулярности», т. е. взрывного ускорения научно-технического прогресса, который может полностью трансформировать современное общество, и происходящие в нем изменения будет трудно предсказать, настолько они могут вырываться

¹ Из собственной практики автор помнит, что, набирая текст на пишущей машинке, приходилось полностью перепечатывать страницу, ошибившись в самом ее конце. Но при перепечатке почти неизбежно что-то уточнялось, добавлялось. Иными словами, шла непрерывная доработка текста, что, безусловно, повышало его научное и литературное качество. Технологии не только позволяют все это делать, но и предоставляют для этого новые возможности, только вот используются они уже в меньшей степени.

из традиционного представления о последовательности наступления тех или иных событий.

Иными словами, «экспоненциальный технологический прогресс принесет с собой такие масштабные перемены, что деятельности человека, как мы ее понимаем сейчас, придет конец. Привычные нам институты — экономика, правительство, государство, закон — могут не сохраниться в их нынешней форме... На смену базовым общечеловеческим ценностям... могут прийти другие ценности. Само наше представление, что означает быть человеком... может быть оспорено, причем не просто в рамках философских рассуждений, а в силу обстоятельств, прямых и непосредственных»¹. Обычно наступление этого момента развития связывают с созданием искусственного интеллекта и его интеграции с сознанием человека. Важный «методологический момент подобного коэволюционного включения киберфизических систем, способных к “глубокому обучению” (deep learning) связан с психологической необычностью “эффекта черного ящика” <...> с непонятной, практически не поддающейся четкому и всеобъемлющему осознанию “магией” внутри»². Иными словами, будущее во многом окажется непредсказуемым, оно будет разворачиваться не как реализация усилий только человеческого сознания. Ряд исследователей называют даже возможное время наступления такого сингулярного состояния общества — период от 2030-го до 2040-го года.

Технологии из чисто вспомогательного средства, увеличивающего комфортность жизни людей, превращаются в доминирующий фактор, вынуждая человека следовать предписанным алгоритмам, которые не всегда могут его устраивать. Это порождает пессимистические настроения, в том числе связанные со сложностью представлений о том, каковой будет культура уже через 20–30 лет, какие тенденции будут в ней господствовать. Иногда это выглядит как своеобразная культурная ностальгия по прошлому: бумажным книгам, медленному чтению и т. д. «Экран пожирает книгу и все прежние возможности, и условия чтения... Чтобы читать и понимать (“медленное чтение”), нам требуется время, а в новейшей информационной нише его крайне мало»³.

Трансформирующаяся культура, с одной стороны, отражает тенденции к *горизонтальной интеграции* в рамках становящейся глобальной системы коммуникации и экономического и политического

¹ Шанахан М. Технологическая сингулярность. М., 2017. С. XIII.

² Чеклецов В. В. Блокчейн, покемоны и промышленный интернет // Философские науки. 2016. № 10. С. 140.

³ Мартюв И. Интервью с философом Валерием Подорогой. Часть вторая. URL: <https://gorky.media/context/chitat-filosofiyu-kak-obychnuyu-literaturu-nevozmozhno/> (дата обращения: 29.06.2018).

функционирования. В политике глобальные тенденции порождают сопротивление в виде нарастания процессов национальной дезинтеграции, когда народы и государства не хотят отказываться от ценностей собственной культуры, не хотят утратить свою идентичность¹. С другой стороны, одновременно нарастает процесс *вертикальной дифференциации* уровней культуры (возрастных, потребительских и пр.). Она становится многокластерной системой, где человек может сам выбирать место своего пребывания. Он как бы локализует свое индивидуальное коммуникационное пространство и благодаря новейшим технологиям может его конструировать, самостоятельно решая, кого он хочет, а кого не хочет туда допускать. Идет процесс «фрагментации Интернета, что в конечном счете, скорее всего, приведет к ликвидации Сети (в ее нынешней форме). Это происходит стихийно: люди все сильнее обособляются, создавая свои интернет-комьюнити... каждый хочет написать — никто не хочет ничего прочесть, каждый хочет выставить — никто не хочет ничего смотреть. Есть продуцирование — но нет ни зрителя, ни читателя. Они исчезли как фигуры... Интернет стал церковью, куда люди приходят исповедоваться в отсутствии Бога. Они обращаются к ничто во имя ничто, апеллируют к зрителю и читателю, которых нет»².

Указанная многокластерность также трансформирует культуру. Ее развитие становится все более нелинейным, и отдельные культурные кластеры могут отпадать без всяких последствий, если они оказываются по тем или иным причинам незадействованными. Здесь неизбежны культурные потери. Например, «подавляется наша способность воображения (т. е. способность с помощью образа выходить за границы предметного мира)... Мы вступаем в мир виртуальной событийности (квазиинформационных событий, все притворяется информацией)»³. Но это сущность развития культуры, в которой всегда будут возникать новые образования и возможности, в том числе и для реализации творческих способностей человека, качество которых становится иным, например благодаря виртуальному творчеству.

В то же время следует отметить, что «сциентистские страшилки» не учитывают адаптационных возможностей культуры как развивающейся системы и связаны с проблемой нарастания скорости изменений, к которой человечеству придется привыкать. Долгий

¹ См.: Мировов В. В. Трансформация экономики, политики и права в условиях глобализации // Вестник Российской академии наук. 2016. Т. 86. № 2. С. 1–9.

² Текущее искусство, ответственные люди и камеры в унитазе: интервью с философом и искусствоведом Борисом Гройсом. URL: <https://knife.media/groys-interview/> (дата обращения: 12.07.2018).

³ Там же.

период вплоть до начала XX века культура, в которой существовал индивид, казалась наиболее стабильным образованием. Человек родился в конкретной культуре и соответствующей системе ценностей, жил и умирал в ней, и она казалась ему неким стабильным и непрерывным фоном. Для того чтобы понять, что культура развивается, надо было отдалиться от нее во времени или пространстве. Индивид жил внутри замкнутой локальной культуры, которая очень медленно интегрировала в себя изменения. Тем не менее, развитие культуры всегда содержало в себе некую прерывность и разломы, которые нарушали постепенность развития, вплоть до моментов культурных взрывов. Непрерывность и взрыв — это две стороны развития, в котором «взрывные динамические процессы... реализуются в сложном динамическом диалоге с механизмами стабилизации. Нас не должно вводить в заблуждение то, что в исторической реальности они выступают как враги, стремящиеся к полному уничтожению другого полюса. Подобное было бы гибелью для культуры. К счастью, оно не осуществимо»¹. Именно это диалектическое противоречие (в смысле неизбежности его присутствия в сложной развивающейся системе) выступает источником развития. Взрывные процессы в культуре обеспечивают возникновение новых направлений развития, а постепенность, связанная с моментами стабильности — преемственность и связанность этого развития. «Будущее предстает как пространство возможных состояний. Отношение настоящего и будущего рисуется следующим образом. Настоящее — это вспышка еще не развернувшегося смыслового пространства. Оно содержит в себе потенциально все возможности будущих путей развития... Выбор будущего реализуется как случайность»². Таким образом, именно нарастание скорости изменений, связанных с новейшими технологиями, выступает важнейшим фактором доминирования неопределенности и непредсказуемости, а значит, и опасности случайного выбора траектории развития. И это является отличительной чертой нашего времени.

Например, в период господства устной культуры смысл локализовался пространством, в котором осуществлялась коммуникация. При переходе к письменности начинается процесс расширения воспринимающей аудитории, основанный на отчуждении слова от носителя и возможности ретрансляции текста. Последний становится главной информационной единицей системы коммуникации. Начинается процесс упорядочивания текста и формирования алгоритмов такого упорядочивания в виде грамматики и синтаксиса. Текст, возникший просто как упорядоченная система фиксации восприятия мира, ока-

¹ Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1992. С. 18.

² Там же. С. 28.

зывается своеобразным кирпичиком культуры. Это пример того, как сам механизм и форма фиксации приобретают самостоятельное значение и оказывают влияние на характер восприятия мира. Письменность выстраивается как линейное изложение смысла, которое затем формирует и линейное восприятие мира. Можно сказать, что с этого момента мы начинаем воспринимать мир по правилам грамматики.

Первое серьезное ускорение этому процессу придает возникновение книгопечатания, которое можно уподобить, в терминологии Ю. М. Лотмана, взрыву в культуре, ибо оно мгновенно расширяет возможности распространения и тиражирования текста, а значит — и линейного восприятия бытия. Книгопечатание в буквальном смысле стало оказывать влияние на жизнь если не всех людей, то уж той его части, которая была связана с текстами. Это даже вызывало своеобразные стихийные протесты¹. Схожие процессы трансформации изменения форм коммуникации, которые, в свою очередь, влияют и на восприятие мира, происходят и сегодня. В самом этом процессе нет ничего нового, он является естественным, но масштабы его влияния действительно стремительно расширяются, затрагивая все стороны общественной и индивидуальной жизни, чего ранее не было. Если гипотетически представить себе, что айпады и айфоны оказались бы в руках людей во времена возникновения письменности, то человечество никогда бы не перешло к тексту и книгам, но тем не менее продолжало бы существовать, хотя и в иной форме. А может быть, в масштабах Вселенной период доминирования на Земле печатной культуры является лишь эпизодом, и тогда прав Маклюэн, говоря о том, что мы находимся на ранней стадии «эпохи, для которой печатная культура становится такой же чуждой по своему смыслу, какой рукописная культура была чужда восемнадцатому столетию»².

Вряд ли стоит в очередной раз лить крокодиловы слезы по поводу гибели культуры, ибо в очередной раз окажется, что это вполне

¹ М. Маклюэн приводит пример своеобразного «бунта» средневековых студентов против печатных текстов и постепенного отказа от диктовки лекции преподавателем в аудитории. «Студенты цеплялись за диктовку. Ибо диктовка до этого времени не только замедляла лекцию и снабжала студентов дополнительными текстами, но и составляла метод основного курса <...> Простейшим способом распространения текстов для учителя было надиктовывать их ученикам. Возможно также, что некоторые студенты записывали тексты под диктовку в коммерческих целях. Конечно, в определенной степени диктовка имела коммерческую подоплеку как со стороны студента, который записывал и продавал книги, так и со стороны преподавателя, который таким образом обеспечивал себе обширную аудиторию и существенный заработок» (Маклюэн М. Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатной культуры. Киев, 2003. С. 143).

² Маклюэн М. Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатной культуры. Киев, 2003. С. 201–202.

естественный процесс развития цивилизации, а становление электронной культуры есть процесс ее дальнейшего развития и трансформации предшествующей системы. В то же время и сциентистские описания будущей безоблачной жизни, основанной на новейших технологиях, в свою очередь, требуют критической оценки. Необходимо анализировать происходящие процессы, предупреждая негативные последствия, чтобы их было можно предотвратить или уменьшить их степень влияния.

Когда печатная культура и текст определяли наше восприятие бытия, философия выступала как своеобразное самосознание культуры; поэтому и в данной сфере тоже неизбежно будут происходить изменения — в философских рефлексиях, предположениях об иных трактовках онтологии и гносеологии, в наших представлениях о сознании, мышлении и природе. Когда-то мы были уверены в том, что природа есть некая предзаданная реальность, и мы пытались понять ее, пропуская воспринимаемые разумом или чувствами события и факты через наше сознание. Наше мышление никак не затрагивало самих объектов мысли, мы работали с ними, переводя их в плоскость абстрактного философского мышления. Сегодня может оказаться, что «вторичная» природа, хотя и сотворена сознанием, может быть технологически преобразована в некую иную, например виртуальную реальность, с которой мы можем работать как с обычной реальностью. А это порождает новое прочтение онтологических проблем. Само понимание мышления как присущего индивидуальному сознанию (или совокупности этих индивидуальных сознаний), т. е. как чего-то принципиально личностного, также может претерпеть изменения, связанные с созданием искусственного интеллекта и возможным симбиозом человеческого и компьютерного. Ранее понятие коллективного мышления представляло собой скорее все-таки метафору или просто совокупность множества индивидуальных сознаний как некий фиксирующий реестр знаний, ценностей, ощущений. Сегодня оно становится сущностно коллективным за счет постоянной включенности индивида в глобальные коммуникационные сети, а это может значительно повлиять на характер научного творчества, в котором будет невозможно отделить вклад в его результаты отдельного человека¹.

¹ Частично этим объяснима (но, конечно, не оправдываема) волна плагиата в научных исследованиях, причем в разных странах. В рукописной культуре плагиат как такового почти не было. Соответственно, надо задуматься, что будет происходить в связи со становлением электронной культуры, когда характер творчества будет все более коллективным (см.: *Миронов В. В.* Можно ли победить плагиат в диссертациях? URL: <https://www.pravmir.ru/vladimir-mironov-mozhno-li-pobedit-plagiat-v-dissertatsiyah/> (дата обращения: 27.02.2018).

Философское осмысление этих процессов необходимо, ибо оно способно значительно опережать свое время, и в истории философии таких примеров предостаточно. Вряд ли Платон, используя знаменитую метафору пещеры, мог догадываться о современных технологиях, которые в определенном смысле превратят эту мыслительную модель в своеобразную реальность. Автор этих строк, возвращаясь однажды после лекции по онтологии, на которой как раз рассказывал студентом о популярном в Германии термине «Generation Kopf unten» (буквально «поколение с опущенной головой»¹), проходя через холл учебного корпуса, обратил внимание на то, что в наиболее темных закутках сидело множество студентов. Каждый из них держал в руке гаджет. Они абсолютно не общались между собой (разве только посредством тех же гаджетов). Это был реализованный образ платоновской пещеры — люди, погруженные в мир теней, причем прикованные к нему даже не кем-то сознательно, а только собственной привязанностью к виртуальному миру в смартфоне.

В знаменитой притче (Государство, VII, 514a2–517a7) Платон описывает ситуацию, когда люди с детства прикованы за ноги и шею в пещере и не могут не просто сдвинуться с одного места, но даже повернуть голову и направить свой взгляд в другое место. Они смотрят лишь на тени от огня, который представляет собой образ Солнца. Пещера — образ существования человечества на земле. Исходя из этой ситуации прикованности человека, М. Хайдеггер² дает трактовку платоновского учения об истине и понимание сущности философии как особого метафизического пути достижения истины³. Для человека, прикованного к данному месту, одно из значений истины зависит от данности этого факта. «С малых лет у них на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков»⁴. Если человек оказывается в такой ситуации навсегда, то иного понимания реальности у него не возникнет, а значит, и истина будет единственной. Более того, пребывание в пещере становится

¹ Generation-Kopf-unten-Wie-einsam-macht-das-Smartphone. URL: https://www.welt.de/newsticker/dpa_nt/infoline_nt/boulevard_nt/article127898591/Generation-Kopf-unten-Wie-einsam-macht-das-Smartphone.html (дата обращения: 22.05.2018).

² См. детальный разбор этой притчи: Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Васильева Т. В. Семь встреч с Хайдеггером. М., 2004. С. 15–46.

³ Ср.: «После Платона мышление о бытии сущего становится философией, поскольку оно есть уже воззрение на идеи. Впервые с Платона начинающаяся философия имеет огненные характер того, что позднее будет называться метафизикой. <...> И даже отпечаток этого слова — метафизика есть в повествовании Платона. Там, где Платон наглядно поясняет привыкание взора к идеям» (Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Васильева Т. В. Семь встреч с Хайдеггером. М., 2004. С. 41).

⁴ Платон. Государство / Пер. с древнегреч. А. Н. Егунова. М., 2015. С. 239.

комфортным, ибо просто отдаляет человека от иных возможных проблем, связанных с действительным миром.

Рассуждая как сторонний наблюдатель, анализирующий сконструированную мыслительную модель, Платон делает вывод о том, что существует четыре состояния души, с помощью которых мы постигаем истину: «...на высшей ступени — разум, на второй — рассудок, третье место уделит вере, а последнее — уподоблению»¹. Эти состояния имеют внутреннюю иерархию в зависимости от степени приближения к истине как таковой, т. е. достоверности.

Разум и рассудок находятся на вершине этой иерархии, так как они позволяют человеку познавать сущность, а не просто видимость. Это познание, которое осуществляется посредством размышления, в отличие от того, что, например, мы видим глазами. В этом смысле, как отмечает А. Ф. Лосев, «видение наше похоже скорее на слепоту, чем на видение. Ум видит только реальное и вечное. Глаз видит только мнимое и временное. Окружающие нас тела и объемы — мнимые. Это есть лишь инобытийно затемненные идеи»². Правда, и «чистого ума» как такового не бывает. «В жизни все течет, меняется, замутняется, светлеет и вновь замутняется. Мысль вся пронизана случайными ощущениями и образами <...> Если это не платоновская «пещера», то во всяком случае нечто не лучшее в смысле ясности и четкости»³. В наше время к этой случайности видения добавляется то, что она может конструироваться для дальнейшего восприятия сознанием. Человек видит уже не просто тени как отражения реальных объектов, а созданные современными технологиями образы, которые трудно отличить от реальности. По сути, это иной тип реальности.

Вера и уподобление как состояния души, отмечает Платон, находятся в нижней части указанной иерархии. Они не результат размышления (постижения умом), а поэтому могут порождать лишь мнения, т. е. в наибольшей степени удалены от возможности познания истин⁴. Причем уподобление находится в самом низу, представляя собой некое примитивное наложение на объект неких, часто вторичных свойств другого объекта, обладающего сходством с первым. Мы лишь мним объект таковым, каковым он, вполне вероятно, даже быть не может, хотя случайное совпадение мнимости и сущности, наверное, возможно. Например, пишет Платон, мы можем приравнивать сущность объекта к числу, что помогает «соизмерять» вещи. Но при этом необходимо помнить об относительности такой мыслительной операции. Очень актуальное суждение на фоне ажиотажа вокруг цифровизации

¹ Там же. С. 238.

² Лосев А. Ф. Бытие, имя, космос. М., 1993. С. 302.

³ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 548.

⁴ Платон. Государство / Пер. с древнегреч. А. Н. Егунова. М., 2015. С. 260.

как очередной панацеи от всех бед или абсолютизации наукометрических методов измерения качества работы в науке. Цифровизация способна выстроить цепочки соизмерений, с помощью которых можно интерпретировать мир, какие-то явления иным, более удобным образом, но при этом необходимо помнить, что это мыслительная конструкция, которая может находиться достаточно далеко от постижения сущности объектов. Более того, как отмечает Платон, в ряде случаев уподобление реальности может приобретать характер *имитации*, которая находится в стороне от истины и сущности, как в той самой пещере (а может быть, и в нынешней информационной пещере), когда люди видят не реальность, а лишь нечто уподобленное реальности. Но для них их тень неотличима от реальности. «Как же им видеть что-то иное, раз всю свою жизнь они вынуждены держать голову неподвижно?»¹.

Современный человек также прикован, пусть и не железными цепями, к новостным лентам, сконструированным образам, и часто не способен, да и не особо желает понять, что реальность от этих конструкций может сильно отличаться. Современная пещера — это пространство глобальной коммуникации. Условием такой виртуальной, но не менее реальной прикованности выступают большие данные, посредством которых человек ныне существует в мире и от которых все в большей степени зависит, и поэтому его внутренняя свобода значительно ограничена. По сути, сознание человека становится предметом компьютерной симуляции. Количество получаемой и обрабатываемой информации увеличивается такими темпами, что человек становится просто зависимым от способов ее обработки и не всегда способен сориентироваться в этом массиве без помощи компьютера. «В области компьютерного анализа медиа и компьютерного зрения исследователи-компьютерщики используют алгоритмы для извлечения тысяч характеристик каждого изображения, видео, твита, имейла и т. д. И хотя, например Винсент Ван Гог создал всего 900 картин, они могут быть описаны по тысячам независимых параметров»². Кажется, что это повышает степень объективности описания объекта. Однако такие «широкие данные» (потенциально бесконечный перебор вариантов) угрожают процессу оперирования информацией и конечному пониманию смысла³. Например, вари-

¹ Платон. Государство / Пер. с древнегреч. А. Н. Егунова. М., 2015. С. 239.

² Манович Л. Изучение больших культурных данных: социальная информатика и цифровая гуманитаристика // Топос. 2017. № 1–2. С. 91.

³ Ср.: «...летом 2015 г. пользователи Facebook размещали 400 млн фотографий и отправляли 45 млрд сообщений в день <...> это больше, чем число нейронов в нервной системе среднестатистического взрослого человека, оцениваемое в 86 млрд» (Манович Л. Изучение больших культурных данных: социальная информатика и цифровая гуманитаристика // Топос. 2017. № 1–2. С. 87).

тивность описания цепочки событий, благодаря чему мы можем говорить о закономерном характере развития истории, может оказаться достаточно велика, отличаться от принятой и повергать наше сознание в полный релятивизм¹. В свое время в художественной форме это описал Владимир Тендряков, правда, напротив, обосновывая идею неизбежности реализации закономерности, как бы ни изменялись цепочки событий².

При оперировании большими данными нарастает количество информации и возникает проблема критериев ее оценки. Каждый из нас уже сталкивается с этим в пространстве Интернета, заполненном фейками, т. е. ложными медийными конструкциями, которые в ряде случаев весьма трудно отличить от истины, особенно на уровне массового восприятия. Это уже не просто оптическое искажение (как в притче Платона), а воплощение современного мира теней, воспринимаемого многими людьми как реальность, которая в связи с развитием технологий становится все более убедительной. И прав Платон, утверждая, что такое восприятие деформирует понимание истины. В современной медийной пещере оно еще более проблематизируется, так как хотя взгляд человека и остается направленным в одну сторону, однако вариативность образов (теней) значительно увеличилась. Платон дал блестящее описание последствий такой привязанности, суть которой состоит в том, что человек начинает принимать за истину ее имитацию или симуляцию. «Такие узники целиком и полностью принимали бы за истину тени проносимых мимо предметов»³. Понятно, что при этом всегда остается риск, что решения, которые касаются действий, совершаемых в реальном мире, будут приняты на основании оценок развития того или иного процесса в виртуальной модели. Платон проблематизирует ситуацию, как бы ставя мыслительный эксперимент, и вопрошает о том, что будет, если мы освободим людей и снимем с них оковы, дав им возможность смотреть на свет реальности. «Не считаешь ли ты, что это крайне его затруднит и он подумает, будто гораздо больше правды

¹ См. в качестве примера: *Куприянов А.* От просопографии университетской профессуры до цифрового следа философского парохода: «средние данные» и формальные подходы в истории науки // *Топос*. 2017. № 1–2. С. 111–137.

² В лаборатории конструировали модель истории, пытаясь убрать из нее Христа. Однако на каком-то этапе развития этой смоделированной истории Христос неизбежно возникал, подтверждая тем самым необходимость своей миссии: «...убитый нами Иисус воскрес, самая фантастическая из всех евангельских легенд повторялась бесстрастной машиной. И не повторялась даже, нет — машина ничего знать не знала о легенде, она ее вновь сотворила» (*Тендряков В.* Покушение на миражи // *Новый мир*. 1987. № 4–5. URL: http://lib.ru/PROZA/TENDRYAKOW/pokushenie.txt_with-big-pictures.html (дата обращения: 15.04.2018)).

³ *Платон.* Государство / Пер. с древнегреч. А. Н. Егунова. М., 2015. С. 239.

в том, что он видел раньше, чем в том, что ему показывают теперь?»¹. Полагаем, что это тоже очень живое описание психологического состояния человека, которого отрывают, например от виртуального мира игры. А следствием является то, что человек привыкает к ситуации прикованности и рассмотрения мира таковым, каковым он его может видеть. Так что вполне вероятно, что «освобождение» не будет для него комфортным состоянием.

Рассуждения Платона представляют своеобразную матрицу для понимания того, что реальность не столь однозначна, что она может по-разному восприниматься и не всегда просто ответить на вопрос, в каком случае мы говорим именно о реальности как таковой. Прикованность к виртуальной пещере, образы (тени) которой создаются на основе перебора и манипулирования огромным массивом данных, возможного лишь с помощью компьютера, позволяет им выглядеть не просто убедительно, но именно как объективная реальность. А это, в свою очередь, заставляет нас задуматься о понимании и критериях истины, в частности поставить вопрос, на основании какой реальности мы можем делать выводы об истинности того или иного события, которое само по себе может быть удачной конструкцией. Задолго до современных дискуссий на это обратил внимание Славой Жижек. Анализируя одну из новелл Джеймса Балларда, он предлагает рассматривать платоновскую пещеру как «анаморфическую фантазию», когда реальность воспринимается через своеобразный экран. Для стороннего наблюдателя понятно, что это лишь тени и отражения реального мира, но для прикованного человека это и есть сама реальность. «Таким образом, линия раздела протекает внутри самой пещеры, между материальной реальностью, которую обитатель пещеры видит вокруг себя, и ускользающей “анафорической” видимостью “сверхчувственного”, “бесплотного” явления на стене — т. е., как говорил Лакан (и задолго до него Гегель), сверхчувственное — это явление кажимости»². И это не просто фантазии или абстрактное конструирование модели реальности, которое осуществляет Платон — сегодня мы достаточно часто с этим сталкиваемся, а современные визуальные технологии лишь увеличили возможности моделирования реальности до такой степени, что нам все труднее отличить реальность от ее отображения на «фантазмическом» экране, т. е. от виртуальной реальности. Важно понимать, что виртуальная реальность — это не просто имитация чего-то, а симуляция реальности. «Имитация имитирует предсуществующую реальную модель,

¹ Платон. Государство. С. 40.

² Жижек С. Киберпространство, или Невыносимая замкнутость бытия // Искусство кино. 1998. № 1–2. URL: <https://old.kinoart.ru/archive/1998/01/n1-article25> (дата обращения: 05.10.2019).

а симуляция порождает сходство несуществующей реальности — симулирует нечто, что не существует»¹. Именно это, по сути, становится предпосылкой к тому, что мы иногда обозначаем как возможность создания множества онтологий, вовсе не обязательно связанных с реальным миром.

Развитие медийных технологий на основе *big data*, т. е. использующих практически бесконечные возможности доступа к информации любого рода, позволяет симулировать варианты «реальности», неотличимые от реальности как таковой, что, конечно, может привести к вопросу: а существует ли эта самая реальность как таковая? Событием здесь становится не сам акт реальности, а его медийная виртуальная конструкция. В отсутствии медийного оформления, в свою очередь, реальные факты могут никогда не стать событием, ибо о них просто никто не узнает.

Конструируемые реальности могут различаться в зависимости от страны, политической ситуации, выступая в качестве средства манипулирования сознанием общества и индивида, погружая каждого в собственный информационный кластер и формируя необходимое отношение индивида к реальности, к тем или иным событиям. Человечество оказывается внутри дигитальной пещеры, для оценки которой остаются справедливыми многие выводы Платона. Современный человек как бы переписывает культуру на электронный язык, так же как переделывал ее человек устной, письменной или печатной культуры, внушая затем себе, что именно то, что он делает, является ее истинным пониманием. При этом технологии изменяются с большой скоростью, стимулируя процессы переписывания реальности, которая сама становится материалом для дальнейшей интерпретации.

Мир переходит к пользовательской жизни, когда по любому поводу достаточно нажать на соответствующую кнопку, а скоро будет достаточно уже и просто произнести «магическое слово». Эта упрощенность действия деформирует характер принятия решений. Необходимая оперативная обработка, т. е. перебор огромных массивов информации, уже недоступна сознанию человека и ее осуществляет искусственный интеллект. Компьютеры уже сегодня контролируют очень многие стороны нашей жизни, начиная от управления транспортом (простые навигаторы) — машинами и самолетами, и кончая управлением производством. Создается ложное впечатление нашего участия, даже эйфория всесилия, но на самом деле участие человека во многих процессах все сильнее уменьшается, вплоть до возможного его из них исключения. По мере заполнения окружающей жизни

¹ Жижек С. Киберпространство, или Невыносимая замкнутость бытия...

высокоинтеллектуальными системами «человеческий фактор» становится существенной помехой для нормального функционирования этих систем, и возникает проблема ограничения его вмешательства. Перед нами возникает новая проблема: насколько эти ограничения будут распространяться, а также кто и каким образом будет их осуществлять, учитывая этические, правовые и культурные нормы и традиции. Можно по этому поводу строить самые различные гипотезы, в том числе и весьма пессимистические, которые кажутся сегодня фантастическими. Тем не менее, они могут нас вплотную подвести к допущению ненужности людей. Одновременно нарастают и проблемы негативного характера, связанные с проникновением электронных средств в жизнь человека — от простых примеров с авариями, когда ошибается навигатор в транспортном средстве, до более сложных, когда останавливается производство. «По мере того как автоматизированные системы становятся все более сложными, вероятность аварии или сбоя снижается, однако степень тяжести потенциальной опасности во много раз повышается»¹.

О некоторых из этих проблем мы писали еще в 1987 году², например о том, что компьютерный перебор информации может повлиять на характер мышления человека, в частности на развитие его интуитивных способностей, которые как раз часто и связаны с необходимостью принимать решения в ситуации дефицита информации. Очень часто исследователь не может идти по пути бесконечного перебора вариантов решения той или иной задачи. Интуиция позволяла проникнуть в сущность исследуемого объекта без дальнейшего перебора вариантов, в условиях недостаточности фактического материала и т. п. Если бы «Птолемей, Коперник и Кеплер имели бы в своем распоряжении современную ЭВМ... переход от птолемеевской геоцентрической модели... к кеплеровской гелиоцентрической системе. произошел бы неизмеримо быстрее», — рассуждают одни ученые. Но, возражают им другие, вероятно, что «гелиоцентрическая система никогда бы не была разработана с помощью компьютера, так как перебираемые “правильные” факты могли заслонить догадку (не имеющую достаточного фактического подтверждения) о том, что Земля обращается вокруг Солнца по эллипсу»³. Сегодня, на новой ступени развития, мы понимаем, что работа с большими данными может либо отбросить интуицию, либо перевести ее на иной, более высокий уровень и придать ей иное качество.

¹ Грингард С. Интернет вещей: Будущее уже здесь. М., 2017. С. 140.

² Миронов В. В. Компьютеризация: проблемы и перспективы (социальный аспект) // Философские науки. 1987. № 7. С. 6–36.

³ Фейнберг Е. Л. Интеллектуальная революция. На пути к соединению двух культур // Вопросы философии. 1986. № 8. С. 42.

Электронная культура порождает целый ряд коммуникативно-психологических проблем. Главная из них — возникшая уже сейчас проблема адаптации человека к значительно возрастающему количеству информации и изменению ее качества. Восприятие информации становится все более легким. Однако, прекрасно действуя в плане увеличения объема и скорости накопления и распределения информации, компьютерная система «крайне неэффективна в плане «смыслообразования»»¹. Визуальная информация создает большую видимость объективности, чем текстовая. Если текст стимулирует в значительной степени аналитические навыки работы с понятиями (подключая ум, сказал бы Платон), то аудиовизуальная информация может способствовать впитыванию информации без ее аналитической обработки, за счет простоты усвоения образов. Аудиовизуальные средства могут оказывать буквально гипнотическое воздействие на сознание (особенно детей и подростков), так как обращаются к «низшим» уровням человеческой психики и не требуют аналитической работы разума. В этом плане они как бы возвращают человека в первобытное состояние, когда не было написанных текстов и на первом месте стояло чисто речевое общение между людьми.

Наша зависимость от средств, помогающих использовать цифровой мир больших данных, уже сегодня влияет на поведение и деятельность человека. Человек в меньшей степени чувствует себя ответственным за собственные действия, по сути, часто выполняя заданные алгоритмы. Это и простые формы следования человека указаниям собственного смартфона по необходимости сделать определенное количество шагов, проснуться в нужное время (полагаем, скоро будет выработана и система наказания за нарушение таких алгоритмов), и более сложные, не лежащие на поверхности алгоритмы предписанного поведения человека как субъекта производственной деятельности, а затем, возможно, и функционирования его как субъекта общественной и культурной жизни.

Мир начинает напоминать компьютерную игру, а смысловое пространство компьютерной игры, по сути, становится новой реальностью. В реальной жизни «правила игры» (ценности, нормы, традиции, стереотипы поведения) выступают как данные нам свыше, от Бога, или сформированные человеческой культурой, и мы не всегда можем их изменить. В основе компьютерной игры лежат алгоритмы, которые могут быть основаны на имитации реальности, в том числе и реальности взаимоотношений между людьми. Абстрагирование от реальности и подчинение игровым алгоритмам причащает нас к тому, что размышление как процесс, предшествующий

¹ Хамелинк Кеес Дж. Культура в век электронных средств коммуникации // Культуры. ЮНЕСКО. 1985. № 4. С. 27.

некому действию, становится вторичным или отложенным. В игре мы должны оперативно реагировать, т. е. действовать. И такой характер поведения переносится в реальную жизнь, отодвигая степень ответственности человека за свои действия перед актом действия как такового: сначала сам акт — действие (реакция на появившегося там соперника, опасность и пр.), а потом осознание того, что ты сделал. То есть принятие решения осуществляется без рефлексий о последствиях действия. Такая модель мышления и принятия решений может выйти далеко за рамки игры. Например, современная война с реальными бомбами может осуществляться на экране компьютера. «Играющий» может как знать о том, что его действия ведут к реальным жертвам, так и не догадываться об этом, например думая, что это просто компьютерные учения.

И наконец, глобальная цифровая пещера может выступить моделью нового тоталитарного общества. При внешне сохраняющейся свободе нажимать кнопки и беседовать в социальных сетях человек все в большей степени передает власть *системе*, в которой он становится цифровым винтиком или кодом. В свою очередь, компьютер все в большей степени развивается по пути искусственного интеллекта, соперничающего с интеллектом *человека*. Будет ли искусственный интеллект признавать равноправным человеческий интеллект или последний будет вытеснен на периферию как не особо нужный? Вполне вероятно, что нам лишь кажется, что искусственный интеллект должен дополнять человеческий, что это будет происходить только до тех пор, пока искусственный разум программируется и направляется самим человеком и не осознает себя как сущность.

Есть только одно, в чем этот разум никогда не превзойдет людей: в решимости быть. Если наделить алгоритмический рассудок возможностью к самоизменению и творчеству, сделать его подобным человеку в способности чувствовать радость и горе (без которых невозможна понятная нам мотивация), если дать ему сознательную свободу выбора, с какой стати он выберет существование? Искусственный интеллект будет все про себя знать с самого начала. Захочет ли разумная и свободная шестерня быть?

Все сводится к гамлетовскому «*to be or not to be*»...¹

Философы должны уметь оценивать тенденции развития и предупреждать о возможных опасностях. Предупреждение — это главная функция философии, в том числе и о возможности негативных последствий развития научно-технического прогресса. Человечество стоит на пороге существенных изменений в обществе, которые могут носить взрывной характер. Развитие искусственного интеллекта

¹ Пелевин В. IPhuck 10. М., 2018. С. 407–408.

может сформировать совершенно иные формы «межсубъектных, субъект-объектных и межобъектных коммуникаций, соотношения ценности материально/ виртуального... И нам неотложно требуется перезагрузка: мировоззренческая, культурная... адекватные времени языковые, этические, правовые новации. Мы вместе должны уже сейчас создавать те самые нормы, системы ценностей, определять границы ответственности новых возникающих типов коллективных субъектов. Как с участием, так и без участия человека»¹.

Философия не может обойти эти изменения, и в ней самой также происходят своеобразные коррекции на уровне понимания онтологии и гносеологии, трактовки ее сущности как особого типа метафизического мышления. Намечу кратко лишь некоторые характеристики философии, которые ждут сегодня своего уточнения.

В общем плане происходит, как когда-то писал А. Л. Доброхотов, «своеобразное “возвращение метафизики в современную интеллектуальную культуру”»². Развитие науки вовсе не освобождает нашу мысль от постановки метафизических (предельных вопросов), а напротив, раскрывает новые возможности для рефлексии над ними. Метафизика осуществляет выход философской мысли за рамки опредмеченной сущности, так как она ищет первопричины сущего как такового. Уже Аристотель, как верно отмечает в своей интереснейшей статье О. Е. Столярова, «предлагает нам то, что позже было названо “трансцендентальным аргументом”, т. е. движением мысли от обуславливаемого (данного в опыте) к его скрытым причинам и первым принципам»³. Иначе говоря, на современном этапе развития наших представлений о мире и познании становится все более ясно, что не только чувственных впечатлений, как у Аристотеля, недостаточно для проникновения в сущность бытия, но что мы вообще должны выходить за пределы опыта как такового и признавать возможности конструирования различных моделей онтологий. Возникает проблема построения множества равноправных онтологий. В перспективе человек может выступить в качестве потенциального «пользователя» всех знаний⁴, которые накопило человечество, что

¹ Чеклецов В. В. Блокчейн, покемоны и промышленный интернет // Философские науки. 2016. № 10. С. 142.

² Доброхотов А. Л. Возвращение метафизики, или какие действительные успехи сделала метафизика со времен Парменида // Доброхотов А. Л. Избранное. М., 2008. С. 199.

³ Столярова О. Е. Онтологические основания критики метафизики и возвращения метафизики // The Digital Scholar: Philosopher's Lab. 2018. Vol. 1. № 2. P. 111.

⁴ Здесь центральным словом является «потенциальный», ибо здесь же возникает проблема манипуляции как возможности доступа к информации, который может быть опосредован государством, властью, злоумышленниками и т. д. А это еще одно средство манипуляции сознанием.

повлечет за собой изменения традиционных эпистемологических представлений о характере и источнике знаний, вообще о смысле понятий «знание», «знающий человек» и т. д. Это одна из извечных проблем как онтологии, так и гносеологии. Мы видим или познаем (в том числе и научными методами) лишь «опредмеченный» объект, отвлекаясь от множества, всей полноты его свойств. Более того, в рамках такого опредмечивания мы всегда идеализируем некоторые свойства с точностью, например, до физических или математических закономерностей. И еще более сложной выступает проблема философского познания бытия, когда мы не можем воспользоваться опредмечиванием и, по сути, работаем на уровне рефлексивных идей. Возникают новые импульсы для усилий мысли понять сущность бытия, форм его существования.

Сегодня мы по-иному можем воспринимать предостережения Платона о характере истины, которая познается нами на уровне чувственного восприятия (без участия ума). Это, как ни парадоксально, касается и процессов цифровизации, ибо дигитальные объекты — «это новые производственные объекты, которые составляют нашу жизнь, это просто данные, формализованные в терминах “объектов”, то есть это некоторое единство, состоящее из множества формальных свойств...»¹. Это не реальность как таковая, они отличны от нее как от «естественной среды обитания», что и позволяет их «просчитывать» и «материализовывать». Уже одно это позволяет утонять такие философские категории, как Бытие, Природа, Мир, Реальность, Познание, т. е. опять же разрабатывать именно метафизическую сторону философского постижения бытия. Требуется уточнения, например, понятие материальности как не просто того, что существует вне нас, но и как материализации среды «технических объектов» или «среды каузальностей». В этом смысле «те, кто отказывается от материализма», просто оказываются «истинными материалистами», но учитывающими возможность развития данного понятия. Сама природа становится лишь одним из источников данных, обработанных искусственным интеллектом, что в каком-то смысле разрушает относительно единый вектор в понимании процесса познания мира.

Иными словами, «похороны метафизики», которые длятся вот уже столетие, вновь не состоялись, и человек по-прежнему ставит предельные вопросы бытию и самому себе, что и является характеристикой классического понимания метафизики.

¹ Хуэя Й. Интервью. «О существовании дигитальных объектов». URL: <http://pop-philosophy.net/o-sushhestvovanii-digitalnyx-obektov/> (дата обращения: 22.05.2018).

ТОСКА ПО ИСТИННОМУ БЫТИЮ В ДИГИТАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ¹

Крупные новшества в науке часто оказывали влияние на культуру, давали новый язык для объяснения окружающего мира, порождали новые надежды и страхи. Все это, как правило, находило отражение в философии. И это не случайно, так как философия выступает самосознанием культуры, в каком-то смысле концентрированно отражая социокультурную ситуацию своего времени. К. Маркс в этом смысле говорил о философии как «душе культуры», ибо она «воспроизводит доминирующие смыслы культуры»². С одной стороны, она задает общие культурные традиции, выступая фактором сохранения и стабильности культуры, а с другой — всегда стремится «выйти за рамки своей культурной традиции и сконструировать такие смыслы категорий, которые адресованы не настоящему, а будущему»³. Необходимость для философии выхода за рамки устоявшейся культурной традиции особенно проявляется и становится важной в так называемые кризисные эпохи, когда именно философы часто открывают новые смыслы развития культуры, давая оценку тем или иным происходящим в ней процессам.

Так, в эпоху научной революции и становления механистического подхода к реальности образ Вселенной как часового механизма стал элементом культуры, а в философии механистическая парадигма была одним из доминирующих трендов. Культурную моду на эволюционную биологию как универсальную картину мира можно увидеть в романе Джека Лондона «Мартин Иден». Детерминизм наследственности и детерминизм фрейдовских комплексов упрочивают свое место в культуре неперечислимым множеством художественных произведений, и это становится одним из оснований для постмодернистской философии. В настоящее время в обществе доминирует поп-культура, и это также находит отражение в философии. Неудивительно, что

¹ В соавторстве с З. А. Сокулер.

² Важно, чтобы работа не прекращалась... Интервью с академиком В. С. Степным ведет И. Т. Касавин // Человек. Наука. Цивилизация. М., 2004. С. 63.

³ Там же.

информационные технологии и компьютеризация тоже оставляют свой отпечаток на культуре, порождая систему образов для описания окружающей действительности и выражения особого мироощущения.

Эти явления и тенденции должны, разумеется, стать предметом размышления философа. Однако при этом важно, с одной стороны, не впасть в имитацию, следуя за мнением массового сознания, которое может придать тому или иному феномену (фильму, предмету современного искусства и пр.) значение, которым оно вовсе не обладает, и философски профессионально его «раскручивать». С другой стороны, также важно не пропустить действительно принципиальные открытия и технологические изменения, которые происходят в современной культуре, часто даже как бы «выпадая» из нее в смысле возможности осмысления традиционными способами. Современное развитие компьютерных технологий, как нам представляется, относится именно к последнему и требует очень серьезного философского осмысления. Но поскольку новые технологические процессы в силу стремительности их реализации входят в нашу культуру «неотрефлексированными», через современные средства массмедийной коммуникации, то «вбрасываемый» ими образ часто опережает наши размышления о нем, не только заполняя пространство массового сознания, но и пронизывая все уровни современной культуры.

Среди подобных образов важное место заняли «Матрица» и вопрос: живем ли мы в настоящей реальности или в матрице? Имеется в виду знаменитый фильм 1999 года «Матрица». Он вызвал к жизни не просто многочисленные комментарии, но целую серию философских публикаций¹. В этих публикациях с большим энтузиазмом говорится о том, что «Матрица» ставит философские и религиозные проблемы. «В конце 1999 года, когда почти каждый американский школьник или студент посмотрел “Матрицу”, преподаватели философии возрадовались... Не надо было больше объяснять, как злой демон задает мне мой чувственный опыт или как ученые могут симулировать чувственный опыт; теперь стало достаточно просто сказать: “Это как в “Матрице”»².

В самом деле, фильм «Матрица» в характерной клиповой манере перебирает классические философские сюжеты и образы: тут и максима епископа Беркли, что «существовать — значит быть воспринимаемым», и платоновская пещера, и картезианский злой демон,

¹ «Матрица» как философия / Пер. с англ.; под ред. У. Ирвина. Екатеринбург, 2005; Прими красную таблетку: Наука, философия и религия в «Матрице» / Пер. с англ.; под ред. Г. Йефетта. М., 2003; *Philosophers explore the Matrix* / Ed. by Ch. Grau. Oxford, 2005; *Hazlett A. Review of philosophers explore Matrix* // Notre Dame Philosophical Reviews: An electronic journal. 2006. Vol. 1.

² *Hazlett A. Review of philosophers explore Matrix* // Notre Dame Philosophical Reviews: An electronic journal. 2006. Vol. 1.

и вопрос: не является ли сном то, что происходит со мной сейчас? Интересным фактом относительно современной культуры можно считать то, что подобные сюжеты и вопросы, получившие кинематографическое воплощение, обрамленные компьютерной графикой в стилистике, родственной стилистике компьютерных игр, зажили новой жизнью. В таком виде они не только взволновали учащуюся молодежь, но и привлекли публицистов и дали новый импульс философским обсуждениям. Вопрос о реальности мира нашего опыта получил новую жизнь в подаренных «Матрицей» терминах: уверены ли мы, что живем в реальности, а не в матрице?

Ситуация особенно любопытна тем, что в «большой», профессиональной философии подобный сюжет практически сошел со сцены. Это связано с тем, что картезианский субъект был вытеснен образом субъекта телесного и активно воздействующего на внешний мир в своих интересах, а не только созерцающего мир. Например, хайдеггеровский *Dasein* как бытие-в-мире был совершенно свободен от подобных сомнений. Что же происходит сейчас? Или *Dasein* стал чувствовать, что почва уходит у него из-под ног, и начал пугаться возможности того, что он не бытие-в-мире, а бытие-в-матрице, персонаж компьютерной симуляции?

Отталкиваясь от «Матрицы», разные философы, исходя из разных допущений, приходят к выводу, что невозможно доказать реальность окружающего нас мира, а заодно и реальность нас самих. Могу ли я доказать, что я на самом деле я, а не компьютерная симуляция? Впрочем, скорее всего, дело не в фильме. Возможно, он сам оказывается лишь симптомом воздействия новых информационных технологий на культуру, умы и мироощущение людей.

Посмотрим на некоторые позиции и аргументы, выстраиваемые вокруг вопроса: мы живем в настоящей реальности или в виртуальной?

Дигитальная философия

Воздействие информационных технологий на культуру достаточно разнообразно. Так, вызванное этими технологиями впечатление породило целое натурфилософское направление под названием «дигитальная философия». Ее создателями являются физики-теоретики, математики, IT-специалисты (например, Э. Фредкин, С. Вольфрам и др.)¹. Это монистическая натурфилософия, для которой субстанцией всего является цифровой код.

¹ См.: *Fredkin Ed.* Finite nature // *Physica D*. 1990. P. 254–270; *Lloyd S.* Programming the Universe: A quantum computer scientist takes on the Cosmos. 2009; *Rhodes R.* A cybernetic interpretation of quantum mechanics. July 11. 2001. URL: [http://www. Bottomlayer.com/bottom/Argument4.PDF](http://www.Bottomlayer.com/bottom/Argument4.PDF); *Wolfram St.* A New kind of science // Wolfram Media. 2002; *Zuse K.* Calculating Space. Cambridge, Mass., 1969.

Для того чтобы разобраться в этом новом течении, необходимо провести целый ряд терминологических уточнений. Прежде всего, отметим, что цифровая философия конструирует цифровую модель мира, именно конструирует: это не описание того, что есть, а «восприятие сконструированного». Но если раньше такого рода конструкции представляли собой, например, отдельные объекты, то здесь конструируется, по сути, иной мир (бытие, реальность и пр.), в который затем вполне реально может быть погружен индивид. Из чего конструируется этот мир, или что является «материалом» для таких конструкций? По сути, речь идет об информации, но не в общем плане, как это было ранее, когда мы употребляли слово «информация» по отношению к любым объектам, которые могли интерпретироваться как несущие какую-то информацию, а о целых информационных блоках (системах, сетях, мирах), выступающих в качестве отдельного информационного пространства.

Такие информационные блоки иногда называют цифровыми объектами. Это «data-объекты», из которых складывается коммуникативная (информационная) система, например, разнообразные социальные сети. Последние, с одной стороны, отличаются друг от друга по их функционированию и правилам нахождения (пользования ими), а с другой — представляют собой однородные, по сути, системы, в которых информационные блоки («data-объекты») переформатированы. Это напоминает построение различающихся объектов из одних и тех же кубиков, но только количество таких кубиков, по сути, безгранично. Цифровая среда отлична от среды реального мира. В реальном мире присутствует богатая каузальная палитра взаимодействий и наступлений событий, поэтому его невозможно описать полностью на одном языке как единую систему. Цифровой мир, напротив, представляет собой заранее просчитанную (формализованную) среду. Китайский специалист в этой области Йук Хуэя поэтому называет цифровой мир, или цифровую среду, более высокой формой интеграции, представляющей собой «радикальную конвергенцию, имеющую относительные ограничения лишь в сетях»¹. Поскольку это изначально сконструированное образование, то на этот мир нельзя автоматически переносить представления о реальном мире.

В отличие от размышлений Йука Хуэя, который ищет адекватный язык для онтологии цифровой реальности, упомянутая выше цифровая философия использует понятия и образы информатики для описания подлинной глубинной реальности, лежащей в основе

¹ О существовании цифровых объектов: Беседа с Йуком Хуэя (Беседовал: Евгений Кучинов. Вопросы: Евгений Кучинов, Иван Спицын). 26 апреля. 2016. URL: <http://pop-philosophy.net/o-sushhestvovanii-digitalnyx-obektov/>.

всех физических явлений, процессов и законов. Для дигитальных философов таковой глубинной реальностью является информация, которая выступает тут как конечные последовательности дискретных элементов, т.е. буквально как совокупности последовательностей нулей и единиц. Может быть, не буквально нулей и единиц, но, в любом случае, последовательностей чего-то, что имеет два состояния. К этому виду, уверяют адепты дигитальной философии, может быть приведена любая информация. А все, что происходит во Вселенной, есть переработка информации, т.е. вычисления (*computation*).

Такое видение физической реальности стимулирует поиски новых оснований для Эйнштейновой теории относительности и для квантовой механики. Однако дигитальная философия не ограничивается этим, но претендует и на объяснение сознания: оно, как и Вселенная в целом, является процессом переработки информации. Здесь, по сути, возникает новое понимание материальности, которое не просто отличается от того понимания, которое доминировало в материалистической философии, но в каком-то смысле прямо ему противоположно, точнее, расширяет это понимание до включения в него «нематериального» — информации, которая по своим свойствам и действиям реализует себя как материальное или как особый тип материального. «Жан-Франсуа Лиотар назвал это “*les immatériaux*”, “имматериальность”, но мы знаем, что лиотаровская имматериальность — это новая материальность, ведь имматериальное не существует для материалиста»¹.

Материальное в информации, конечно, присутствует в качестве основы, т.е. тех физических принципов, которые определяют функционирование коммуникационной системы, но ее свойства со старым пониманием материальности (как реальности или кусочка реальности) никак не связаны, так как система функционирует в полном «отрыве» от реальности как таковой.

Однако, поскольку информационный субстрат присутствует и в реальности, и мы можем сегодня рассматривать как информацию все (ограничивая себя лишь возможностью ее получения, просчета, формализации и пр.), мы вправе перевернуть подход к самой реальности и материальности и спросить себя, а что же тогда первично — материальность, определяющая свойства реального мира, или информация, которая создает иные миры, выступает субстратом реальности? Так, с точки зрения дигитальной философии, энергия, пространство-время, как и материальные частицы, имеют вторич-

¹ О существовании дигитальных объектов: Беседа с Йуком Хуэя (Беседовал: Евгений Кучинов. Вопросы: Евгений Кучинов, Иван Спицын). 26 апреля. 2016. URL: <http://pop-philosophy.net/o-sushhestvovanii-digitalnykh-obektoy/>.

ную, производную природу. Более того, сам мир в целом допускается как сотворенный универсум и, возможно, один из универсумов.

Таким образом, с позиции цифровой философии, реальность, в которой живем мы, люди, оказывается проекцией информационных кодов. Причем, вполне допустимо, что она является лишь одной из проекций, сосуществующей наряду с другими альтернативными универсумами. В связи с этим, безусловно, вспоминаются идеи Николая Кузанского, Джордано Бруно и других философов о возможной множественности миров. В этой ситуации библейский миф о сотворении мира приобретает иное звучание, и мы можем его трактовать как один из вариантов конструирования виртуальной модели бытия.

Профессиональные философы склонны были бы смотреть на цифровую философию как на упрощенное до примитивности представление о фундаментальном уровне реальности: двучастный код, биты, алгоритмы. Однако надо учесть своеобразный характер подобной натурфилософии, разрабатываемой самими учеными. Даже предаваясь натурфилософским спекуляциям, ученые в ее оценке используют привычные им самим критерии — простоту, общность и удобство объяснения как платформу для выдвижения проверяемых и удобных гипотез.

Основной тезис цифровой философии означает, что вся наша реальность оказывается виртуальной. Но это не просто некий интеллектуальный эпатаж, за этим стоит пласт вполне традиционных «вечных» проблем философии, анализ которых корректируется учетом развития современных технологий. По сути, предлагается новое объяснение понятия материального, не сводящее его только к объективной реальности и реальности вообще. Более того, с этой позиции наше восприятие мира, например чувственным образом, которое всегда трактовалось как нечто субъективное, в такой интерпретации также может приобретать иной смысл. Это связано с тем, что наши восприятия как бы «объективируются» и способны материализоваться благодаря новейшим технологиям компьютерной обработки информации. Подобные объективации в ряде случаев просто вытесняют из нашего реального мира традиционные материальные объекты, заменяя их виртуальными как более эффективными средствами взаимодействия в реальном мире. Самые простейшие примеры этого — виртуальные деньги, способы виртуального обмена объектами и даже уже имеющиеся возможности реального создания предметов из визуальных образов (технологии 3D-печати).

Стремительно развивается технологическая цепочка, связанная с использованием «виртуального двойника», который постепенно будет приобретать все более реальный образ при его восприятии. Уже совсем скоро мы не сможем отличить реального политика, произносящего речи перед нами, от его столь же реального для нас вирту-

ального двойника (3D-модель, голограмма)¹. Более того, в качестве реального голографического образа может выступать даже прототип, который уже не существует². Это приведет к прорывам в сфере медицины, особенно в области хирургии, когда хирург сможет осуществлять операционное вмешательство на виртуальном прообразе организма. С позиции сторонников идеи цифровых прообразов нет вообще особой разницы, что выступает реальным объектом манипулирования, «является ли рассматриваемый объект искусственным коленным суставом или аэродинамическим двигателем... применяя единый подход, можно значительно сократить расходы на проектирование, изготовление, эксплуатацию и последующее обслуживание изделия»³. В будущем, по-видимому, прототипы каждого индивида станут удобным материалом для диагностирования, хирургического вмешательства и подбора имплантатов для конкретного организма. На сегодняшний день уже имеются достижения в редактировании генома у больных с лейкемией для спасения их жизни (с помощью системы TALEN (Transcription Activator-Like Effector Nucleases)), в осуществлении передачи высококачественных виртуальных изображений органов пациентов для консультаций с хирургами, находящимися за тысячи километров от проведения лечения; реализуется процесс полной расшифровки геномов⁴. Таким образом, хотим мы этого или нет, но человечество уже живет в виртуальной реальности и погружается в нее все больше.

Все это становится предметом обсуждения как узких it-специалистов, так и философов. Как мы видим, современные it-технологии все сильнее склоняют нас к признанию того, что грань между реальным и виртуальным является условной. И это снова и снова подталкивает к вопросу: неужели мы в самом деле живем в виртуальной реальности? Этот вопрос обсуждает, например, Брайен Уитворс⁵. Он признает, что мы получаем представление о том, что такое виртуальная реальность, в основном из компьютерных игр и знаем ее как изображения на дисплее своих компьютеров. Тем не менее он считает заслуживающей всяческого внимания идею, которая кажется ему убедительной, что физический мир является

¹ URL: <http://itc.ua/news/politiki-nachali-ispolzovat-gologrammyi-dlya-vyistupleniy-pered-izbiratelyami/>.

² URL: <http://caoinform.ru/virtualnyiy-dvoynik-pushkina-poyavilsya-na-krasnoy-ploshhadi/>.

³ Гривс М. Цифровые близнецы: Дизайн через отражение. 2017 / Пер. Е. Авдеева. URL: <https://habrahabr.ru/post/331562/>.

⁴ URL: <http://evercare.ru/eric-topol-2015>.

⁵ Whitworth Br. The physical world as a virtual reality // CDMTCS Research Report Series. December. 2007 // URL: <https://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/0801/0801.0337.pdf>.

виртуальной реальностью, т.е. буквально представляет собой компьютерную симуляцию, разворачивающуюся на многомерном пространственно-временном экране.

Б. Уитворс предлагает более точное определение виртуальной реальности, отличающейся от «настоящей», объективной реальности. Виртуальной называется реальность, создаваемая процессами обработки информации (information processing). Следовательно, она не может существовать сама по себе, а зависит от названных процессов. Если они прекратятся, то и виртуальная реальность прекратит свое существование. В отличие от нее, объективная реальность существует сама по себе и не нуждается ни в чем, кроме самой себя, для того, чтобы существовать. Соответственно, мы не нуждаемся ни в чем, кроме самой объективной реальности, чтобы объяснять ее.

Конечно, предположение, что наша физическая реальность является виртуальной, противоречит здравому смыслу, и, чтобы побудить к более серьезному отношению к подобной гипотезе, Уитворс ссылается на Платона, Беркли и, наконец, на фильм «Матрица». В конце концов он приходит к мысли, что это предположение столь же недоказуемо, как и обратное. В то же время он заверяет читателей, что защищаемая им гипотеза не требует отказа от здравого смысла: для нас, живущих внутри виртуальной реальности, она совершенно реальна. Но гипотеза виртуальной реальности добавляет к представлениям здравого смысла утверждение, что физический мир как целое нуждается для своего существования в чем-то, что: а) находится вне его; б) имеет характер информационных процессов.

Можно ли высказаться более определенно о том, что находится вне нашей физической реальности? Уитворс признает, что мы в принципе ничего не можем сказать о том «жестком диске», на котором функционирует софт, порождающий наш мир с его пространством, временем и всеми физическими законами, хотя он верит, что могут быть поставлены физические эксперименты, которые подтвердят несамодостаточность нашей физической реальности.

Задумываясь над предложенной гипотезой, прежде всего вспоминаешь, что мысль о несамостоятельности нашего материального мира весьма стара. Платон, Аристотель, представители иудео-христианской религиозной традиции и опиравшихся на нее философских учений были убеждены в этом. Причем, согласно иудео-христианской традиции, мир не просто сотворен Богом, но непрерывно поддерживается им и без этой поддержки не смог бы длить свое существование. Однако сейчас компьютерная культура предлагает иные образы, навеянные бурным развитием информационных технологий. В рассуждениях цифровых философов место Бога занял вселенский компьютер.

Можно попробовать представить себе некий гигантский компьютер, но это неправильный образ, ибо пространство и, соответственно, размер существуют только в виртуальной реальности, тогда как этот компьютер, подобно кантовской вещи в себе, находится вне пространства. А мы все, вместе с нашим физическим миром, существуем в виртуальной реальности, продуцируемой таким компьютером. Само собой понятно онтологическое различие между компьютером и виртуальной реальностью, разворачивающейся на его дисплее. Подобная картинка понятна, как кажется, любому человеку, у которого на столе стоит компьютер. Но нам представляется, что кажущаяся понятность и научность указанного образа скрывают под собой ассоциации теологического толка, свидетельством чему является фильм «Матрица». В дискуссиях по поводу того, не являемся ли мы персонажами виртуальной реальности, ведущий образ осциллирует между компьютером, стоящим на собственном столе, и Богом-Творцом. Это отчетливо проявляется и в обсуждениях, стимулированных самим фильмом «Матрица»¹. Так, известный современный философ Дэвид Чалмерс назвал «Матрицу» креационистским мифом информационной эры.

Метафизика «Матрицы»

Д. Чалмерс принял участие в обсуждении философских идей фильма «Матрица», опубликовав статью с выразительным названием «Матрица как метафизика»².

Ситуация, изображенная в фильме, заставила его вспомнить о мысленном эксперименте, широко обсуждаемом в современной философии сознания: «мозг в колбе» (*“Brain in Vat”*). Представим себе мозг, лишенный тела и содержащийся в питательной жидкости, поддерживающей жизнь в его тканях. Ученые подают ему сигналы, которые мозг в нормальной ситуации получает от тела, когда оно находится в различных состояниях и испытывает различные воздействия. (Мысленный эксперимент имеет смысл только в предположении, что ученые в состоянии (скоро будут в состоянии) полностью и последовательно имитировать такие сигналы.) В результате мозг будет формировать убеждения типа того, что он обладает телом и, скажем, прогуливается солнечным утром. Назначение данного мысленного эксперимента понятно — подвести к вопросу: можем ли мы быть

¹ В то же время многие участники этих дискуссий видят в «Матрице» в первую очередь политическое, а не религиозное или метафизическое содержание, и понимают фильм как призыв к освобождению от политического гнета и протест против лживости пропаганды.

² Chalmers D. J. The Matrix as metaphysics. 2003 // Philosophy Section of the-matrix.com. URL: <http://consc.net/papers/matrix.html>

уверены в том, что не являемся подобным «мозгом в колбе», что наши ощущения соответствуют чему-либо в объективной реальности?

Драматизм подобного вопрошания можно сначала парировать контрвопросом: а кто те ученые, подающие сигналы моему мозгу? Уж они-то являются реальными людьми, а не мозгами в колбах. Соответственно, тела и вещи существуют. И если ученые научились подавать на мой мозг сигналы, посылаемые телом в конкретных ситуациях, значит, существуют эти конкретные ситуации и связи между телом и мозгом. Поэтому даже если именно мне не повезло, и я являюсь мозгом в колбе, утешением для меня послужит то, что существует внешний мир, нормальный человеческий опыт, и потому большинство моих убеждений относительно мира и людей все равно правильны.

Но подобная попытка возражения не выдержит столкновения с «Матрицей». По мнению Чалмерса, «Матрица» описывает ситуацию, аналогичную «мозгу в колбе», только эта ситуация глобальна, она охватывает все человечество. Матрица устраивает так, что все люди одновременно полагают, что они живут в 1999 году, в цивилизованном и благоустроенном мире, тогда как действие происходит на двести лет позже и на Земле царят холод, разруха и запустение.

Однако Чалмерс хочет говорить не только о матрице, изображенной в одноименном фильме, но и придать обсуждению более общий характер: пусть матрицей будет любая искусственно созданная компьютерная симуляция нашего мира. Вопрос «как я могу убедиться, что не нахожусь в матрице?» является, по мнению Чалмерса, неразрешимым. Я не могу знать, что не нахожусь на самом деле в виртуальной реальности. Но если это так, не ставится ли под вопрос все человеческое знание о мире?

Многие обсуждения, стимулируемые фильмом «Матрица», принимают гипотезу матрицы как радикальный скептический аргумент о сомнительности всего человеческого знания. Однако Чалмерс поворачивает обсуждение в другое русло: он видит в гипотезе матрицы не скептический аргумент о том, что все человеческое знание может быть на самом деле заблуждением, а предположение о метафизическом статусе нашего мира. Ибо, даже если мы в матрице или в качестве мозга пребываем в колбе, наши знания о мире, проверяемые и подкрепляемые опытом, не теряют своей значимости. Ведь гипотеза матрицы касается только метафизического статуса нашего мира, но не затрагивает того обстоятельства, что, например, квантовая механика нашла применение в разнообразных технологиях, что геоцентрическая астрономия ошибочна, молекула ДНК имеет форму двойной спирали, а вода при нормальном давлении кипит при ста градусах. Все эти знания о внешнем мире сохраняют свою значимость несмотря на то, является ли мир независимой реальностью или представляет собой компьютерную симуляцию.

Но нам почему-то этого мало. Беспокойство по поводу гипотезы матрицы подтверждает слова Канта о том, что метафизика является природной склонностью людей. Компьютерные технологии всего лишь подарили новый словарь и набор образов для выражения этого неустранимого метафизического беспокойства. Но, кстати, вспомним, что, согласно Канту, ключом к преодолению подобного беспокойства являются не метафизические спекуляции, а следование нравственному закону.

А в обсуждениях, стимулированных «Матрицей», речь идет именно о метафизике. Обсуждаемая Чалмерсом гипотеза матрицы касается «последнего», глубинного основания реальности. Интересно, что Dasein Хайдеггера свободен от подобного беспокойства. По крайней мере, такое впечатление оставляет данная книга независимо от того, хотел этого Хайдеггер, когда писал «Бытие и время», или нет. Эта книга именно той силой, с которой утверждается самодостаточность человеческого существования, где и пространство, и истина, и самая мирность мира состоят в их соотнесенности с человеком, а не с глубинной метафизической реальностью, устраняет беспокойство подобного рода. «Бытие и время» переносит метафизическое беспокойство в мир человеческого опыта, направляя его в русло набрасывания собственных проектов и самореализации. Но, как нам показывают дискуссии, поднявшееся вокруг «Матрицы» метафизическое беспокойство, присущее человеческой природе, не смогло успокоиться этим надолго.

Однако, задаваясь подобными вопросами, мы выходим за пределы фактов и пытаемся говорить о том, о чем невозможно говорить ясно (вспомним Витгенштейна). Здесь любая речь становится метафорической, поэтому она переходит от образа компьютера к попыткам говорить о Боге, смешивая старые и новые метафоры, причем кажущееся понятным на уровне здравого смысла представление об онтологическом различии между процессором и изображением на дисплее служит для выражения классической теологической идеи о трансцендентности Бога-Творца сотворенному миру.

Д. Чалмерс предлагает «метафизическую гипотезу», которая складывается из трех следующих утверждений:

а) относительно глубинной реальности, лежащей в основе физических процессов нашего мира: что эта реальность имеет вычислительную (computational) природу;

б) относительно сознания: что наши сознания имеют иную природу, нежели физические процессы;

в) относительно происхождения мира: что наша физическая реальность сотворена сущим, находящимся за пределами физического пространства-времени.

Обращает на себя внимание, что сформулированная Чалмерсом гипотеза не включает в себя отрицание реальности нашего мира. Мир вполне реален, но его творец трансцендентен ему. Чалмерс прямо говорит, что вера в Бога-Творца является частным случаем его метафизической гипотезы. Одновременно он намеренно формулирует свою гипотезу так, чтобы она была совместима и с представлениями об иной, более изначальной Вселенной, и с матрицей из фильма «Матрица», и с подобными популярными темами. В любом варианте, важной составляющей его «метафизической гипотезы» становится предположение, что наша физическая реальность является не фундаментальной независимой реальностью, но производна от процессов обработки информации (computational processes). Ниже уровня кварков лежит уровень битов, которые обрабатываются вычисляющими алгоритмами; результатом действия последних и являются известные современной физике элементарные частицы и силы (Чалмерс ссылается на упомянутых нами выше Эдварда Фрэдкина и Стефена Вольфрама).

Мы не знаем, говорит Чалмерс, является ли такое представление о физической реальности истинным, но у нас нет надежного знания о том, что оно ложно. А при желании мы можем думать, что и уровень битов и алгоритмов не является самым фундаментальным, но, в свою очередь, он реализуется чем-то более фундаментальным.

Одновременно Чалмерс еще раз подчеркивает, что сформулированное понимание природы физической реальности заставляет усомниться только в том, что известные современной физике частицы являются самым фундаментальным уровнем реальности, но не затрагивает и не ставит под вопрос остальные представления науки и обыденного сознания.

Дэвид Чалмерс, как известно, является видным современным философом сознания, который решается пойти против господствующих настроений в философии сознания (последняя, по большей части, сциентистски ориентирована) и защищать нередуцируемость сознания вплоть до картезианского дуализма. Интересной чертой его «метафизической гипотезы», выгодно отличающей ее от некоторых других спекуляций на тему «мы — персонажи виртуальной реальности», является предложение считать сознание независимым от пространственно-временной физической реальности, хотя и получающим сигналы от последней и обращающим к ней свои ответные реакции.

Кто загрузил нас в матрицу? Вариация на тему «постчеловека» и «постчеловеческой цивилизации»

Тема «постчеловека» не связана напрямую с «Матрицей». Это представление о том, что благодаря технологическому прогрессу, особенно

в области генетики и информационных технологий, человек сможет преобразить самого себя, освободившись от любых ограничений, связанных со своей телесной природой, вплоть до того, что он избавит себя от любых физических страданий и сделает себя бессмертным (так называемый трансгуманизм). Разговор о том, чтобы победить саму неизбежность смерти, ведется вполне серьезно. При этом возлагаются большие надежды на информационные технологии, от которых ждут технических средств для реализации так называемого «цифрового (или дигитального)» бессмертия, под которым понимается воссоздание виртуальной копии личности человека, как бы его резервного копирования. Трансгуманизм воспринимает подобную (гипотетическую, заметим!) перспективу с энтузиазмом, даже с ликованием. Однако, будучи соединена с «Матрицей», идея подобной резервной копии человеческой личности вызывает беспокойство.

Ник Бостром в статье, которая так и называется: «А не живем ли мы в матрице?»¹, рассуждает о том, что если технологический прогресс будет продолжаться неограниченно долго, то непременно будет достигнута стадия, когда человечество осуществит компьютерную симуляцию своих предков, причем персонажи этой симуляции будут обладать сознанием. Интересно, что данная статья опубликована в философском журнале, а не в литературном альманахе научной фантастики. Приходится привыкать к тому, что грани между философской публикацией и сайнс-фикшн в некоторых случаях стираются. Бостром не объясняет, с какой целью потомки будут осуществлять подобные компьютерные симуляции. Он просто рассматривает это как вполне возможное развитие событий, достойное обсуждения. Отечественному читателю может вспомниться проект «общего дела» Николая Федорова, в соответствии с которым человечество обязано, используя научные достижения, положить все силы на воскрешение умерших отцов.

Однако у Бострома речь идет не о воскрешении, а о компьютерной симуляции. Мы бы сказали, что ее персонажи — не реальные люди. Но Бострому это видится в ином свете. Здесь мы опять встречаемся с проблематикой философии сознания, что уже было, когда мы рассматривали взгляды Чалмерса. Бостром придерживается тезиса о независимости сознания от определенного материального субстрата. Речь не идет, как в случае Декарта или Чалмерса, о том, что сознание представляет собой особую реальность, несводимую к физической. Наоборот, утверждается, что сознание могут продуцировать разные материальные субстраты. Например, силиконовый процессор, по утверждению Бострома, может исполнять названную функцию не хуже

¹ *Bostrom N. Are you living in a computer simulation? // Philosophical Quarterly. 2003. Vol. 53. № 211. P. 243–255.*

от природы данного нам мозга. Такой процессор сможет, как верят Бостром и его единомышленники, воспроизводить индивидуальный субъективный опыт. Обосновывая свое утверждение, он ссылается на то, что такую возможность признают сейчас многие. Перед лицом подобного довода нам хочется напомнить, что многие люди в прошлом и настоящем придерживались и придерживаются витализма. Но витализм исключает возможность того, что лишенное жизненного начала техническое устройство может произвести такое явление жизни, как субъективный опыт. До сих пор наука не нашла объяснения ни того, как зародилась жизнь, ни того, как зародилось сознание. Поэтому утверждение, что сознание не зависит от конкретного материального носителя и может быть воспроизведено на техническом устройстве достаточной сложности, беспочвенно. Оно остается символом веры — своеобразной сциентистской веры. Кстати, проект «общего дела» Федорова также создавался на почве сциентистской веры.

Мы хотим подчеркнуть, что сциентистская вера не равнозначна вере в науку. Ведь науку отличает осторожность в суждениях; она не только открывает возможности, но и формулирует запреты, а самое главное, она призвана отличать то, что она может обосновать, от того, что не может.

Поэтому демонстрируемая Бостромом сциентистская вера оказывается не научным мировоззрением, а проявлением очень древней тенденции самообожествления человека. Человек хочет верить, что он может сам себя создавать и пересоздавать. Правда, Бостром говорит не о человеке, а о «постчеловеке». На «постчеловеческой» стадии цивилизации, полагает он, человечество будет владеть всеми технологическими возможностями, какие только не противоречат законам природы и ограничениям со стороны наличного количества материи и энергии. Формулировка достаточно расплывчата, но основная идея ясна: на «постчеловеческой» стадии человечество сможет все, что только в принципе можно мочь. Интересно здесь использование термина «постчеловек»: не подразумевает ли оно, что человек сбросит оболочку конечного, ограниченного существа и обернется существом богоподобным? В разговорах о «постчеловеческой» цивилизации или о трансгуманизме обходятся вопросы о том, каким будет социальное устройство такой цивилизации, будет ли существовать социальное неравенство, будут ли вестись войны. И Бострома подобные вопросы не занимают, он хочет говорить о другом. На «постчеловеческой» стадии развития «постлюди» будут обладать достаточным количеством достаточно мощных компьютеров, чтобы осуществить детальную компьютерную симуляцию субъективного опыта своих предков, людей предшествующих поколений.

Сказав это, Бостром и подводит нас к последнему роковому вопросу: а что если эта возможность уже осуществилась? И мы на самом

деле не мы, а компьютерные симуляции, которые запустили «постлюди» на своих сверхмощных компьютерах?

Когда дело доходит до подобного вопроса, мы понимаем, что «постлюди» в рассуждениях такого рода действительно занимают место Бога: это они — наши творцы. Только Бог творит реальный мир и реальных, притом свободных людей, а «постлюди» творят всего лишь их компьютерные симуляции. Бог дает людям Откровение, Он хочет, чтобы люди знали о Нем, а «постлюди» не испытывают потребности открыться созданным ими симуляциям и вступить с ними в общение. Поэтому Бостром оставляет своих читателей с вопросом: на каком основании они уверены, что они — настоящие люди, а не компьютерные симуляции? Как мы можем это знать?

Л. Витгенштейн: анализ грамматики слова «знать»

Вопрос «откуда мы знаем, что живем в настоящем мире, а не в матрице?», представляется похожим на вопрошание классической философии: как мы можем знать, что окружающий мир реален? Поэтому в обсуждениях философского содержания «Матрицы» часто вспоминают платоновский образ пещеры или Декартово радикальное сомнение. В платоновском мифе речь идет о выходе из пещеры, обретении истинного знания, узрении истинной реальности. Кто-то выводит обитателя пещеры на свет. Содержанием самого фильма «Матрица», в полном соответствии с этим сюжетом, тоже является выход из нереального мира в мир подлинный. Нео получает от Морфеуса в готовом виде знание того, что реальность, которую он считает подлинной, на самом деле является виртуальной.

А как без помощи извне, без откровения узнать, находимся ли мы в настоящей или в виртуальной реальности? — Никак, скажет нам Бостром и его единомышленники.

В философии регулярно предпринимались попытки доказать существование внешнего мира, которые оканчивались неудачей. И в этом смысле сюжет «Матрицы» обыгрывает давно известную ситуацию, которую Кант когда-то назвал «скандалом для философии». Как в подобной ситуации жить дальше философии и всем нам? — Попробуем обратиться к идеям, высказанным Л. Витгенштейном в заметках, опубликованных под названием «О достоверности»¹.

Л. Витгенштейн анализирует грамматику слова «знать» и показывает, что о знании уместно говорить тогда, когда есть надлежащие основания для утверждения «я знаю, что...», т.е. можно задавать во-

¹ *Витгенштейн Л. О достоверности // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994.*

просы типа: «откуда ты это знаешь?», «когда узнал?», «каким путем?», «чем оправдано или подтверждено это знание?», «как ты собираешься его использовать?» и т.д. А имеют ли смысл подобные вопросы применительно к знанию о том, что существует внешний мир? На что можно сослаться, чем подтвердить, что существует внешний мир? Представьте себе такого рода обоснования, как: «я прочитал в авторитетном учебнике, что существует внешний мир»; «существует всемирное тяготение, значит, существует внешний мир». Все они звучат нелепо, потому что уже предполагают, что внешний мир существует. Получается, что эта посылка присутствует во всем, что мы говорим и делаем, поэтому бессмысленны попытки построить доказательство из каких-то независимых и более очевидных предпосылок. Витгенштейн, таким образом, помогает нам понять, что в вопросе о существовании внешнего мира речь не идет о знании. Вся человеческая жизнь построена как существование во внешнем мире. Фильм «Матрица», воспринятый как доступное для массового сознания представление проблемы солипсизма, на самом деле смешивает и искажает эту проблему. В случае «Матрицы» возможно некоторое эмпирическое исследование (разумеется, оно требует от того, кто на это решится, особых душевных качеств), которое установит, находится ли данный человек в матрице или в реальном мире. Тут имеют смысл вопросы: когда ты узнал, что ты в матрице? как ты это узнал? Но то, что данный фильм вдруг придал вопрошанию солипсизма потрясающую убедительность, само по себе симптоматично. Сомнения в реальности этого мира будут возрождаться тогда, когда что-то разлагается в обиходе этой жизни. Они выступают симптомом этого разлада.

Когда и каким образом мы узнаем, что существует внешний мир? Витгенштейн показывает, что овладение любой языковой игрой означает включение в соответствующую практику и одновременно неявное обучение тому, что существует внешний мир, что он является общим для меня и других людей, и что другие люди обладают собственным сознанием, волей и чувствами. Ребенок усваивает это благодаря тому, что все обучение, которое он получает, строится на доверии к миру и мнению взрослых. Скептические сомнения, требования обоснований и доказательств, объясняет Витгенштейн, приходят после доверия. Поэтому в скептических сомнениях относительно того, в реальном мире мы живем или в компьютерной симуляции, нам видится прежде всего утрата доверия. К кому? К политической власти, к научным и техническим экспертам и не в последнюю очередь — вообще к миру взрослых, которые обучают и транслируют незыблемые убеждения, представления о мире и ценности.

Причины, по которым это происходит, очень сложны и требуют глубокого и разностороннего анализа. Но можно с уверенностью

сказать, что определенную роль в этом сыграло то обстоятельство, что информационные технологии не только стремительно изменили условия нашей жизни, но и подорвали традиционную модель обучения, когда старшее поколение передавало свои знания младшему, готовило его к тому, что оно должно занять свое место в мире, учило серьезному отношению к жизни и к своим обязанностям. Это, в частности, происходило потому, что в традиционной системе образования старший человек (как правило, учитель) имел преимущество в жизненном опыте и был носителем информации, которой просто не обладал молодой человек. Соответственно и процесс образования реализовывался во многом как процесс ретрансляции информации и «подтягивания» обучающегося к массиву знаний. В настоящее время информация доступна любому человеку, независимо от возраста, но молодые люди гораздо быстрее, чем представители старшего поколения, осваивают новейшие технологии (ибо рождаются уже при их доминировании) и благодаря этому гораздо быстрее и качественнее осуществляют информационный поиск. Сегодня авторитет учителя (преподавателя вуза) во многом зависит от того, насколько хорошо он ориентируется в вопросах современного поиска и обмена информацией. Вместе с тем нередкой бывает ситуация, когда представители старшего поколения не только не обладают необходимыми знаниями в этой сфере, но, главное, зачастую даже не стремятся их получить. В результате в современном информационном обществе обостряется извечная проблема отцов и детей, которая всегда присутствует в культуре, но в современной культуре разрыв между поколениями происходит стремительно и имеет последствия, выходящие за рамки только образовательного процесса. Такое переворачивание традиционных ролей ведет к тому, что молодые люди утрачивают доверие к традиции, нормам морали и ценностям. Мир начинает казаться им неустойчивым, каким-то ненастоящим. При этом Нео в фильме «Матрица» (в котором вообще-то в типично клиповой манере задействовано множество архетипических образов и культурных ассоциаций) к запретному истинному знанию приобщает старший и мудрый наставник. Впрочем, Нео быстро перерастает своего учителя по знаниям и способностям.

В то же время по нашему преподавательскому опыту мы можем сказать, что иногда молодые люди в гораздо большей степени выступают как простые пользователи новейших технологий (быстрее нажимают кнопки поисковых систем), не всегда устанавливая происхождение, и, соответственно, степень надежности той или иной информации. И в этом случае возраст как раз способствует более спокойному и критичному отношению к информации, которому наставник и должен обучать более молодое поколение.

В Германии года три назад среди популярных определений, наиболее точно характеризующих современное общество, был выбран термин «Generation Kopf unten» (буквально, «поколение с опущенной головой»)¹. Речь идет о фиксации того факта, что сегодня взгляды большинства людей и особенно молодого поколения устремлены в гаджеты, что и требует постоянно опущенной головы². Это напоминает образ платоновской пещеры, в которой люди живут в мире теней, воспринимая его как вполне реальный мир. Не является ли в этом смысле виртуальный мир неким подобием мира теней? Он ведь тоже может быть достаточно далек от реальности, и даже событие в нем уже не столько является фактом его реализации в мире, сколько фактом его виртуального массмедийного конструирования. Пещера Платона из образа стала реальностью, причем из виртуального мира вырваться гораздо труднее, чем из описываемой им пещеры. Так что не случайно, что одной из черт современной компьютерной культуры оказывается опасение, что итог развития этой высокотехнологичной цивилизации будет иметь вид System failure³.

¹ URL: https://www.welt.de/newsticker/dpa_nt/infoline_nt/boulevard_nt/article127898591/Generation-Kopf-unten-Wie-einsam-macht-das-Smartphone.html

² URL: <http://www.dslib.net/soc-filosofia/transformacija-identichnosti-v-sovremennyh-kommunikativnyh-sredah.html>

³ Авторы выражают признательность своим студентам, прежде всего выпускнице бакалавриата Ксении Кротовой, которая своим дипломом показала, что наши студенты серьезно воспринимают эту тему, и тем самым побудила нас к написанию этой статьи.

ФИЛОСОФИЯ И СЛОВО (ЕЩЕ РАЗ О СПЕЦИФИКЕ ФИЛОСОФИИ)

Один из «вечных вопросов» философии — это вопрос о ее специфике. С одной стороны, философия стремится к научному самовыражению и выступает формой рационально-теоретического сознания, с другой — будучи глубоко личностным образованием, она связана с внерациональными компонентами постижения бытия, присущими человеческому сознанию. Иначе говоря, человек не только познает мир, в определенном смысле дистанцируясь от него, рассматривая как внешний объект, но и переживает свое собственное бытие в этом мире. Совокупность знания о бытии и субъективного переживания бытия порождает систему ценностей человеческого существования, в которой рационально-теоретические и ценностно-эмоциональные компоненты тесно переплетены и являются основой мировоззрения человека. И именно эта неразрывная связь рационально-теоретического и ценностно-эмоционального формирует противоречивый облик философии, которая, стремясь к постижению бытия, не ограничивается поиском отдельных истин (или их совокупности), но пропускает получаемое знание сквозь призму оценок и эмоций. А нацеленность философии на познание предельных оснований бытия вынуждает говорить о принципиальной незавершенности любой из ее концепций. Философия не имеет вектора развития, направленного к некой законченной теории, тогда как в науке подобная интенция часто осуществляется, и последняя по времени научная теория в каком-то смысле является наиболее адекватной описываемым ею фактам, а предшествующая может стать ее частным случаем. Философия в этом отношении представляет собой открытое смысловое пространство, в рамках которого осуществляется вневременной диалог философов. Поэтому Платон или Аристотель могут быть для нас не менее современными, чем мыслители, которые занимаются философией сейчас. И если единство научного знания реализуется в дифференцированных предметных областях и носит весьма относительный характер, то смысловое пространство философии — это именно *единство* разнообразного. Границы этого пространства очерчиваются «вечными вопросами», которые философ задает бытию, самому себе,

другому человеку. А разнообразие определяется вариантами ответов, которые могут носить и противоречивый характер. Людям, соприкасающимся с философией впервые или не погруженным в процесс философствования, такая неопределенность и размытость предмета представляется неким недостатком. Им кажется, что необходимо все упорядочить, либо выстроив философию по образцу науки (но какой?), либо чисто логически, уточнив понятия и категории, представить непротиворечивую философскую систему. Примеров такого типа упорядочивания достаточно и в истории самой философии, но они, на самом деле, остаются лишь отдельными, конкретными случаями понимания ее сущности. Но в целом данная установка принципиально неосуществима, ибо цель философии вовсе не состоит в том, чтобы предоставить однозначный ответ или построить «истинную» теорию. Если бы такое случилось, то философия просто прекратила бы свое существование как уже ненужная. Но в том-то и дело, что в ней часто большее значение, чем ответ на вопрос, имеет постановка проблемы. Философия в этом смысле есть особая форма рефлексивного вопрошания. А попытки предметного ограничения философии скорее ущербны для нее: они могут разрушить процесс личностного постижения бытия, того самого платоновского стремления к мудрости, сопряженного с ясным пониманием ее недостижимости.

Бегло очерченные мною особенности философии во многом связаны с периодом ее становления как своеобразного типа литературного творчества, словесного выражения мысли¹. Именно в период Античности в наиболее чистом виде проявляются те черты философии, которые позже окажутся завуалированными развитием культуры. Философское мышление, зародившееся в Античности как тип рефлексивного отношения к миру, выступало в этот момент в своем первозданном виде, не было обременено традициями и социокультурными обстоятельствами. Оно даже не имело своего названия (своего выделенного из других слова) и было генетически связано с мифологией и становящейся в этот же период литературой. Это изначальное родство философии со словом вообще, с литературой и филологией как наукой о слове было и остается важнейшей компонентой философского мышления. Философия еще не оформлена, но уже понятен ее главный вектор развития, связанный с конструктивной работой «философской мысли, прокладывающей путь в неизвестность и получающей при этом импульсы от энергии слова»². Энергия слова возникает в процессе конструктивной работы мыслителя с содержанием и значениями слов как таковых задолго до их превращения в понятия и термины. Из мифа возникают становящи-

¹ См.: *Аверинцев С. С.* Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда // *Аверинцев С. С.* Образ античности. СПб., 2004.

² См.: там же. С. 106.

еся литературные формы, основанные на письменной модификации слов, рассыпанных в мифе в устной форме. Это сегодня для нас мифы представляют собой некие фиксированные тексты, признанную форму литературы, но так было не всегда. Изначально миф — это особый способ описания мира, особый тип мышления, в котором реальные события переплетены с их переживанием и конструированием этих переживаний в образах. Переплетение реальности и фантастики, материальности и чудес рождены «самой первобытной жизнью и ее наивной верой в обязательность и повседневность чуда»¹. Миф — это не сказка, не разновидность специального литературного творчества. Миф — это и не легенда как сконструированная фиксация социально-политических обстоятельств и событий с целью их оправдания или изобличения. Миф — это и не религия, хотя в соединении с культом он становится «ее “теоретическим” фундаментом»².

Миф лежит в основании смыслотворчества человека. Он возникает вместе с возникновением слова как отражение стихии самой первобытной жизни, как результат обобщающей деятельности мысли, но мысли, обобщающей не с помощью логики, а с помощью образов и метафор. Для первобытного мышления характерным является не противопоставление себя природе, а скорее отождествление с нею, включенность в нее. Общее, целостное, коллективное преобладает над индивидуальным. «В эту эпоху почти еще нетронутой природы субъект минимален, а объект максимален»³. Именно такое восприятие мира, его познание прежде всего через восприятие и ощущения порождает не понятия, а образы, совокупность которых реализуется в мифологических системах. В античности доминирует мировосприятие, в рамках которого человек прежде всего осмысляет природу, но одновременно и осознает себя как отдельное существо и в то же время часть этой природы. В. В. Соколов отмечает, что само понятие «при-рода» этимологически содержит вопрос рождения, возникновения. «Как в русском, так и в греческом (*phyomai*) и латинском (*nascog*) этимология данного слова (рождаться, происходить) свидетельствует о животворной сути этого тотального понятия. Как видим, оно в мифологии стало первым объектом осмысления, ибо там человек — непосредственный и наиболее значимый компонент жизненного бытия»⁴.

Миф возникает как особый тип мировоззрения, основанный на чувственно-образном восприятии мира, который оказал и про-

¹ Тахо-Годи А. А. Античная мифология А. Ф. Лосева // Лосев А. Ф. Античная мифология. С античными комментариями к ней. М., 2005. С. 11.

² Соколов В. В. Философия как история философии. М., 2010. С. 15.

³ Соколов В. В. Предмет философии в исторической перспективе // Вопросы философии. 1995. № 2. С. 137.

⁴ Соколов В. В. Философия как история философии. М., 2010. С. 11.

должает оказывать влияние на всю человеческую культуру. В мифе человек, наряду с осознанием внешней природы («ОНО»), фиксирует свое «Я» как некую относительную выделенность из бытия или осознаваемую индивидуальность. Одновременно это позволяет осознать свою зависимость от сообщества, в котором он существует, то есть свою коллективность («МЫ»). «ОНО», или природа, вечно и устойчиво, тогда как существование «Я» внутри этой устойчивости, напротив, не может быть осмыслено вне понимания временности. Таким образом, возникает «тотальное понятие природы», а «...фактор времени, противостоящий вечности, образует важнейшие предпосылки субъектности. Именно этот фактор свидетельствует о нарастающей активности субъектного начала»¹. В этот период человек был еще не в силах задавать природе вопросы, отделяя объект от субъекта. Окружающий мир воспринимался непосредственно, но это не значит, что в результате такого восприятия он не познавался. Это было познание иного типа, чем в зародившейся позже науке. «Мифологические представления... порождали "образы", в которых при всей их суммарности не содержалось ни доли обобщения... Мифотворческий образ — производное именно мифотворческого мышления со всеми законами мифотворческого восприятия пространства, времени и причины, с его слитностью субъекта и объекта»². А это, в свою очередь, говорит о становлении особого типа раннего мировоззрения, или мировосприятия, связанного прежде всего с эмоциональным переживанием бытия, заполненного *«бесчисленным множеством самых различных, довольно размытых образов»*³. В мифологическом сознании мышление не может существовать без образов, они предшествуют понятию.

Мышление, перейдя на уровень понятийного, превращает человека в «человека современного», все в большей степени отделяющего от себя природу. Возможность восприятия природы вне себя дает импульс становлению науки. Однако и здесь роль образного мышления остается достаточно высокой, заполняя лакуны, недоступные теоретическому осмыслению бытия, в условиях отсутствия эффективной верификации гипотез, например, в космологии. Более того, и в современной науке гипотеза во многом выступает как образное конструирование объекта, которому пока не удастся придать точную форму. В этом смысле ученые также занимаются мифотворчеством, выдвигая в том числе и «сумасшедшие идеи», не все из которых научно подтверждаются.

Отсутствие необходимых слов — это примета античности как мира, в котором возникающие философия и литература пока толь-

¹ Соколов В. В. Философия как история философии. С. 12.

² Фрейдсберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 21.

³ Соколов В. В. Философия как история философии. С. 14.

ко подбирают средства самовыражения. Философия, возникнув из мифа, реализуется изначально в устной речи, в устном общении. Вспомним, как защищал необходимость устного слова Сократ, который приводит суждение царя Египта Тамуса в диалоге Платона «Федр»: наука письмен не упражняет память. «Ты даешь ученикам видимость мудрости, но не истину. Они у тебя будут многое знать понаслышке, без изучения, и будут казаться многознающими, оставаясь в большинстве невеждами и трудными для общения; они сделаются мнимомудрыми вместо мудрых»¹. Сократ прозорливо подмечает обстоятельства, сопутствующие письменной трансляции знания и знаменующие неизбежные перемены в культуре, основанной на фиксации речи. В такой культуре (начиная с преобразования устной речи в письменную во времена Сократа и кончая ее нынешним электронным вариантом) форма хранения содержания может существенно (и не всегда в лучшую сторону) менять самого человека. Сегодня, в эпоху возникновения электронной культуры, слова Сократа верны не меньше, чем двадцать пять веков назад. Чтобы воспроизвести некую информацию, нам теперь вовсе не обязательно напрягать и тренировать память, как это происходило в период доминирования устной речи. Нам достаточно вспомнить, где стоит словарь или книга, для того чтобы выудить оттуда информацию. Даже процесс образования главным образом строится сегодня как научение процедурам поиска нужной информации. С появлением электронных средств это вообще сводится к правильному нажатию кнопки или набору ключевого слова в поисковой машине интернета. Это необычайно эффективно и просто, но одновременно таит опасность утраты значительной части способностей человека².

Именно с того момента, когда человек стал «человеком говорящим», *«следует констатировать и рождение мысли, пускай главным образом ассоциативной, “дологической”»*³. Это общение через образы, созданные реальными людьми, их психикой. Слово, соединенное с психическим восприятием (еще до появления письма и фиксиро-

¹ Платон. Федр / Пер. А. Н. Егунова; под ред. Ю. А. Шичалина. М., 1989. С. 64–65.

² «Печать приводит к полному отделению визуальности от аудиотактильной организации чувств. Современный читатель, когда смотрит на страницу, преобразовывает то, что он видит, в звук. Поэтому припоминание материала, прочитываемого глазами, затрудняется усилием припомнить как визуальный образ, так и слуховой. Люди с “хорошей памятью” — это, как правило, люди с “фотографической памятью”. Это означает, что они не занимаются перекодированием информации с языка глаза на язык уха и обратно и не страдают от того, что нужное слово “вертится у них на кончике языка”, как это делаем мы, когда тщетно пытаемся то ли увидеть, то ли услышать ускользающее переживание» (Маклюэн М. Галактика Гутенберга. М., 2005. С. 140).

³ Соколов В. В. Философия как история философии. М., 2010. С. 12.

ванных понятий), направленное на психическое восприятие, реализуется «как «мифообраз», который успешно выполняет конкретно-обобщающую функцию»¹. Античная философия (становящаяся философией в целом) подыскивает слова, ищет новые словесные формы выражения, даже звуки. Она в буквальном смысле, как отмечает С. С. Аверинцев, выхватывает для себя слова «из родной стихии быта», как выловленную рыбу², трансформируя их в термины. Это очень тонкая работа по различению языковых (прежде всего фонетических) оттенков слова и момент создания понятий. Слово многозначно, оно играет возможными смыслами, проявляясь в той или иной сфере бытия и человеческого творчества.

«Миф», отмечает А. А. Тахо-Годи, означает всего лишь «слово» (muthos). Миф — это слово о богах и героях. Эпос — тоже слово, слово о преданиях. Но и логос — слово, предполагающее «первичную выделенность и дифференциацию элементов, переходящую затем в некую их собранность»³. Миф выполняет функцию отражения обобщенно-смысловой направленности слова в его целостности — логос, к которому стремится философия, фиксирует логическую упорядоченность мира и бытия. Именно в мифе вырабатываются представления и образы, которые позже фиксируются в философских системах. Он обладает своей собственной логикой в рамках «познания-восприятия», в основе которой лежат совершенно иные предпосылки, чем, например, в современной формальной логике, так как данный тип мышления не абстрактен, а конкретен, не расчленяет, а, напротив, пытается связать в едином сознании буквально все. В этом смысле миф представляет собой тотальное обобщение.

«Собранность мифа» является ключевой для понимания философии. Ибо философия так же, как и миф, есть выявление, собиранье и сотворение новых смыслов. Слово метафорично и содержит в себе множество смыслов. Философия выбирает значение для *своего* слова, вырвав последнее из бытового контекста и пытаясь отойти от его обыденного значения. Философия — это «застывшая метафора: бытовое слово, систематически употребляемое в несобственном смысле»⁴, — блестящая мысль, которая позволяет и сегодня объяснить феномен «непонимания» философов. «Для обыденного сознания любое философское высказывание предстает с необхо-

¹ Соколов В. В. Философия как история философии. С. 16.

² Аверинцев С. С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда // Аверинцев С. С. Образ античности. СПб., 2004. С. 112.

³ Тахо-Годи А. А. Античная мифология А. Ф. Лосева // Лосев А. Ф. Античная мифология. С античными комментариями к ней. М., 2005. С. 9.

⁴ Аверинцев С. С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда. С. 117.

димостью как сплошная катахреза, словесный выверт, отклонение от “честного” лексического узуса — как игра слов; со времен стародавнего Стрепсиада обыденное сознание не уставало заявлять об этом достаточно определенно. Как во всякой долговечной клевете, здесь есть крупница истины. Пусть “готовый”, респектабельно-стабильный философский термин, по всей видимости, куда как далек от игровой сферы; однако он рождается из игры и несет на себе сигнатуру своего происхождения»¹.

Для внешнего наблюдателя или, если угодно, обывателя, философия непонятна и сегодня. Она оперирует, казалось бы, знакомыми словами, но «выворачивает» их привычные значения. Она играет словами. Она сама — интеллектуальная, *за-умная* (то есть находящаяся *за* рамками обыденного ума) игра, которая не всегда и не всем доставляет удовольствие и которую действительно нелегко понять. С позиции здравого смысла, как отмечал еще Гегель, философия часто трактуется как глупость. Проще всего говорить и рассуждать о том, о чем мало что знаешь. В этом случае внешне знакомый предмет кажется простым и легко понимаемым. Однако известное, оттого что оно известно, еще не становится автоматически познанным². Опираясь только на здравый смысл, безусловно, можно облечь банальные истины в подобие философских одежд, которыми данная банальность прикроется, однако к философии это не имеет никакого отношения³.

Разумеется, непонятность может быть не только результатом недостаточно проясненного уточнения смысла, но еще и особым дидактическим приемом (некой хитростью, как у Гераклита), «...воздействующим на читателя в нужном направлении... То же с диалогами Платона: их интерпретация от времен Плотина до времен Шлейермахера была ориентирована на реконструкцию некоего связного “систематического” изложения, которое якобы предсуществовало

¹ Аверинцев С. С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда. С. 118.

² Гегель Г.В.Ф. Система наук. Часть I. Феноменология духа // Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV. М., 1959. С. 16.

³ «Печально то, что незнание и даже бесцеремонное и лишенное вкуса невежество, неспособное сосредоточить свои мысли на каком-либо абстрактном предложении, а тем более на связи между несколькими предложениями, выдает себя то за свободу и терпимость мышления, а то и за гениальность» (Там же. С. 37). Замечание Гегеля современно, так как вскрывает механизм внешне «свободного», раскрепощенного философствования, которое так популярно сегодня и обозначается самыми разнообразными терминами, но в основе, которого чаще всего лежит нежелание и неумение систематически рассуждать. Здесь мы сталкиваемся не с творческим мысленным усилием, а с произвольным умствованием, с суетным порождением из самих себя «новых» смыслов, которые часто являются лишь тривиальностями здравого смысла.

в уме Платона...»¹. Мысль, которая иногда кажется всего лишь метафорой: мол, все уже было в античности, — отражает глубокую сущность этой стадии развития культуры, ибо происходивший в ту пору поиск новых приложений знакомых слов действительно во многом превратил деятельность более поздних философов в интерпретацию уже проделанной предшественниками работы, в своего рода жатву того, что было выращено античными мыслителями на смысловом поле философии².

Но вернемся к изначальному Слову — к мифу и его судьбе. О смерти мифа говорить, по меньшей мере, наивно. И дело даже не в том, что мифотворчество сохраняется до сих пор, например в политической деятельности, как очень удобная и эффективная форма проведения идеологом разного рода, не требующих дополнительной аргументации³. Дело в том, что развитие знаний не уменьшает значение для человека ценностно-эмоционального переживания мира, и на него все так же могут оказывать влияние страхи и порождаемые ими суеверия, сколько бы последние ни опровергались наукой. Миф — это самостоятельное и самодостаточное явление культуры. Как отмечал Х.-Г. Гадамер, миф — это способ удостоверения, и его опыт — это опыт вторичный, *рассказанный* нам. Он не требует дополнительного обоснования кроме факта самого рассказа. Поэтому миф обладает собственной истиной, которая «находится за пределами науки»⁴.

Философия, возникнув из мифа, несмотря на рационально-теоретическую направленность, сохраняет сущностное родство с мифом. В условиях дефицита конкретных знаний о бытии она переносит обоснование в сферу сконструированного разумом «АБСОЛЮТА», выступая от его имени. С этим связана особая повелительность фило-

¹ *Аверинцев С. С.* Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда. СПб., 2004. С. 107.

² «Поэтому, например, замечательное по глубине и четкости изложение Гераклита у Гегеля, с одной стороны, весьма близко отражает отвлеченную сущность его философии, будучи во многом адекватной ее логической формулой, но, с другой стороны, именно в силу своей логичности и отвлеченности не имеет никакого отношения к Гераклиту» (Там же. С. 116).

³ Сегодня в политике миф становится, может быть, главным средством воздействия на массовое сознание. Современный человек с детства погружается в различного рода мифы, созданные на основе новейших аудиовизуальных средств, а потому выступающие весьма убедительными. Это создает уникальные возможности манипулирования сознанием, почти на уровне исполнения религиозных культов. Мы можем сегодня наблюдать целый ряд медийно сконструированных политтехнологами событий, где само событие оказывается вторичным, а в массовое сознание вбрасываются почти мифологические образы героев и трикстеров.

⁴ *Гадамер Г.-Г.* Миф и разум // *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 98.

софской речи, напоминающая проповедь, так как философ говорит не от себя — его устами вещает сама АБСОЛЮТНАЯ ИСТИНА. Поэтому для философа важна риторика как средство, усиливающее воздействие аргументов на слушателей, причем не только с помощью логики, но и за счет психоэмоционального воздействия. Слово в такой форме становится мощным фактором коммуникационного воздействия, которое было четко осознано античным мышлением.

Высказывание греческого философа, писал С. С. Аверинцев, нельзя отделять от риторики и даже от жеста, это будет модернизацией реальных отношений, и в результате философия предстанет перед нами «бесплотно-внесловесной», а риторика «пустой и плоской». Риторика — это не напыщенная речь, в которой форма выражения скрывает бессодержательность, она представляет собою «мускулистую атлетику слова, выкованную некогда “агонами” античности»¹. Риторика — следствие развития философии как слова, и она так же, а может, и в еще большей степени, чем философия, связана с игрой со словами. В любом случае, подавая пример такой игры, античный философ не просто раскачивает смысл слова, «...не только подстрекает слово к повышенной подвижности, но и всеми средствами доводит его до кипения, до выступления из собственных семантических берегов», вплоть до лишения «дорефлексивной невинности»². В этом процессе формируется философский термин — за счет отбрасывания лишних значений и форм, критики языка и выявления некоего «безусловного смысла».

Такая работа осуществляется в философии и сегодня, но есть принципиальная разница между современными деконструктивистскими методами и античной философско-лингвистической практикой. И разница эта — как раз в отношении к слову. Поскольку миф выступал образованием, не расчленяющим целостность бытия на отдельные фрагменты, а, напротив, создающим целостность восприятия, которое соединяет в себе реальное и идеальное, сознательное и бессознательное, дает живую и многомерную картину бытия, игра со словом греческих философов (раскачивание значения слова, доведение его до «кипения») была конструктивной работой, на основании которой создавались *новые смыслы*. В постмодернизме принцип разрушения смысла абсолютизируется, и центральной становится игра ради игры, игра с языковой *формой* (разбиение слова на части, отказ от грамматики и т.п.), а не смыслообразующая философская работа. Таким образом, в античности превалирует целостность, тогда как здесь — фрагментарность (клиповость), пытающаяся выдать себя за целостность. Такое понимание философии отражает ситу-

¹ Аверинцев С. С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда. С. 125.

² Там же. С. 132.

ацию эпохи, когда внешне стремящееся к интеграции сообщество на самом деле является глубоко фрагментированным образованием — мы живем в эпоху становления клиповой культуры.

Философия, несмотря на формирование ее как рационально-теоретического способа мышления, сохранила в себе и установку на конструирование образно-смысловых реальностей, которые не всегда могут «верифицироваться действительностью». Парадоксально, но именно умозрительный характер и своеобразная «отстраненность» от отдельных конкретных проблем позволяют философии решать эти проблемы вне рамок опредмеченного научного знания.

Мифологическая составляющая философии породила диалог как важнейшую форму философской коммуникации. Человек античности только что оторвался от окружавшего его мира, он еще в буквальном смысле слова слышал и проговаривал его, а сам акт говорения интерпретировал как особый принцип понимания смысла Космоса. Говорящий был одновременно и пророчествующим — олицетворял собой вещий Логос. «Логос говорит деревьями, землей, птицами, животными, водой, людьми, вещами»¹. Соответственно, философ, претендующий на понимание смыслов мира, тоже должен был уметь и вслушиваться, и говорить (вещать, пророчествовать и отвечать). Философия прежде всего формируется как диалог: диалог человека с другим человеком, диалог человека с Космосом. А любой диалог — это еще и своеобразная борьба мнений, представлений, пониманий².

Когда говорят, что философия есть результат перехода от мифа к логосу, этим часто фиксируют лишь факт перехода от целостно-смысловой направленности схватывания бытия (мира) к его анализу. Однако, что не менее существенно, это был переход от одного *слова* к другому *слову* же. Миф и логос были не только различны, но и тесно переплетались между собой. Поэтому вся античная философия развивалась отнюдь не линейно — строго в направлении «от мифа к логосу», — но циклически — сначала «от мифа к логосу», а затем «от логоса к мифу». «Античная философия... началась с мифа и кончилась мифом. И когда был исчерпан миф, оказалась исчерпанной и сама античная философия»³.

¹ Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсон Т. В преддверии философии. М., 1984. С. 57.

² «Единично-множественные тотемы схватываются друг с другом в словесно-действенном поединке. Как показывает “Илиада”, перед каждой схваткой двух “героев” происходит их словесное единоборство... Один “герой” олицетворяет аспект “преисподней”, другой — “неба”. В иной метафористике это не битва, а спор, “преение” (препирательство) жизни и смерти в форме перебрасывания камнями или словами (вопросами и ответами, “да” и “нет”». Там же. С. 57).

³ Лосев А. Ф. История античной философии. М., 1989. С. 42.

Философия заимствовала из мифа, присущую ему нерасчлененность мышления на рациональную и эмоциональную составляющие. Хотя, строго говоря, они всегда слиты в субъекте как носители мышления и обогащают друг друга, позволяя человеку воспринимать мир целостно. По остроумному замечанию А. Н. Чанышева, если отцом философии был интеллект, то матерью — мифология. Именно поэтому философия опирается на *все виды* духовного освоения бытия человеком. «Теря связь с науками, философия вырождается в “служанку теологии”, а через нее религии. Теряя связь с художественно-мифолого-религиозным мировоззренческим комплексом, философия вырождается в “служанку науки”»¹.

Философия античности полна художественными образами и предстает скорее в форме поэзии, нежели строгого научного трактата. Но образцы этой поэзии содержат в себе в явном виде развитые философские идеи. Как отмечала О. М. Фрейденберг, мы словно присутствуем при рождении самой культуры. Здесь все еще перемешано, и из этой смеси возникают новые формы духовного творчества, в том числе и понятийное мышление. «Ни одна эпоха в мире не была так конструктивна, как античность»². Вся досократовская философия — это прежде всего форма поэтического творчества. Ее базовые категориальные структуры, лежащие в основе порождения рациональных смыслов (понятий), еще не выкристаллизовались. Поэтому она пробует реализоваться прежде всего как форма литературного творчества. Неслучайно говорят о периоде поэтической метафизики³. Вплоть до Аристотеля философия представляла собой «...огромное пространство, в котором лексически задает тон слово, сделавшее первый шаг к состоянию термина (иначе это не была бы философия), но находящееся в пути»⁴. Становление философии происходит в процессе терминологического оттачивания слов, придания им более определенных значений и превращения тем самым в систему философских понятий и категорий. Это момент перехода от метафоры к понятию, от обыденного значения слова — к значению, прежде не существовавшему. Процесс этот неоднозначен и внутренне противоречив: работа по оттачиванию понятия и устранению какой-либо двусмысленности выражает стремление к совершенству, но одновременно сужает рамки его развития. Как бы там ни было, время становления философии (и литературы) —

¹ Чанышев А. Н. Мировоззрение и философия // Чанышев А. Н. Мысль и жизнь. Ч. 1. Уфа, 1993. С. 237.

² Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. С. 16.

³ Вундт В. Метафизика // Вундт В. Философия в систематическом изложении. М., 2006. С. 122–123.

⁴ Аверинцев С. С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда. С. 117.

это время доминирования слова как такового, разворачивающего свои смыслы в том особом пространстве, которое Аверинцев называет «зоной метафоры»¹. Из этой «зоны» слово можно было вырвать, «примерив» на него рациональные «одежды» строго выверенного понятия, и тогда слово превращалось в философский термин. А можно было, напротив, совершенствовать его метафоричность, многозначность, что и происходило в формировавшейся тогда же литературе. Таким образом, философия была и всегда будет близка к литературе: обе суть плод субъективного переживания мира, обе в момент своего становления порождают целый пласт идеально-образного бытия, «...которое отныне начинает противоречиво жить рядом с реальной, не замечаемой сознанием действительностью»².

Двойственность философии как единства рационально-теоретического и ценностно-эмоционального пронизывает все ее развитие. Это два основных вектора — «эпистемный» и «софийный»³, — которые то сближались, то значительно расходились, но никогда не существовали один без другого⁴.

В античности «софийный вектор» реализовался в «линии Пифагора — Платона»⁵. Быть может, боясь потерять все богатство разнообразных, в том числе и противоположных, смыслов слова в результате логического препарирования последнего, превращения его в термин, но не желая, в то же время, отказываться от принципов рационально-понятийного мышления, Платон и развивает диалектику как главный метод философского познания. Именно диалектика позволяет сохранить софийную традицию. Результатом стала одна из самых развитых в истории человеческой культуры форм синтетической философии, гармонично сочетающей в себе рациональные и внерациональные средства выражения.

Рационально-теоретический вектор оказался определяющим для системы Аристотеля — ярчайшего представителя «эпистемного типа»

¹ Аверинцев С. С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда. С. 117.

² Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. С. 21–22.

³ Наряду с «софийным» и «эпистемным» векторами философии Г. Г. Майоров выделяет также вектор «технематический», возникший у киников и софистов и ориентированный на техническую изощренность языка (см.: Майоров Г. Г. Философия как искание Абсолюта. Опыт теоретические и исторические. М. 2004).

⁴ Аристотель отмечает, сравнивая Гомера и Эмпедокла, что у них «...ничего нет общего, кроме метра, и поэтому одного по справедливости можно назвать поэтом, а другого скорее природоведом, чем поэтом» (Аристотель. Поэтика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М. 1984. С. 647). Лактанций сокрушается о том, что Эмпедокла «не знаешь, куда и отнести: к поэтам ли, или к философам» (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 339).

⁵ Много позже он возродится в русской философии.

философствования: для него философия — это особого рода наука, которая исследует систему первоначал (что позже будет обозначено термином «метафизика»), а диалектика должна быть дополнена дедукцией, опирающейся на абсолютную истину как предпосылку истинных выводов¹.

Однако, как уже было сказано, и рационально-теоретический, и ценностно-эмоциональный векторы тесно переплетались. Их трудно представить один без другого, да иначе и быть не могло, ибо в основе философской работы лежало Слово, которое искрилось смыслами и могло предстать то в поэтической, то в строго-научной, а то в бытовой ипостаси.

Философия формировалась как особый тип словесного *глубоко индивидуального* творчества, направленного на постижение бытия, заведомо превышающего своими масштабами мыслящего о нем индивида. В этом заключается один из парадоксов философии, а именно: она есть попытка конечного существа размышлять о бесконечном. И этим философия коренным образом отличается от конкретных наук, которые, определив собственный предмет исследования, отграничивают его, рассматривают вне системы всех присущих ему связей и отношений (в этом случае ученый как бы надевает специфические очки, позволяющие ему опредмечивать мир). Правда, особое отношение к Слову роднит философию с такой наукой, как филология². Но если последняя, как говорил А. Н. Чанышев, самым своим наименованием заявляет о любви к слову вообще, то первая — провозглашает любовь именно к *мудрому* слову.

Таким образом, слово (а точнее, процесс использования слова) оказывается в центре различия философии и других форм постижения бытия. В философии большое значение имеет сам текст, который является не просто транслятором информации о мире, но заключает в себе смысл, требующий особой интерпретации и порождающий новые смыслы, часто находящиеся за пределами привычных значений понятий. Как отмечал Бахтин: «Всякая система знаков (то есть вся-

¹ Г. Г. Майоров по этому поводу пишет: «Истолковав ее как эпистему, зажатую в тиски формальной логики, Аристотель лишил ее изначальной духовной самобытности, превратил из поэзии в скучную прозу, из творчества любви в работу рассудка» (Майоров Г. Г. Философия как искание Абсолюта. С. 46). Отдавая должное предпочтениям Геннадия Георгиевича, полностью мы с ним согласиться не можем: работа разума, сколь бы строгими и сухими законами логики она ни определялась, вряд ли является скучной и может принести не меньшее удовлетворение, чем поэзия.

² Может быть, самое негативное последствие советского периода отечественной философии (несмотря на безусловные достижения) было связано как раз с отрывом философских исследований от филологии, то есть Слова как такового, и эту традицию еще предстоит восстанавливать.

кий язык)... может быть расшифрована, то есть переведена на другие знаковые системы (другие языки). <...> Но текст (в отличие от языка как системы средств) никогда не может быть переведен до конца, ибо нет потенциального единого текста текстов. Событие жизни текста, то есть его подлинная сущность, всегда развивается на рубеже двух сознаний, двух субъектов»¹.

Философским текстом можно восхищаться как продуктом высокохудожественного творчества, а можно и огорчаться из-за его невыразительности и почти всегда приходится испытывать трудности, связанные с его пониманием, поскольку философский текст является *личностным* смысловым конструктом, созданным в лоне *конкретной* культуры. Последнее обстоятельство проявляется и в особой «непереводимости» философского текста на язык другой культуры.

Интерпретационное поле философии безгранично и вневременно, что определяет статус философских проблем как «вечных». Их интерпретации, никогда не прекращаясь, переходя от эпохи к эпохе, обрастают новыми смыслами. Отсюда — вечность и значимость текстов Платона и Аристотеля, Декарта и Канта. Но, читая, к примеру, Платона, я не могу читать его так, как читал бы сам Платон, ибо неизбежно вношу в это чтение свое «Я», развивая близкие мне смысловые возможности текста, которые детерминированы *моим* пространственно-временным положением, *моими* социокультурными обстоятельствами.

Таким образом, философия представляет собой особое смысловое пространство, в котором осуществляется вневременной диалог между эпохами и мыслителями, их представляющими. Здесь нет понятия истории как чего-то прошедшего, здесь все мыслители — современники. Преодолевая временное расстояние, «...становясь современником текста, интерпретатор может присвоить себе смысл: из чужого он хочет сделать его своим, собственным; расширением самопонимания он намеревается достичь через понимание другого»².

В науках однажды открытый смысл, зафиксированный в соответствующей концепции, остается в истории. Смысловое поле науки как бы «вытянуто» к будущему, связь с предшествующими концепциями выступает лишь как генетическая, и смысловое богатство ушедшей в историю концепции незначительно. Философский текст (кроме специальных историко-философских задач) не является исключительно культурно-историческим памятником, смысл которого был задан раз и навсегда. Он представляет собой открытую концептуальную систему, в которой находят новые смыслы. Это один из источников приращения философского знания. Именно

¹ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 300–301.

² Там же. С.25.

поэтому часто происходит так, что мысль философа, которая была второстепенна в контексте ушедшей эпохи, может оказаться современной в наше время. Поэтому и обращение к истории философских учений нужно не только ради уяснения того, что было, но и ради нас сегодняшних, вопрошающих, как и наши предшественники, о бытии и человеке.

ФИЛОСОФИЯ КАК СМЫСЛОВАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Философия является самосознанием культуры, что придает специфику ее предметной сфере. Она размышляет над феноменами, попадающими в предметную область как естественных, так и гуманитарных наук, объектом ее исследований являются как рациональные, так и внерациональные формы постижения бытия. Однако одной из существенных характеристик философии остается выявление значимости постановки и решения тех или иных проблем для отдельного человека, человечества в целом с позиции некой предельной интерпретации так называемых вечных вопросов бытия.

Эта гуманитарная сущность философии доминирует в ней, ибо чем бы ни занимался философ в своих размышлениях, будь то вопросы логики, онтологии, этики или эстетики, в центре его внимания всегда оказывается Человек, который мыслит, живет, верит, оценивает и преобразовывает мир. Иначе говоря, он рассуждает о живом объекте, «а не о безгласной вещи и естественном явлении», что как раз и выступает, по определению Бахтина, главным признаком гуманитарной науки¹.

Конкретные науки, определив собственный предмет исследования, даже если последний не является проявлением только естественных закономерностей, рассматривают его вне системы иных, присущих ему связей и отношений. Например, человек здесь может трактоваться только как биологический или физический объект. Это главное условие конкретно-научного познания, позволяющее конструировать относительно однозначный понятийный каркас науки и достигать высокой степени точности и доказательности. Но своеобразной платой за это является значительное, иногда предельное «огрубление» действительности. Эти огрубления задают специфику предметной области науки, которая реализуется в виде идеализированного концептуального каркаса, отличающего одну науку от другой. Чем выше степень идеализации объектов предметной области науки, тем выше точность ее результатов, которая в ряде случаев, как в логике, может быть просто заведомо задана системой принятых доказательств.

¹ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 300.

Научная объективность и точность (как предельная характеристика адекватного соответствия предметной области) естественных и математических наук реализуется как своеобразное «безразличие» к исследуемому объекту. Ученый сознательно отстраняется от целостной внутренней сущности объекта. Такой подход эффективен при исследовании недуховных образований, но искажает реальное положение дел, например, при исследовании человека, культуры, общества. В таком опредмечивании исследуемых феноменов заключается сила науки и залог практической реализуемости ее результатов. Для создания инвалидной коляски понимание человека как совокупности рычагов более эффективно, чем философские рассуждения по этому поводу. Но в этом и ее неизбежная слабость, связанная с невозможностью выйти за границы предметной области, что порождает агрессивную экспансию наук, которые претендуют на исследование чего угодно и уверены в реализуемости этой познавательной установки. Наука точна внутри собственной предметной области, но неточна и всегда неполна по отношению к исследованию сущности объекта как такового. При исследовании некоторых объектов и феноменов человеческой культуры такой ограниченный подход просто неправомерен.

В онтологическом смысле абсолютная точность недостижима уже в силу субъектно-объектного характера познавательной деятельности. Только непонимание этого факта может лежать в основе утверждений, например, о большей точности естественных наук по отношению к гуманитарным. Да и в конкретных науках дело обстоит не столь однозначно. В естественных науках точность связана с возможностью формализации и использования математической интерпретации, что, как известно, имеет очень серьезные ограничения, даже для заведомо формальных систем¹.

¹ Морис Клайн (известный математик), исследуя проблему неопределенности математического знания и оценивая, в частности, особенности математического доказательства, приводит ряд высказываний известных математиков по этому поводу: «Строго говоря, того, что принято называть математическим доказательством, не существует... Любое доказательство представляет собой то; что мы с Литтлвудом называем газом, — риторические завитушки, предназначенные для психологического воздействия... средство для стимуляции воображения учащихся» (Годфрид Гарольд Харди). «Совершенно ясно, что мы не обладали и, по-видимому, никогда не будем обладать критерием доказательства, не зависящим ни от времени, ни от того, что требуется доказать, ни от тех, кто использует критерий... в математике не существует абсолютно истинного доказательства, хотя широкая публика убеждена в обратном» (Реймонд Луис Уйдлер). Таким образом, делает вывод М. Клайн, «доказательство, абсолютная строгость и тому подобные понятия — блуждающие огоньки, химеры, «не имеющие пристанища в математическом мире». Строгого определения строгости не существует... То, что некогда считалось неотъемлемой особенностью математики — неоспоримый вывод из явно сформулированных аксиом, — навсегда отошло в прошлое» (см.: *Клайн М. Математика. Утрата определенности*. М., 1984. С. 363–364).

Указанное различие в отношении к объекту исследования приводит к тому, что наиболее адекватной формой конкретно-научного знания выступает монолог: «Интеллект созерцает вещь и высказывается о ней. Здесь только один субъект — познающий (созерцающий) и говорящий (высказывающийся). Ему противостоит только безгласная вещь»¹. Философ имеет перед собой как объект исследования бытие и человека, от качеств которого он полностью абстрагироваться не может. Поэтому формой выражения знания здесь является диалог, как и вообще для гуманитарных наук. А в диалоге, в котором активность обеих сторон (субъекта и объекта) очень высока, важна не точность, достигаемая за счет сильного огрубления, а глубина проникновения в исследуемый объект. «Познание здесь направлено на индивидуальное. Это область открытий, откровений, узнаваний, сообщений. Здесь важна и тайна, и ложь...»²

Познание в гуманитарной науке выступает как постижение смыслов, заложенных в исследуемом явлении. Достигается это на особом идеальном уровне, который реализуется через диалог текстов. Текст есть особое смысловое единство или смысловая целостность. Понять текст и через него целостный смысл явления — это не то же самое, что и познать его. Познать — в узком смысле означает наложить на исследуемый объект некую познавательную форму или структуру, заведомо избавившись от его целостного смысла.

Философия в этом смысле оказывается на определенном метауровне. Она по определению не только не может достичь точности, аналогичной точности частных наук, но ее спецификой выступает меньшая однозначность и гибкость понятийной системы, то, что в человеческой культуре было зафиксировано как диалектическое отношение к бытию. Но средством передачи смысла в любом случае выступает текст, т.е. философия имеет дело с опосредованной действительностью. Поэтому при столкновении двух культур (внутри культурного диалога) возникает задача перевода смысла одной культуры на язык другой, а это не аналогично задаче постановки в формально однозначное соответствие системы значений понятий одного словаря другому. Это не просто перевод одних понятий в другие, а поиск смысловых компонентов, отражающих сущность смысла.

Посредством текста бытие говорит с нами. Целостность текста, то есть появление в нем смысла, который отсутствует в той совокупности знаков, из которой он состоит, возникновение нового как

¹ Бахтин М.М. К методологии литературоведения // Контекст—1974. М., 1975. С. 206.

² Там же. С. 204—205.

бы из ничего, является важнейшей особенностью, с которой неизбежно имеет дело представитель гуманитарного знания. Как отмечал Бахтин, «всякая система знаков (то есть всякий язык)... принципиально всегда может быть расшифрована, то есть переведена на другие знаковые системы (другие языки)... Но текст (в отличие от языка как системы средств) никогда не может быть переведен до конца, ибо нет потенциального единого текста текстов. Событие жизни текста, то есть его подлинная сущность, всегда развивается на рубеже двух сознаний, двух субъектов»¹. А это и есть диалог. Диалог между отдельными субъектами, являющимися представителями разных культур, и тем самым диалог культур как таковых. Поэтому миссия настоящего переводчика весьма велика и значима, ибо часто именно через его индивидуальную интерпретацию, пусть и опосредованную знанием и воспитанием, огромное количество людей приобщается к иной культуре.

Диалог реализуется как диалог текстов в широком смысле, что выступает коммуникационным смысловым пространством многих культур. Наверное, абсолютное понимание текста другой культуры невозможно, что и порождает бесконечное множество истолкований. Текст содержит некое потенциальное множество смыслов, которые постигаются людьми, вносящими в эти смыслы свое собственное «Я», признаки собственной культуры. Полностью адекватное понимание текста в узком смысле (как достижение смыслового тождества, полной адекватности) смог бы гипотетично достичь только человек, его создавший (автор), и то, если бы он предстал перед нами как некий идеальный участник диалога с самим собой, находящийся в застывшей пространственно-временной ситуации. Кроме того, не всякий текст предназначен для абсолютного понимания. Сфера абсолютного понимания лишь идеальная модель. Если бы такое было достигнуто, это, говоря философски, была бы сфера тождественности, и представляло бы собой скучное, зеркальное понимание, подразумевающее совпадение жизненных пространств субъектов.

Поэтому любое понимание текста осуществляется через его личностную интерпретацию, которая представляет собой адаптацию не менее двух индивидуальных «Я», или культур, друг к другу. Интерпретация — это поиск смысла сквозь призму собственного «Я». Перевод Пастернаком Шекспира это уже отдельное самостоятельное произведение, а не просто постановка одной системы знаков в однозначное соответствие к другой. Более того, формальная точность может исказить понимание смысла.

¹ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 300–301.

Приведу еще один любопытный пример. Существует известное стихотворение Гете, которое выглядит следующим образом на немецком языке (1), с подстрочным переводом (2) и в широко известном переводе М. Ю. Лермонтова (3):

1) Подлинник	2) Подстрочный перевод	3) Перевод Лермонтова
Über allen Gipfeln ist Ruh.	Над всеми вершинами тишина.	Горные вершины Спят во тьме ночной.
In allen Wipfeln spürest du	Во всех кронах деревьев	Тихие долины Полны свежей мглой;
Kaum Einen Hauch.	Ты едва ли ощущаешь дыхание.	Не пылит дорога,
Die Vögelein schweigen im Walde.	Птицы молчат в лесу.	Не дрожат листья...
Warte nur, balde ruhest du auch.	Подожди, скоро Отдохнешь и ты.	Подожди немного, Отдохнешь и ты.

Изумительному переводу Лермонтова удалось остаться и достаточно близко к оригиналу, и передать смысл и настроение автора. Хотя уже здесь мы видим безусловное расхождение формального значения смысла отдельных слов. Но история стихотворения на этом не завершилась. «В 1911 г. немецкий исследователь японской поэзии натолкнулся на французский текст [стихотворения] и, восприняв его как перевод японской миниатюры, а не гетевского оригинала, перевел его на немецкий. Таким образом, гетевский шедевр вернулся на родину в японско-французско-немецком одеянии:

Тишина в павильоне из нефрита.

Воробьи летят молча к заснеженным вишневым деревьям

В лунном свете.

Я сижу и плачу»¹.

Как видим, перед нами совершенно иное стихотворение, адаптированное к иной культуре. Но самое поразительное, что даже в этом виде оно передает изначальное настроение Гете (как если бы он был японцем).

Философия как смыслообразующая деятельность все время конструирует вторичную реальность, вторичное бытие. Результатом этой мыслительной рефлексивной работы выступает прежде всего текст, который фактически представляет собой собственную,

¹ Науменко А. Перевод как дидактика и как наука, или перевод лингвистический и концептуальный // Наукові записки. Серія: філологічні науки. 2009. Вип. 81 (4). С. 102–109.

личностную интерпретацию проблем, что в свою очередь порождает известную многозначность философского понимания даже одних и тех же проблем. Поэтому для философии текст является источником информации, источником новых смыслов и прочтений, но не только. Здесь не менее важны ценностно-эмоциональные критерии. Философским текстом можно восхищаться как продуктом высокохудожественного творчества, можно быть удивленным или даже оскорбленным, встречая слишком обыденную терминологию, но почти всегда приходится испытывать трудности, связанные с пониманием философского языка. Последнее проявляется в особой «непереводимости» философского текста на язык другой культуры. Многие философские тексты (хотя бы таких философов как Хайдеггер или Сартр) представляют собой огромную проблему для переводчиков. Перевод философского текста, т.е. языковой системы, насыщенной смыслами и значениями, связанными с данной культурой, всегда представляет его интерпретацию и адаптацию к воспринимающей культуре. В философском переводе как особом произведении вполне допустима ситуация, когда авторский текст после интерпретационно-адаптационной работы над ним переводчика может значительно отличаться от своего изначального варианта с позиции передачи смысла и значения, при сохранении внешней схожести с ним. В свою очередь, понятно, что читатель перевода в этой ситуации может быть введен в заблуждение, так как различия между содержанием первичного текста и переводом могут оказаться весьма существенными.

Философия, представляя собой разновидность особой, предельной интерпретации, реализуется в создании текстов, являющихся личностными смысловыми конструктами разных культур. Интерпретационное поле философии носит безграничный во времени характер, что определяет смысловую вечность философских проблем, которые независимо от времени интерпретации могут приобретать новый смысл и значение для современника, переходя от эпохи к эпохе. С позиции философии важен вечно привносимый и вечно интерпретируемый смысл. В этом проявляется вечность и значимость текстов Платона и Аристотеля, Шекспира и Гете, которые предоставляют нам безграничные возможности их интерпретации с сегодняшних позиций. Читая Платона, я персонифицирую его текст, я не могу его читать так, как его читал бы сам Платон. Я вношу в него свое «Я», развиваю близкие мне смысловые возможности текста, которые детерминированы иным пространственно-временным положением, другими социокультурными обстоятельствами.

Ю. М. Лотман в связи с этим обращал внимание на то, что даже история как одна из наиболее точных гуманитарных наук, прежде всего,

хорошо «объясняет настоящее»¹. Поэтому, как только общество оказывается на эволюционной стадии своего развития, интерес к истории оборачивается чаще всего ее переписыванием и интерпретацией. Происходит конструирование, «но уже не будущего, а прошлого. Рождается квазиисторическая литература, которая особенно притягательна для массового сознания, потому что замещает трудную и непонятную, не поддающуюся единому истолкованию реальность легко усваиваемыми мифами»². Такая противоречивость истории как разновидности гуманитарного познания, нравится нам это или нет, неизбежна. И причина заключается в том, что реальная история предстает перед нами в виде совокупности текстов, в основе которых могут быть смешаны как реальные, так и вымышленные события. Первичный текст может зависеть от личных и социокультурных обстоятельств, в которых оказался летописец, дающий оценки действиям исторических лиц и событиям, ранжируя их согласно собственным представлениям. Следовательно, мы имеем здесь дело не с самой реальностью, не с фактами, а со вторичной действительностью, выраженной в текстах. Весь массив исторических текстов представляет для нас лишь своеобразную цитату из прошлого. Первичным в историческом тексте оказываются не столько сами исторические события, сколько идея автора, который интерпретирует данные события. Часто перед нами особого рода историческая интерпретация — интерпретация не только самих фактов, но и первичных интерпретаций этих фактов. Не случайно Р. Дж. Коллингвуд, являющийся представителем объективной научной истории, иронизировал, обозначая ее как «историю ножниц и клея»³. Идея, мысль оказываются здесь первичными, а фактический материал изначально вторичен и несет нам информацию об области вторичного бытия, области уже проинтерпретированных фактов. История есть «не что иное, как воспроизведение мысли прошлого в сознании историка»⁴.

Текст — это не только совокупность знаков и предложений в виде книги, текст — это еще и конкретный язык, на котором данная совокупность фиксируется, т.е. это средство коммуникации. Таким образом, текст реализуется как особая форма общения между людьми, в котором в конкретно-историческом виде фиксируется культура человечества в целом и в ее конкретных вариантах. И культуру можно рассматривать как знаковую систему, как Текст с большой буквы, а значит, она также выступает источником смысла, т.е. имеет коммуникационную и символическую природу⁵. Исходя из этого выяс-

¹ Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. СПб., 1994. С. 12.

² Там же. С. 13.

³ См. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 125.

⁴ Там же. С. 218.

⁵ Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. СПб., 1994. С. 6.

нение сущности всей системы культуры является предметом философии, которая исследует культуру как Текст, в его наиболее широком понимании. Задача философского исследования заключается в расшифровке символов данного текста посредством интерпретации, исходящей из сегодняшней социокультурной и пространственно-временной заданности. Именно поэтому философию часто обозначают как самосознание культуры. Философское исследование культуры — это сознательная постановка познающего субъекта одновременно внутрь конкретной культуры с целью уяснения ее синхронной сущности¹, т.е. со стороны такого ее качества, как локальная (этническая, национальная и др.) стабильность. А с другой стороны — это постановка познающего субъекта вне рамок отдельной культуры, его освобождение от локальных ценностей и традиций, что позволяет осуществлять познание собственной культуры сквозь призму иной культуры. Исследуя культуру, философ участвует в межкультурном диалоге в рамках особого семиотического пространства.

Философия представляет собой вторичный интерпретационный уровень, на котором происходит «интерпретация интерпретаций» (Поль Рикер). Она осуществляется как особая герменевтическая деятельность. Философская интерпретация основана на том, что ее объектом выступает текст, который вообще может не иметь никакой связи с реальной действительностью, с материальными фактами и явлениями. Любая интерпретация представляет собой работу мышления, «которая состоит в расшифровке смысла, стоящего за очевидным смыслом, в раскрытии уровней значения, заключенных в буквальном значении»². Философская интерпретация, основываясь на этой общей основе, одновременно выступает как деятельность мышления, приумножающая смыслы. Именно поэтому ее место в центре того, что когда-то было принято называть «науками о духе». Она взаимодействует не просто со вторичным бытием, представленным нам в виде текстов, а с интерпретациями этого бытия. Более того, даже та часть философии или те философские концепции, которые претендуют на познание мира как такового, также представляют лишь его интерпретации. Предметная область философии, т.е. область применения герменевтического метода, принципиально неограниченна. Анализируя «вторичный» материал, в качестве «первичного» философ имеет дело с иной реальностью, чем фактическое, материальное бытие. Работая на уровне понятий и категорий, на уровне идей, он, в каком-то смысле всегда является идеалистом.

¹ Синхронная культура, т.е. ее «организационная структура, объединяющая людей, живущих в одно время» (Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. СПб., 1994. С. 6).

² Рикер П. Конфликт интерпретаций. М., 1995. С. 18.

Именно поэтому философия всегда носит личностный характер, фиксируя самовыражение человека посредством мышления, запечатленного в тексте.

Таким образом, философия представляет собой особое смысловое пространство, *семиосферу* (использую термин Лотмана), в котором осуществляется вневременной диалог между эпохами и мыслителями, их представляющими. Здесь нет понятия истории как чего-то прошедшего и нет понятия будущего как чего-то наступающего. Здесь все мыслители прошлого и настоящего являются современниками, ведут между собой диалог, взаимоотрицая и взаимодополняя друг друга. Преодолевая временное расстояние, «становясь современником текста, интерпретатор может присвоить себе смысл: из чужого он хочет сделать его своим, собственным; расширение самопонимания он намеревается достичь через понимание другого. Таким образом, явно или неявно, всякая герменевтика выступает пониманием самого себя, через понимание другого»¹. В этом смысле философ выступает как наиболее свободный интерпретатор текста, что даже может достигать силы импровизации. В науках однажды открытый смысл, зафиксированный в соответствующей концепции, остается в истории. Смысловое поле науки как бы «вытянуто» к будущему, и связь с предшествующими концепциями выступает лишь как генетическая, а смысловое богатство ушедшей в историю концепции незначительно. Философский текст (кроме специальных историко-философских задач) не является только культурно-историческим памятником, смысл которого был задан раз и навсегда, а представляет собой открытую концептуальную систему, в которой находят новые смыслы. Это один из источников приращения философского знания. Бывает, что именно поэтому мысль философа, которая была второстепенна в контексте ушедшей эпохи, может оказаться современной в наше время. Изучение истории философии поэтому осуществляется не само по себе, ради того, что было, а для уяснения наших сегодняшних мыслей о бытии и человеке. Платон или Кант современны для меня не в силу внутренней ценности их размышлений (что само по себе важно), а в силу потенциальной возможности интерпретации их текстов сегодня.

Философия интерпретирует исходя из анализа предельных взаимоотношений (закономерностей), которые существуют между миром и человеком на всех уровнях, и личностных переживаний мира, самого себя. Именно масштаб личности философа будет в первую очередь определять и метафизическую глубину отправляемого им в мир философского текста, и новые смысловые истолкования тех текстов, которые он получит от предшествующей традиции. Именно

¹ Рикер П. Конфликт интерпретаций. С. 18.

личностная позиция философа, постоянное обращение к истории философии как источнику общечеловеческой мудрости порождает ситуацию принципиальной незавершенности философии. «В абстракции завершенного знания нет места ничему неопределенному, но там нет места и философским категориям... есть знание, но нет познания. В любом реальном (человеческом) познании всегда существует непознанное, для предварительного охвата которого необходимы ступени познания — философские категории»¹. Конечно, эта неопределенность может быть в некоторых случаях абсолютизирована, и тогда характеристикой философской концепции является только «смутность» и непонятность, затрудняющая ее трактовку как формы рационально-понятийного освоения бытия. Философия вообще, в отличие от естественных наук, не претендует на обязательное открытие чего-то нового. В философии такое событие чрезвычайно редко. И непонятно, кто может оценить нечто произошедшее в философии как новое. Или, напротив, кто может сказать, например, о том, что устарела философия Сократа, Канта или Платона? В философии постановка вопроса может быть даже более важна, чем ответ на него, который всегда носит относительный характер.

Таким образом, повторим еще раз, философия является двойственной формой сознания, в которой органично переплетаются рационально-теоретические и ценностные аспекты духовного взаимодействия Человека с Миром. Разброс философских направлений — от попыток строить ее по образу и подобию наук до отказа видеть в ней форму рационального познания — не опровергает вышесказанного. Как рационально-теоретическая форма сознания философия выступает самосознанием теоретической деятельности. Как ценностная форма сознания она является самосознанием форм ценностно-мировоззренческого постижения мира. И это позволяет ей быть самосознанием общечеловеческой культуры, выдвигая рациональные и ценностные ориентиры перед Человеком и Человечеством.

¹ *Баженов Л. Б.* Структура и функции естественнонаучной теории. М., 1978. С. 79.

КОММУНИКАЦИОННОЕ ПРОСТРАНСТВО КАК ФАКТОР ТРАНСФОРМАЦИИ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ И ФИЛОСОФИИ

Глобальное коммуникационное пространство и кризис культуры

В настоящее время в мире происходит становление глобального коммуникационного пространства, которое оказывает существенное влияние на все стороны жизни общества, отдельного человека, на структурообразующие компоненты всей системы культуры. Человек может получить практически любую информацию о событиях, происходящих в мире, через глобальную сеть «Интернет». Более того, данная информация — может быть, впервые в истории человечества — оказывается неподвластна какой-либо цензуре. А поскольку количество людей, объединяемых данной Сетью, огромно и непрерывно увеличивается, то обработка такого массива информации позволяет получить действительно объективную картину, не зависящую от пристрастий конкретного участника данного процесса, и практически мгновенно довести ее до других людей. Правда, одновременно такая свобода и объективность информации может оказаться во многом мнимой, так как ее объем столь велик, что разобраться в нем без специальной фильтрации невозможно.

Для ряда стран, в которых долгие годы качество информации определялось идеологическими пристрастиями, такая ситуация стала революцией во всей сфере общения, влияющей на остальные компоненты социальной системы, да и для наиболее развитых в этом отношении стран, например таких как США или Япония, характерно столь существенное изменение системы коммуникации, пронизывающей все общество, что это позволяет говорить о новом образе жизни. Компьютер, воплотивший в себе всю систему новейших коммуникационных технологий, уже стал не просто техническим средством, а своеобразным продолжением самого человека, дополняя его возможности и помогая ему решать самые разнообразные

задачи, от чисто бытовых до высоко творческих в области науки, искусства и техники.

Влияние компьютеризации общества на нашу жизнь сделалось столь велико, что заставляет подстраиваться под эти процессы всю социальную систему. В качестве примера можно привести процесс перенесения языка общения человека с компьютером в систему общения между людьми. Дело в том, что необходимым условием общения человека с компьютером является определенная алгоритмизация языка. По отношению к естественному языку это процесс его упрощения за счет минимизации содержания используемых понятий, которые должны быть понятны большинству людей. Отсюда и введение неких мировых интегративных понятийных обозначений — обозначений, понятных всем, кто постоянно общается через компьютер, которые, правда, одновременно могут стать недоступными для людей, не вовлеченных в это общение. Но речь идет не просто об изменении слов, а об изменении самого стиля мышления. Процесс общения с компьютером необходимо предполагает привлечение большого числа взаимоисключающих, алгоритмизированных понятий, с помощью которых происходит смысловое упорядочивание мира. «Эта его упорядочивающая способность притязает на охват реальности в целом... на универсальность. И компьютеры, как оптимальное средство упорядочивания, являются отличной поддержкой для этих притязаний»¹. В конечном счете это может повлиять и на характер выбора решений, их жесткость, что, в свою очередь, способно воплотиться в реальной жизни и по отношению к реальным людям.

Уже сегодня пространство интернет-общения заставляет и в реальной жизни говорить на упрощенном языке, от чего остается один шаг до упрощенных решений, а значит, менее продуманных действий. Мы погружаемся в пространство мировой инфосферы, которое, как остроумно заметил Дуглас Рашкофф, оказалось живым и все более втягивает нас в себя, заменяя все иные виды общения². Начав играть в компьютерные игры, ребенок, становясь взрослым, переносит законы этих игр на реальную жизнь, виртуализируя ее. Компьютер, будучи универсальным средством обработки текстов и действительно во многом реальным помощником, неизбежно способствует универсализации языковых средств выражения. Это может привести к неконтролируемому процессу компьютерной рационализации человеческого мышления. Последнее биологически основано на гармоничном разделении левосторонних и правосторонних функций мозга, что является основой целостного (рационального

¹ Хамелинк Кеес Дж. Культура в век электронных средств коммуникации // Культуры. ЮНЕСКО. 1985. № 4. С. 29.

² См.: Рашкофф Д. Медиа вирус. М., 2003. С. 36—40.

и эмоционального) восприятия мира. «В некоторой степени характер труда в условиях массовой компьютеризации способствует усилению рационализма, возникает его новая форма — компьютерный рационализм»¹.

Проявлением данного типа рационализма может стать потеря человеком способности диалектического восприятия мира, а также снижения его интуитивных способностей. Действительно, в ходе научного творчества человек не всегда идет по пути перебора всех вариантов решения той или иной задачи. На помощь ему приходит интуиция, основанная на практическом и теоретическом опыте ученого, которая позволяет понять сущность исследуемого явления в условиях эмпирической неполноты.

Конечно, придерживаясь оптимистической точки зрения, можно сказать, что компьютер настолько ускоряет «перебор вариантов», что ученому нужно сделать лишь окончательный выбор. Машина берет на себя наиболее рутинную часть работы исследователя. «Если бы Птолемей, Коперник и Кеплер имели бы в своем распоряжении современную ЭВМ... переход от птолемеевской геоцентрической модели... к кеплеровской гелиоцентрической системе... произошел бы неизмеримо быстрее»².

Правда, в этой ситуации может возникнуть другая проблема. Количество предлагаемых решений может быть столь велико, что сам выбор из гипотетически верных во многом окажется случайным. Кто знает, может быть, гелиоцентрическая система никогда бы не была разработана с помощью компьютера, так как перебираемые «правильные» факты могли заслонить догадку (не имеющую достаточного фактического подтверждения) о том, что Земля обращается вокруг Солнца по эллипсу. Слишком много было бы отмечено побочных следствий влияния других планет. «Ведь орбиту Марса определяет не только Солнце, но и остальные планеты. Машина выдаст некую замкнутую кривую. Но вовсе не факт, что нашему современнику удалось бы с первого взгляда распознать в ней “испорченный” десятком возмущений эллипс»³. Поэтому опасность потери способности к интуиции, позволяющей превосходить перебор самых объемных массивов информации, существует, и она отнюдь не «безобидна». Это уже имеет место, когда речь заходит

¹ Смолян Г.Л. Социально-философские проблемы развития электронно-вычислительной техники // Вопросы философии. 1984. № 11. С. 75. См. также: Миронов В.В. Компьютеризация: проблемы и перспективы (социальный аспект) // Философские науки. 1987. № 7.

² Фейнберг Е.Л. Интеллектуальная революция // Вопросы философии. 1986. № 8. С. 42.

³ Пархомовский Я. М. Инженер и ЭВМ // Химия и жизнь. 1986. № 3. С. 37.

о решении технических и прикладных проблем. По словам Пархомовского, «ЭВМ принесли с собою потерю того, что всегда называлось инженерной интуицией»¹.

Таким образом, резко расширяя возможности общения между культурами, новейшие средства коммуникации одновременно порождают целый спектр коммуникативно-психологических проблем и прежде всего проблему адаптации к ним человека. Изменяется качество информации, которая передается уже не только на уровне понятий, что требует ее внутренней смысловой обработки, но и на уровне образов. Информация становится внешне более доступной, легко воспринимаемой. Это резко увеличивает скорость ее обработки и накопления. Однако одновременно это приводит и к невиданным ранее возможностям трансформации ее содержания, вплоть до полного искажения при сохранении видимости объективности.

Последнее обстоятельство связано с тем, что визуально-образная информация воспринимается субъектом как более объективная, чем та, что передается традиционными методами — через газеты или книги. На уровне обыденного сознания не всегда удастся осознать тот факт, что информационные фрагменты, которые мы своими глазами видим на телевизионном экране и которые уже в силу этого (ведь мы не читаем текст, который всегда воспринимается как написанный кем-то) выглядят как единственно объективные, на самом деле являются такими же скомпонованными, как и газетные статьи. Кроме того, более мощное воздействие видимых образов связано и с устройством человеческого мышления. «С точки зрения деятельности мозга, газетная информация в первую очередь обращена к левому полушарию, отвечающему за его теоретическую, аналитическую, рациональную деятельность, тогда как средства вещания в большей степени апеллируют к правому полушарию, которое связано с эмоциональным, чувственным и художественным восприятием... два средства коммуникации по-разному стимулируют социальное поведение человека»².

В результате, если текст как некая система зафиксированных понятий предоставляет человеку возможность аналитической работы над ним, то аудиовизуальные средства могут как бы навязывать индивиду конкретное, образное восприятие информации, которое рационально контролируется им в меньшей степени, что создает невиданные возможности для манипулирования сознанием как отдельного человека, так и общества в целом. В некоторых случаях такое воздействие может приобретать гипнотический характер

¹ Пархомовский Я. М. Инженер и ЭВМ. С. 39.

² Эдзири С. Техника и средства массовой коммуникации в мире будущего // Культуры. ЮНЕСКО. 1985. № 4. С. 20.

и быть полностью неподконтрольным человеку, влияя на «низшие» уровни человеческой психики, как бы возвращая человека в первобытное состояние, когда на первом плане стояло речевое общение между людьми.

В то же время процесс компьютеризации общества несет в себе громадный гуманистический потенциал. Именно процесс глобальной компьютеризации и превращения всего человечества в единую информационную систему может выступить мощнейшим фактором раскрытия творческих потенций личности, освободив человека, работающего в естественно-научной или гуманитарной области, в сфере искусства, в обычной жизни, от рутинного, в некоторых случаях формально-вспомогательного труда, на который во всех этих областях может уходить больше времени, чем на творчество как таковое. Даже передача только этих операций компьютеру, что составляет на самом деле ничтожную часть его возможностей, создает предпосылки для истинно творческого труда, осуществляя процессы самореализации личности, изменяя сам характер творчества.

В культуре, может быть, впервые появляется действительная возможность великого синтеза не только между гуманитарными и естественными науками, но и вообще между всеми видами творческой деятельности. Интегративный потенциал компьютеризации (всего научно-технического прогресса) может быть соединен с широким социокультурным и философским подходом к действительности. Уже сейчас начинается действительное выявление роли «...внелогических компонентов в естественно-научном и математическом творчестве... одновременно с “обратным” процессом математизации в гуманитарной сфере... Это сближение **методов**, используемых в обеих сферах духовной деятельности, ведет к росту взаимопонимания “двух культур”, но не разрушает их специфики, различия в объектах и целях развивающегося в каждой из них творчества»¹.

Все перечисленные выше процессы, связанные со становлением глобального коммуникационного пространства, настолько сильно влияют на всю систему общечеловеческой культуры, что вновь заставляют задуматься над перспективами ее развития. Ушел XX век, наступило следующее столетие, и нас опять (так всегда бывает на стыке веков) волнует проблема: как оценить уходящую эпоху и каковы варианты развития грядущего? Снова ученые и философы говорят о кризисе и даже исчезновении культуры, и данная проблема получает сегодня не только свое заострение, но и связана с некоторыми обстоятельствами, которых не было ранее. Проблема анализа

¹ *Фейнберг Е. М.* Интеллектуальная революция. С. 45. См. также: *Мионов В. В.* Компьютеризация: проблемы и перспективы (социальный аспект). С. 30.

состояния культуры, соотношения ее структурных элементов, выделения ее лидирующих компонентов приобретает особое значение в ситуации, когда под воздействием научно-технического прогресса происходят существенные изменения в системе коммуникации как между отдельными людьми, так и между культурами в целом. Научно-технические открытия в этой области оказывают сильнейшее влияние на структурообразующие компоненты всей системы культуры. Это заставляет ряд исследователей рассматривать науку и созданную с ее помощью систему коммуникации, в которую оказались втянутыми элементы культуры, в качестве доминирующего фактора современной цивилизации. Вновь получают подкрепление антисциентистские настроения, и, как крайность, возникают рассуждения о гибели культуры и переходе человеческой цивилизации к внекультурной стадии развития.

В связи с этим попытаемся описать становления глобального коммуникационного пространства, его влияния на изменение системы смыслового взаимодействия между культурами и отражение этих процессов в философии как своеобразном зеркале (душе, квинтэссенции) культуры.

Классическая культура как система локальных культур

Для того чтобы разобраться в том, что происходит в культуре сегодня, нам необходимо выявить особенности строения культуры и механизмы ее развития. Безусловно — и это первое, что всегда бросается в глаза, — в культуре имеются как бы два относительно самостоятельных пласта.

Во-первых, это *субстанциальная культура*, представляющая собой прежде всего совокупность результатов деятельности людей по созданию материальных и духовных ценностей. Это «музейная», застывшая часть культуры. Однако к этой же части культуры относится и так называемая система общечеловеческих ценностей. С позиции индивида она также представляется застывшей и неизменной, даже вечной, так как появление новых элементов в этой системе происходит очень медленно и часто превосходит срок жизни одного или даже нескольких поколений. Второй пласт культуры я бы обозначил как систему операционально-целесообразных ценностей, которые являются более текучими, составляя ее цивилизационную часть. В культуре сохраняется баланс этих двух пластов. Превалирование неизменных ценностей превращает культуру в мертвый памятник, а доминирование цивилизационных компонентов лишает ее ценностной опоры.

В данном контексте меня в большей степени будет интересовать не столько субстанциальная сторона культуры, сколько ее особенности, связанные с взаимодействием различных культур и спецификой этого взаимодействия сегодня.

Даже «застывшая» часть культуры на самом деле — застывшая относительно, так как изменяются ее оценки в качестве элементов культуры или, точнее, ступени ее ранжирования. Также подвержены изменению и эволюции системы «высших» ценностей культуры. Таким образом, *культура — система изменяющаяся*. Но, что важно для предлагаемого исследования, культура — это еще и система «устойчивых, воспроизводимых субординационных и координационных связей между символическими программами поведения людей — объективированными в знаковых системах и живых человеческих сознаниях нормами морали и права, философскими мировоззрениями, эстетическими пристрастиями, религиозными верованиями, доминирующими в том или ином человеческом коллективе»¹.

Если с этих позиций вернуться к проблеме кризиса культуры, то необходимо задать вопрос о том, по отношению к какой культуре и по отношению к какой части культуры делается данный вывод.

До определенного периода культура, при всем понимании неизбежности ее развития, выглядела преимущественно как «застывшая», статичная система, так как структурные изменения в ней происходили очень медленно, на чем мы специально остановимся ниже. Данный вариант культуры можно обозначать как классический, но мы будем здесь использовать также термин, связанный с семиотической интерпретацией данной проблемы, и обозначим ее как **локальную культуру**². Главным смысловым стержнем такой культуры выступал Разум (что, в частности в философии, трактуется как господство классической рационально-теоретической парадигмы), и это порождало своеобразную веру в науку, его олицетворявшую.

Поскольку наука и научная деятельность в целом представляли собой относительно замкнутую сферу, то вершиной образования считалось образование элитарное (не для всех), которое было реализовано начиная со Средних веков в университете как социально-культурно-образовательном институте. **Университет стал моделью культуры традиционного классического типа**. Таковой моделью он остается, кстати, по сей день, делая университетские образование и науку неким островком в мире современной культуры, с ее динамизмом и стремительно изменяющимся пространством коммуникации.

¹ Фейнберг Е.М. Интеллектуальная революция. С. 45. См. также: Мионов В. В. Компьютеризация: проблемы и перспективы (социальный аспект). С. 30.

² Понятие, используемое в ряде работ Ю. М. Лотмана.

Однако нашей целью является не анализ локальной культуры в целом, а лишь некоторых ее аспектов, связанных с нею как информационной системой. Суть изменений, происходящих в локальной культуре, мы можем понять через те ее характеристики, которые, на наш взгляд, подвергаются изменению именно сегодня, когда культура погружается в «пространство» глобальной коммуникации.

Как было сказано, динамика развития описываемой модели культуры всегда была относительно медленной: она представляла собой по отношению к другим социальным явлениям некоторую **стационарную**, почти застывшую систему, которая оставалась одинаковой для многих поколений. Основные ее культуuroобразующие компоненты были стабильны. Их смена осуществлялась настолько медленно и постепенно, что оценить изменения можно было лишь по прошествии очень длительного временного интервала. Признак стабильности стал как бы символом культуры как таковой.

В основе локальных культур лежал **аристократический принцип** отбора, основанный на достаточно длительной адаптации ценностей, претендующих на статус общечеловеческих (культурных), к господствующим культурным компонентам. Ядро такой культуры на протяжении столетий оставалось неизменным, его основное содержание передавалось от поколения к поколению. Именно эта необходимая **консервативность** и **элитарность** определяли лицо классической культуры.

Относительная стабильность (слабая динамика по отношению к индивидуальному сознанию), аристократический принцип отбора, элитарность и замкнутость не могли быть самовыражением каждого из индивидов системы культуры в целом. Индивиды располагались на разных культурных уровнях, определяя тем самым культурное разнообразие системы в целом. В результате в культуре как в живом организме образовались механизмы для разрешения противоречий различных культурных уровней, разных культурных начал. Сформировался мощный адаптивный механизм, позволяющий ей относительно безболезненно приспосабливать к себе новые компоненты и одновременно модифицировать всю систему культуры.

В основе такого механизма лежит структурное распадение культуры на два больших пласта (верхний и нижний), которые дополняют друг друга. Двойственный характер культуры отражает наличие двух векторов самореализации творчества людей, связанных с разными условиями их жизненной среды.

На это в свое время обратил внимание М. М. Бахтин, анализируя так называемую «смеховую культуру», которую он относил к части народной культуры, противостоящей высокой, отражающей официальное отношение к культурным ценностям. Смеховая культура периода Средневековья и Ренессанса оформляется в обрядово-зрелищную карнавальную форму, являясь имитацией элитарных об-

разцов культуры. Особенностью карнавала было то, что он выступал «...как бы реальной (но временной) формой самой жизни, которую не просто разыгрывали, а которой жили почти на самом деле на срок карнавала... Реальная форма жизни является здесь одновременно и возрожденной идеальной формой... Итак, в карнавале сама жизнь играет, а игра на время становится самой жизнью»¹. Низовая культура вбирает в себя стереотипы, традиции и нормы жизни, которые характерны для большинства людей в их повседневной жизни. Она, в силу своей открытости, в большей степени подвержена изменениям.

С другой стороны, культура вырабатывает продукты, которые далеко отстоят от стандартных жизненных стереотипов и представлений, удалены от реальности, представляя собой особый идеальный культурный пласт. Эта верхняя, рафинированная часть культуры постепенно оформляется как Культура «с большой буквы». Она принципиально удалена от повседневности, даже от конкретной личности. Она требует определенной подготовки при ее восприятии, определенной формы организации пространства для репродукции своих образцов. Ценности «верхней» культуры именно за счет того, что они приняли рафинированную форму, как бы охраняют себя от влияний извне. Эта идеализированная часть культуры стабильна, настороженно относится к изменениям и обеспечивает некий базис общечеловеческой культуры. В ней вырабатываются механизмы блокирования проникновения продуктов низшей культуры.

Эту «охранительную» функцию часто осуществляет язык другой культуры, который принимается в качестве специального языка избранных. Так было с использованием латыни в Западной Европе², так было в русской культуре XVIII–XIX веков с использованием французского языка.

Иначе говоря, культура представляет собой диалектическое образование, противоречивые стороны которого в виде противоположных культурных тенденций — массового и элитарного — находятся в относительном единстве. С одной стороны, она вбирает в себя стереотипы, традиции и нормы жизни, которые характерны для большинства людей в их повседневной жизни. С другой — в культуре вырабатывается такой вид деятельности и такие продукты этой

¹ Бахтин М. М. Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 12–13.

² Г. С. Кнабе приводит блестящий пример языкового разрыва в понимании из романа Умберто Эко «Имя розы», где «есть сцена, в которой суд инквизиции приговаривает к смерти ни в чем не повинную крестьянскую девушку. Она кричит о своей невиновности, объясняет, что случилось, но ни судьи, ни монахи не реагируют — привыкшие к своей латыни, они не воспринимают местный крестьянский говор... для них это набор звуков» (Кнабе Г. С. Двуединство культуры // Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. С. 20).

деятельности, которые далеко отстоят от стандартных жизненных стереотипов, удалены от реальности, представляя собой особый культурный пласт.

Противоречие заключается в том, что каждый человек, участвуя в образовании культуры, одновременно испытывает на себе влияние обеих сторон, подчиняясь имеющимся структурным связям, которые выводят индивида за рамки его собственных качеств: человек живет согласно неким общекультурным представлениям, ориентируется на них как на некие эталоны. Для людей они выступают как общекультурные и общечеловеческие ценности. А особенности индивидуальной жизни, жизненной среды и условий определяют форму и характер каждодневной жизни человека, которая может значительно отстоять от элитарных форм, но все же, через нормы и традиции, связана с ними. «Лишь вместе, во взаимоопосредовании и взаимообусловленности, составляют оба эти начала общественную реальность, лишь вместе, в непрестанном взаимодействии составляют они жизнь человечества»¹.

Уже это придает культуре **диалогичный характер**. Культурный диалог осуществляется внутри единого целого. «Диалог воплощает диалектику развития, диалектику, раскрытую в будущее и в этом смысле исторически положительную, — положительную как в объективном, философском и историческом смысле, так и в смысле субъективно-человеческом, нравственном»².

Оппозиция «верхней» и «низовой» культуры привела к выработке еще одного культурного механизма, выражающегося в дихотомии **«прикровенность — откровенность»**. Все, что относится к высокой культуре, постулируется областью необходимого для истинно культурного человека, а элементы обычной жизни считаются лежащими вне культуры. Это периферия, изнанка бытия (по Кнабе), которую надо скрыть, прикрыть. Поэтому высокая культура всегда была культурой прикрытого, сокрытого от всех, не позволяющего обсуждать некоторые компоненты человеческого бытия и особенно быта. Это доходило до абсурда, который в гротескной форме описал Гоголь, зафиксировав внутрикультурную оппозицию между обыденностью, бытом, простотой поведения, отраженного в языке нормального человека, и семантическим его инвариантом, якобы отражающим существование человека в «высокой» культуре. Дамы города N были то, что называют, «презентабельны». «Никогда не говорили они: “я высморкалась”, “я вспотела”, “я плюнула”, а говорили: “я облегчила себе нос”, “я обошлась посредством платка”. Ни в коем случае нельзя было сказать: “этот стакан или эта тарелка воняет”. И даже нельзя

¹ Кнабе Г. С. Двуединство культуры. С. 17.

² Там же. С. 28.

было сказать ничего такого, что подало бы намек на это, а говорили вместо того: “этот стакан нехорошо ведет себя...”¹.

Еще один важный признак классической культуры — это **принцип завершенности**. Культура является замкнутой и самодостаточной системой общечеловеческих смыслов и значений. Творческий процесс реализовывался в *завершенных* произведениях, будь то творения музыканта, архитектора или философа, а эталоном текста вообще выступал *завершенный* литературный текст. «Завершенность» неизбежно была связана с ограниченностью (по крайней мере, в виде границ, отделяющих от других объектов). Этому противостояли часто оборванные, неструктурированные, странные и даже неприличные тексты «низовой» культуры. В этом смысле низовая культура в большей мере случайна, но ближе к жизни. Тексты, ее выражающие, разнообразнее, так как носят индивидуальный характер и в меньшей мере ограничены стереотипами. Тексты высокой культуры — эталоны, построенные по принятым культурным стандартам. Именно текст высокой культуры стоит в центре понимания локальной культуры, создавая порой впечатление, что другого просто нет.

Замкнутость и самодостаточность локальной культуры проявляется в ее противопоставлении (иногда достаточно жестком) иным культурам. Каждая из культур вырабатывала в себе некий «иммунитет» к другой культуре, не пропускающий чуждых элементов и влияний. Поэтому одной из центральных культурных оппозиций системы локальных культуры, отмечает Г. С. Кнабе, была оппозиция **«свой — чужой»**, в которой свое, внутрикультурное рассматривалось как истинное, а чужое — как отрицание моего и, значит, враждебное, ложное. Поэтому тезис о единой общечеловеческой культуре как целостной системе оставался скорее метафорой. Не существовало целостной культуры, а имелась **система локальных культур**, отделенных друг от друга даже пространственно. Взаимосвязь между ними была лишь относительной. Признавая наличие других культур, любая локальная культура всегда рассматривала себя как высшее выражение человеческой культуры в целом.

Системообразующим элементом культуры является язык, поэтому ее можно интерпретировать как семиотическую систему. В этом плане классическая культура была относительно замкнутой семиотической системой. Соответственно, общение между культурами осуществлялось в ситуации, когда другая культура представляла собой закодированную систему, коды которой необходимо расшифровывать. Другая культура, как отмечал Ю. М. Лотман, это память, зако-

¹ Гоголь Н. Мертвые души // Н. Гоголь. Повести. Пьесы. Мертвые души. М., 1975. С. 439.

дированная реальным языком. «Язык — это код плюс его история»¹. Иначе говоря, если бы в другой культуре нам все было понятно, она не была бы для нас другой, была бы тождественна нашей (а значит, в определенном смысле неинтересной, скучной). Поэтому познание другой локальной культуры требовало усилий и осуществлялось путем погружения индивида во всю систему данной культуры, в том числе, в идеале, и путем погружения в обыденную культуру. Вспомним, как Пушкин характеризует Ленского, с его душой, уже не русской, а геттингенской:

Поклонник Канта и поэт.
Он из Германии туманной
Привез учености плоды:
Вольнолюбивые мечты,
Дух пылкий и довольно странный,
Всегда восторженную речь
И кудри черные до плеч.

Диалог культур реализуется внутри особого коммуникационного пространства, который Ю. М. Лотман очень удачно обозначил термином «семиосфера», так как в это пространство включается не только сумма языков, но и социокультурное поле их функционирования². В рамках семиосферы область пересечения (тождества) локальных культур была относительно невелика, а область несовпадающего огромна. Пересекались лишь наименьшие по объему смысловые части культур, а остальное, почти бесконечное по объему, требовало культурной интерпретации, перевода. Необходимость понимания вела к расширению области пересекаемого, но наибольшую смысловую ценность имела именно сфера несовпадения. Лотман вводит для обозначения данной ситуации понятие «напряжения», то есть силового сопротивления между двумя культурами как семиотическими системами.

Область тождества выступает предпосылкой для проникновения в область нетождественного, неизвестного для проникающей культуры, а потому нетривиального и интересного. Именно познание области несовпадения (изначального непонимания) культур обогащает их новыми смыслами и новыми ценностями, хотя и затрудняет сам факт общения и в абсолютном смысле делает одну культуру непознаваемой для другой. Поэтому здесь мы можем говорить лишь об условном совпадении, о своеобразном динамическом тождестве разных культур. Поскольку в качестве носителей языка (носителей смысла) в конечном счете выступают конкретные люди, которые

¹ Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1992. С. 13.

² См.: Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. М., 1996. С. 194.

формируются в конкретно-исторической культурной ситуации и несут в себе традиции своего этноса — то, что можно назвать исторической памятью, — абсолютная идентичность представителей разных культур невозможна. И с этим же связана необходимость «диалога культур» (о которой говорили М. Бахтин и Д. С. Лихачев).

«Диалог культур» — это познание иной культуры через свою, а своей через другую (ибо, действительно, понимание собственной культуры может быть осуществлено лишь через познание другой культуры) путем интерпретации и адаптации этих культур друг к другу в условиях смыслового несовпадения большей части обеих. Главным средством этого процесса выступает язык, знание которого является важнейшей предпосылкой понимания другой культуры. Зная иной язык, я необходимо адаптирую (перевожу) смыслы другой культуры. Сопоставляя же иную и свою культуры, я необходимым образом понимаю ценность и своеобразие собственной культуры. В результате такого развития культуры обогащают друг друга, обеспечивая развитие всей общечеловеческой системы культуры. А отсюда следует практический методологический вывод. Понимание культуры как диалога культур — это область философского исследования, которое не может быть заменено исследованиями филологическими, лингвистическими, социологическими, историческими и т.д. Философия стоит в центре того, что когда-то очень метко назвали «науками о духе», и в этой своей ипостаси она непосредственно выражает не только смысл культуры той или иной эпохи, но и смысл культуры в целом, увеличивая сам культурный массив смыслов.

Трансформация культуры в эпоху глобализации

Описанное состояние культуры на рубеже XIX–XX веков начинает разрушаться. Становление информационного общества оказывает влияние на все ее структурообразующие компоненты. Позволю себе сказать, что аналогичных процессов в истории человеческого общества не было. До сих пор любые новые образования достаточно гармонично вписывались в систему культуры, постепенно адаптируясь к ней. Сегодня мы скорее наблюдаем процесс необходимой адаптации всей системы культуры к становящемуся глобальному информационному пространству. Активность информационных процессов столь высока, что заставляет подчинять себе традиционные элементы культуры и прежде всего изменяет традиционную систему культурной коммуникации. В результате начинается **разрушение локального характера культуры**. Происходит становление некоего общего коммуникационного пространства, которое как бы пронизывает все культуры, навязывая им общепринятые стереотипы коммуникации.

Фактически мы оказались втянутыми внутрь глобального коммуникационного пространства, которое резко меняет характер диалога между культурами. Сегодня коммуникация как таковая является самостоятельной силой, находящейся вне диалога культур, но оказывающей огромное влияние на него. Она в буквальном смысле вынуждает вести его по своим законам и правилам. Культуры погружаются в иную внешнюю среду, которая пронизывает межкультурные диалоги, создавая предпосылку для замыкания их в среде **глобального коммуникационного пространства**.

Это пространство — не просто средство, обеспечивающее диалог внутри семиосферы (т.е. внутри смысла и социокультурных значений каждой из культур). Семиосфера подразумевала различие между культурами именно как условие общения. Современное коммуникационное пространство, напротив, само создает правила и способы общения, вынуждая культуры говорить на *его* языке. Развитие культуры в этих условиях становится более динамичным. Она теряет свою главную особенность, характерную для эпохи локальных культур, — статичность, связанную с перечисленными выше признаками такой культуры (завершенностью, наличием соответствующих культурных оппозиций и проч.).

Поэтому, если говорить о наступившем «кризисе культуры», то интерпретировать его следует прежде всего как *резкое изменение коммуникационного пространства, все более разрывающего границы между культурами и создающего предпосылки (новые культурообразующие компоненты) иного типа культурного единства*.

Проявляется это, в частности, в том, что в общемировом общении начинают господствовать интегративные языковые тенденции. Одним из результатов этого процесса становится подчинение всех языков тому, который в наибольшей степени способен распространить себя в силу политических, научно-технических и других условий. Мир начинает говорить на языке тех стран, которые господствуют в нем.

Расширяется **псевдокультурное поле общения**, диалог в котором осуществляется по принципу узнавания наиболее доступных, совпадающих или почти совпадающих смысловых структур. А это, как мы отметили выше, является наименее содержательной, если можно так сказать, наименее культурной частью культуры. В этом коммуникационном поле господствуют общие стереотипы, общие оценки, общие параметры требуемого поведения, ее общедоступные, т.е. наиболее простые компоненты. Безусловно, это предоставляет массу удобств, но одновременно лишает диалог между культурами всякого смысла. Сужается область неодинакового (недоступного, но потому и интересного, требующего особой культурной обработки) в культурах, подчиняя их либо некой искусственной суперкультуре

(например, компьютерной культуре с фактически единым языком), либо просто растворяя менее развитые (в техническом плане) культуры в более развитой.

Интегративная суперкультура поглощает разнообразие локальных культур. Мы сможем понять любого человека в любой точке Земли, но лишь на уровне совпадения или даже тождественности смыслов. Это порождает общение ради общения, общение без насыщения смыслами. Гипотетично, в будущем, — это общение со своим зеркальным отображением, причем по заданным стереотипам коммуникации. Царство мертвой тождественности при огромной внешней активности. Общее коммуникативное поле, не имея границ и языковых барьеров, значительно расширяет возможности диалога, но одновременно значительно обедняет его. И некоторые последствия этого мы переживаем уже сегодня, что и заставляет наиболее пессимистически настроенных исследователей говорить о кризисе культуры.

Одновременно мы должны понимать, что изменение культуры неизбежно. Человечество уходит от одних традиций и вырабатывает новые. Оно меняет одежду, привычки, ритуалы так же, как меняет формы коммуникации. Приращение культурных ценностей должно опираться на традиции для сохранения культурного смысла ценностей. Но в то же время приращение культурных ценностей всегда осуществляется через критику традиций и отбрасывание некоторых «старых» ценностей. Следовательно, одним из центральных вопросов при решении указанных проблем является проблема культурного статуса новообразованных ценностей в сегодняшней, очень динамичной ситуации и, напротив, выделение «псевдокультурных» или «внекультурных» компонентов современной культуры.

Второй смысл, который я вкладываю в понятие «кризис культуры», — это *резкое увеличение скорости разрушения старых ценностей, сжатие временных рамок этого процесса, что не позволяет новым символам и знакам адаптироваться к традиционной знаковой системе ценностей*. Такое положение усугубляется тем, что мыслители, которые дают оценку сегодняшней ситуации, являются носителями прошлой, по отношению к сегодняшней, культуры, а потому и оценивают ее как бы из прошлого: они воспитаны в определенной системе традиций и естественно рассматривают их как некий культурный эталон.

Так было всегда. Но на современное состояние культуры стал оказывать колоссальное влияние научно-технический прогресс, особенно в сфере коммуникации, который изменил сами способы общения между людьми, а некоторые из них, например, длинные, обстоятельные письма как особые формы общения, на наших глазах просто исчезают из жизни. Таким образом, с одной стороны, происходит резкое увеличение образований, претендующих на статус куль-

турных, а с другой — их адаптация к старым ценностным системам происходит как бы в более сжатых временных рамках.

Порой этот процесс укладывается в рамки жизни одного человека или того меньше. В результате почти «мгновенно» происходит разрушение систем ценностей и традиций, которые господствовали на протяжении столетий. Символы и образы старой культуры исчезают или меняют свой смысл и значение. Новые ценности настолько расходятся с традиционными, что их культуuroобразующий смысл остается не всегда ясным и открытым. **Нарушается синхронизация культуры**, когда новообразования в ней формируются столь стремительно, что не успевают адаптироваться к традиционной системе. Людям уже некогда «впитывать» новые ценности, постоянно соотнося их с предшествующими, и они начинают попросту потреблять их.

Однако культура представляет собой очень гибкую самоорганизующуюся систему. Следовательно, в ней необходимо присутствуют структурные связи и отношения, которые обеспечивают ее целостность и неуничтожимость. В качестве такого механизма мы отмечали наличие в культуре ее верхнего и нижнего этажей. Как нам представляется, именно в соотношении «высокой» и «низовой» культуры происходят наиболее резкие изменения. *Нарушается пропорция между ними*. Последняя становится массовой не только по количеству вовлеченных в нее субъектов, но и по упрощению потребляемого продукта. В качестве низовой культуры выступает массовая культура (и наиболее распространенный нынешний ее вариант — поп-культура), имеющая совершенно иные формы репродукции и распространения. Действительно, кто лет семьсот назад мог узнать о четырех парнях из Ливерпуля, исполнявших незатейливые песенки. Люди на соседней улице через неделю, в другом городе через пару лет, в другой стране никогда или лет через пятьдесят. Сегодня это возможно практически мгновенно. Таким образом, доминирующим фактором оказывается не смысл или качество продукта творчества, а система его распространения (тиражирования).

Поп-культура и философия

Поп-культура является наглядным примером нового образования, не имеющего фундаментального этнического, локально-культурного основания, хотя корни этого феномена можно найти в конкретных культурах. В силу того, что расцвет данной культуры приходится на период мощного развития новых средств коммуникации, она сразу отрывается от своих генетических корней и становится общим достоянием. Это типичное образование нового глобального коммуникативного поля.

Одним из ее признаков является то, что в рамках поп-культуры произведения неотделимы от воспринимающей массовой среды и средств технической репродукции. Исполняющий поп-музыку и слушающий ее — это одно целое, их невозможно представить друг без друга, что и обозначается в современном языке как «шоу».

Шоу — любопытный феномен, так как в нем коммуникативный контакт доведен до предела. В этом едином целом господствует не индивидуальное, т.е. отличное от другого, творчество, а реализуется принцип соучастия или одновременного участия. Участие само по себе становится формой коммуникации, без необходимости передачи какого-то смысла. Поэтому и знание языка здесь практически не нужно или сведено к минимуму.

Все это, наверное, могло бы и не привлекать такого внимания, если бы не произошло почти карнавального переворота и шоу не стало бы частью нашей жизни, хотим мы этого или нет. Сегодня шоу как форма коммуникации навязывает свои законы всем сферам деятельности, включая науку и философию.

Октябрь 1993 года, Москва: люди собираются на мосту, на котором стоят танки, готовые стрелять по «Белому дому», а затем наблюдают за самим обстрелом. Ирак: атака американских десантников откладывается из-за того, что не успели приехать телевизионщики, которые должны вести прямой репортаж. А вот — смерть на электрическом стуле в США с предварительной продажей билетов и показом в интернете. Не случайно такими модными становятся бесконечные реалити-шоу (типа «за стеклом»), которые сегодня смотрит весь мир. Не проще ли было бы вместо телевизора поставить большое зеркало? Мир становится гигантским шоу и работает по законам данного жанра.

Традиционное прослушивание музыки представляло собой внутренний диалог каждого отдельного человека с музыкальным произведением, и то, что в зале могло находиться много людей, не изменяло интимной сути восприятия музыки. Шоу опирается на активное поведение и взаимодействие массы, сиюминутно учитывает ее реакцию. Исполнитель воспринимается слушателями как часть их самих, и они требуют от него соответствующего их настроению поведения, а не элитарной отстраненности.

Шоу — этот современный карнавал — вошло в нашу жизнь, но в условиях совершенно иной информационной среды. В результате мы живем в обществе, в котором карнавал затянулся и вместо одной-двух недель или месяца длится почти постоянно. Таким образом, нарушается естественный баланс между «высокой» и «низовой» культурой в пользу последней, вплоть до того, что она начинает выступать в виде официальной культуры как ее превращенная форма. *Карнавал, перейдя в саму жизнь и став постоянным явлением, отодвигает на периферию некарнавальные формы жизни.* Более того, в этих

условиях образцы «высокой» культуры могут стать столь тиражированными, что сами превращаются в предмет массового, упрощенного потребления.

Для такого состояния культуры характерны и все признаки «низовой» культуры: определенное качество создаваемых культурных объектов, их широкая тиражируемость и массовость потребления. В ее центре стоит так или иначе понимаемая, как отмечает Г. С. Кнабе, повседневность, ставшая наивысшей культурной ценностью, которая, в свою очередь, сопряжена с такими формами жизненного поведения, как достижение успеха любыми средствами, стремление к комфорту и т.д. Культурная *оппозиция* «низа», выступавшая, по замечанию Кнабе, в форме плебейского протеста низовой культуры народных масс против высокой Культуры¹, перешла в фазу культурного *господства*.

Новые условия коммуникации пронизывают все уровни общественного сознания, в том числе и заведомо рефлексивные, по определению отдаленные от обыденности. Например, в современной науке возникает пласт адаптированных результатов, рассчитанных именно на массовое восприятие. Как есть поп-звезды эстрады или религии, справедливо отмечает Симон Кордонский, точно так же возникают и поп-ученые с полным набором атрибутики поп-звезды. И вновь происходит зеркальный карнавальный переворот. «Технологизированная наука жизненно нуждается в массовом потребителе, а значит — в воспитании и формировании массовых потребностей... Оказалось, что вкладывать деньги в персонифицированную научную рекламу и научные страшилки гораздо эффективнее, чем в получение нового знания»².

В классической культуре ученый всегда выступал от имени истины, которая чаще всего была недоступна обывателю. Над ним могли смеяться — его могли уважать, но не все обязаны были понимать. Сегодня результаты науки зависят от простоты их понимания потребителями. Не поэтому ли и у нас в стране так трудно стало именно фундаментальной науке? Не потому ли и образование пытаются подогнать под упрощенную модель, связывая его непосредственно с рыночными потребностями? Ведь востребованными становятся не столько фундаментальные знания и творческая потенция ученого, оригинальные идеи и глубина замысла исследовательского проекта, сколько «*умение подать товар*» лицом, найти нужные формулировки и формы для *рекламы*...

¹ Кнабе Г. С. Двуединство культуры. С. 21.

² Кордонский С. Кризисы науки и научная мифология // Отечественные записки. URL: <https://magazines.gorky.media/oz/2002/7/krizisy-nauki-i-nauchnaya-mifologiya> (дата обращения — 13.10.2019).

В итоге преимущество получают... проекты прикладного характера, реализация которых сулит быстрые, конкретные и весомые результаты»¹.

Но если так, то неизбежно появляется имитация научной деятельности, подобная имитации на эстраде, когда поют под «фанеру». Имитация научной деятельности к тому же хорошо финансируется различными премиями и грантами и пользуется бесконтрольностью данной ситуации в обществе. Недавно по Германии прокатилась волна скандалов. «Видный гематолог и исследователь рака Фридрих Херманн в своих многочисленных публикациях подтасовывал данные. ИРО в течение трех лет проводило собственное расследование, после чего сообщило — из 347 статей, опубликованных этим плодовитым биологом, 52 содержат фальсификации, а еще в сорока двух обнаружены основания подозревать манипуляцию данными»².

Конечно, часто виновниками такого положения вещей выступают не сами ученые, а интерпретации их исследований со стороны СМИ, за редким исключением нацеленные на сенсацию. Именно СМИ выполняют функцию «попсизации» науки. Увеличение объема информации из мира науки, ограничение времени на разъяснение проблемы, особенно по ТВ, привели к тому, что «научное сообщение резко трансформируется — оно начинает жить по законам журналистики, а не научной публикации»³.

Доминирование ценностей массовой культуры (низовой, хотя вовсе не обязательно плохой по качеству) стало объективно разрушать ценности высокой культуры. Одним из заметных проявлений этого процесса становится разрушение диалектики «прикровенности и откровенности». В рамках современной культуры эта оппозиция исчезает, и то, что раньше считалось необходимым скрывать от глаз «посторонних», становится открытым. Принцип открытости в современном общении, так наглядно реализующийся в знаменитой американской улыбке, проявляется и в более сложных феноменах. «Запретные» в рамках старой культуры взаимоотношения между людьми стали, напротив, наиболее модными и популярными. В обществе произошла сексуальная революция, которая вывела традиционно прикрытые (что не означает запрещенные) изображения сексуальной жизни людей и соответствующих переживаний за рамки интимности. При этом современная цивилизация вряд ли изобрела

¹ Аюбян К. Шлягеризация науки // Отечественные записки. 2002. № 7 (8). URL: <http://www.strana-oz.ru/2002/7/shlyagerizaciya-nauki> (дата обращения — 13.10.2019).

² Покровский В. Научная полиция против поп-науки // Независимая газета. 26.06.2002. URL: http://www.ng.ru/science/2002-06-26/13_police.html (дата обращения — 13.10.2019).

³ Там же.

здесь что-либо принципиально новое и более разнообразное по сравнению, например, с Кама-Сутрой. Но сам термин «интимность» семантически перевернулся. Сегодня на уровне обыденного сознания понятие «интимность» сопряжено не столько со словом «прикрытость», сколько с публичным раскрытием прикрытия, отражающего сам факт демонстрации запретного на широкую аудиторию.

Диспропорция, сложившаяся в культуре, не безобидна, особенно если она принимает затянувшийся характер и люди, родившиеся после ее возникновения, уже не знают иной культуры. Она порождает агрессивность по отношению к иным формам проявления культуры. Устойчивый и длительный характер такой альтернативности приводит к вырыванию из культуры ее основ в виде системы общечеловеческих ценностей и интересов. Причем эта ситуация не исключает возможности формально стоять и на позициях «высокой» культуры, замыкая ее в элитарных образцах, а значит, уменьшая возможности ее восприятия большим числом людей.

Сегодня необходимо стимулировать внутрикультурный диалог между высшей и низшей культурами. Это даст импульс для развития культуры в целом и преодоления тех образцов массовой культуры, которые выступают как антигуманные по своему внутреннему содержанию.

Философия, как принято считать, является квинтэссенцией культуры на ее конкретно-исторической стадии, а потому любопытно посмотреть, насколько она может считаться самовыражением современного состояния культуры и насколько, соответственно, изменяются ее внутренние особенности. Иначе говоря, является ли философия неизменной и, будучи таковой, способной быть выражением любой культуры, или она также подвержена модификациям? И в этом смысле анализ постмодернизма как философской концепции¹ и постмодерна как особой культурной стилистики представляется весьма важным.

Для классической философии, как и всей культуры, которую она выражала, одной из характеристик творчества выступал принцип завершенности. Не случайно именно поэтому критика классической философии сопрягается, прежде всего, с критикой завершенного текста и принципа завершенности как такового, ибо в завершенности усматривается конец самой мысли. Это реализуется в нарастании деконструктивистских методов анализа завершенной структуры текста. Но поскольку текст — это основа культуры в целом, постмодерн выступает как альтернативная общекультурная позиция и основание критического отношения к классической культуре как таковой.

¹ «Постмодернизм» используется нами в широком контексте как обобщающий термин, включающий в себя деконструктивизм и постструктурализм.

Внутри самой философии в строгом смысле слова — это не новое направление, ибо новое в философии появляется редко (если вообще может появиться), а форма, стилистика интеллектуального мышления, отражающая процессы, происходящие в человеческой культуре и обществе, которые мы охарактеризовали выше. Кстати, Ж.-Ф. Лиотар рассматривает его как понятие, пригодное именно для обозначения состояния культуры современного общества, отражающее трансформацию отношения к «правилам игры», установленным в литературе и искусстве XIX века и удобное для указания на изжитость основных принципов (или метанарративов), на которых базировался Запад.

Поэтому серьезным образом исследовать критические идеи постмодернизма, например, его критику научного мышления, в более широком смысле — рационального мышления, вообще-то говоря, не имеет смысла, ибо выглядит это достаточно банально. И классическое понимание рациональности, и метафизика критикуются не столько за обнаруженные слабости, сколько за принадлежность к классике. Все это в философии было, и неоднократно, в том числе со стороны аналитической традиции, причем в более серьезном виде.

Как отмечал А. Ф. Грязнов, если в 1920-е годы на первый план вышел предметно-объектный уровень исследования языка, то особенность постмодернизма в том, что он осуществляет рефлекссию над самими приемами анализа объектов. Фактически язык анализируется не как средство понятийного анализа объектов, а как своеобразное демоническое начало, которое само навязывает структуру объектам и бытию в целом. В результате происходит абсолютизация методов деконструктивного разрушения рационализма и метафизики, причем деконструкция сама по себе становится в центр философской рефлексии.

Поскольку рационализм в философии был реализован в системе утверждений, которая воспринимается читателем как текст, построенный по определенным законам, то подвергается сомнению сам факт того, что рациональная интерпретация мира выступает как наиболее верная и даже единственная. Предлагается как нечто новое иное «языковое» прочтение философских проблем, основанное на возможности бесконечного расшатывания прежде всего устоявшихся языковых стереотипов и поиска новых смыслов и значений и т.д. Но ведь серьезный мыслитель вряд ли сводит все лишь к узко понятой рациональной интерпретации.

Реакция постмодернизма на чистую метафизику и абсолютный рационализм заставляет вспомнить, что философия первоначально вышла из литературы и поэзии, и корни этой изначальной связи действительно необходимо учитывать. Философию нельзя строить scientистски — по образцу наук. И как экзистенциализм поправил

представления о ценностно-эмоциональных сторонах философии, точно так же постмодернизм обращает внимание на важность аспекта самовыражения философии, самой формы этого самовыражения, которая может оказывать обратное влияние, создавая и подчиняя себе рефлексивные структуры. Конечно, рассматривать мир только как Текст — абсолютизация, но почему бы не рассматривать мир *и как* Текст.

Вообще, как это ни прозвучит странно, постоянные попытки разрушения философии в силу их нереализуемости не столько вредны, сколько полезны, ибо цементируют само здание философии, вырабатывая в ней устойчивость, заставляя формулировать новые фундаментальные аргументы, оправдывающие необходимость ее существования. И в этом плане постмодернизм и деконструктивизм весьма конструктивны.

Самое главное в данном умонастроении — это его адекватность современному состоянию культуры, которое он предупредил, в которое он удачно влился. Именно поэтому постмодернизм — а это не так часто бывает по отношению к философским концепциям — стал популярен в культуре и обществе в целом, являясь (я специально употребляю выражение, характерное для массовой культуры) хорошо раскрученной концепцией.

В этой раскрутке постмодернизму чрезвычайно повезло. Новая коммуникативная система, такая как Интернет, оказывается почти полной реализацией его теоретических устремлений. Смерть автора, вариативность интерпретаций текста, хаотичная структура или бесструктурность, бесконечность переходов между фрагментами текстов — все это уже есть в Интернете. Например, основной характеристикой гипертекста, этого одного из главных компонентов перехода от текста к тексту в Интернете, «...является отсутствие непрерывности — прыжок: неожиданное перемещение позиции пользователя в тексте»¹. Таким образом, читатель волен продолжать текст, перепрыгивать из него в другой и даже развивать иные сюжетные линии.

Если в классическом тексте сюжет задан раз и навсегда самим автором и именно автор выбрал в какой-то момент такое развитие событий, что Анна Каренина оказалась на железнодорожных путях, то в гипертексте можно развить совсем иную сюжетную линию или даже несколько сюжетных линий. Таким образом, перед нами совсем иной вид не просто текста, но и возможностей для творчества.

Это таит в себе массу проблем. Например, ранее для нас гарантией авторства текста фактически был переплет, на котором значились имя автора и издательство. В этом был определенный минус, так

¹ Визель М. Гипертексты по ту и эту сторону экрана // Иностранная литература. 1999. № 8.

как указание автора «до прочтения» навязывало нам стереотип восприятия. Вряд ли, прочитав на обложке имя Пушкина, мы могли позволить себе усомниться в гениальности произведения. Это признак классической локальной культуры, навязывающей культурные стереотипы (хотя именно такое навязывание и позволяет вырабатывать некий культурный стержень, без которого трудно научиться отбирать действительно культурные явления).

Если ранее мы могли лишь образно говорить о семиотическом пространстве, в рамках которого размещаются все концепции (а философия представляет собою вневременной диалог всех мыслителей), то сегодня виртуальное пространство Интернета может дополнить указанный диалог почти реальным участием. А в этом диалоге нет понятия истории как чего-то прошедшего и нет понятия будущего как чего-то наступающего. Здесь царство одновременности, в котором все мыслители — и прошлого, и настоящего — становятся современниками, ведут между собой разговор, взаимоотрицая и взаимодополняя друг друга. Иное дело, как сохранить смысл в таком диалоге?

Постмодерн заостряет проблему философской интерпретации. Но разве это не обсуждалось в философии всегда? Что есть история философии? Незыблемые памятники или средство раскрытия нового? Что важнее: зеркально адекватное репродуцирование идей Платона или интерпретация его текстов и тем самым приращение новых философских смыслов? — Вопросы непростые и вечные для философского сообщества.

Раскрутка была необходима постмодернизму как форма защиты от академической среды, после чего он стал почти неуязвим, как раскрученная поп-звезда. Но популярность и трудна, так как требует постоянной подпитки и расширения сферы влияния: постмодернизм беспрерывно вынужден обращаться к массам, и не только философским, иначе он сразу же затеряется среди других, не менее интересных философских концепций. И это, наверное, уже происходит, ибо появились классики постмодернизма. Поэтому надо успокоиться, поставить книги на свое место в библиотеке и периодически на них посматривать.

Упомянутые концепции самим своим появлением выразили тенденцию разрушения «старой» культуры как системы отдельных локальных культур и создания на этой базе иного образования, основанного на неизмеримо более широком коммуникационном пространстве с одновременной фрагментаризацией восприятия культуры отдельным человеком. Клиповое сознание — это умонастроение эпохи, когда человек устал читать толстые тексты, будь то образцы литературы или философии; он объективно не имеет для этого времени, — времени, которое заполнено фрагментами новообразованных культурных феноменов, — и одновременно стал более свободен в собственном мыс-

леизъявлении. Это позволяет ему, скорее, строить собственные объяснения тех или иных феноменов, чем накладывать предлагаемые ему схемы, которые при этом нужно еще как-то освоить.

В данном плане феномен «мыльных опер», которые просматривает абсолютное большинство современных людей, причем среди них много тех, кто прекрасно осознает художественную «ценность» данных творений (с позиции соотнесения опять же с классическими образцами), вполне объясним. Человек не имеет возможности и времени держать в голове некую структуру (идею автора, как это было в классике), которая разворачивается посредством сконструированной другим человеком фабулы, развивающей «глубокую» идею. Наблюдение вместо рассуждения — вот одна из установок такой культуры. Причем особенность восприятия такова, что человек в любой момент может выйти из воспринимаемой системы без последующего ощущения какой-то неоконченности, как это могло быть в случае прерывания чтения классического романа, и вновь с любого места войти в нее.

В этом смысле постмодернизм еще раз обратил наше внимание на значимость тех явлений, которые в силу их «бытийности» (от слова «быт», а не «бытие») оставались вне сферы философской рефлексии, хотя всегда являлись элементами человеческой коммуникации, а значит, и элементом человеческой культуры. Ведь культура не сводима к неким рафинированным образцам, которые в качестве таковых признаются какой-то группой людей. К ней относится все, что имеет знаковый характер и несет информацию о мире. Найти смысл в этой информации или сконструировать новые смыслы может составлять одну из задач философии. Ни один объект не является зазорным для философа в силу его незначительности или обыденности. Конечно, это в некоторой степени может сопровождаться эпатажем общественного мнения, но эпатаж всегда был свойствен практическим философам, вспомним хотя бы Сократа.

Постмодернизм оттеняет внерациональные и языковые компоненты философии, которые на самом деле постоянно в ней существовали, но в силу определенных социокультурных обстоятельств отошли на второй план перед чисто рациональными задачами систематического объяснения бытия. Понятие философии, конечно, не сводится ни к тому, ни к другому: ни к жесткой, раз и навсегда выбранной модели рациональности, ни к ориентации лишь на внерациональные способы философского постижения бытия.

Популярность постмодернизма заключается в том, что он оказался на стыке тектонических сдвигов, происходящих в человеческой культуре, и, как это ни парадоксально, может стать тем мостиком, который будет нас связывать со старой традиционной культурой. Это типичный пример альтернативной концепции, которая вполне адекватна современному состоянию развития культуры, в каком-то смысле яв-

ляется «душой», самовыражением именно этого периода ее развития, а значит, вариантом философствования. Постмодерн провоцирует философские размышления, заставляя нас вновь и вновь задумываться о сущности философии и о философствовании, которое необходимо сопряжено с интерпретацией смыслов.

Философия выступает как реализация творческих потенций человеческого сознания, которые осуществляются в самом обширном, первично-бытийном, коммуникационном и семиотическом пространстве, включающем в себя как рациональное исследование феноменов бытия, так и конструирование новых смыслов, позволяющих взглянуть на мир «с иной стороны» — стороны эстетико-художественного восприятия мира и человеческих взаимоотношений. Именно поэтому человек может наслаждаться философским текстом как произведением искусства, наподобие картин Рафаэля или стихов Шекспира и Гете, воспринимая его как прежде всего эстетическое произведение.

Особенностью философской интерпретации является то, что создаваемые новые смыслы могут значительно перерастать рамки интерпретируемых произведений даже по объему. Это самостоятельный творческий процесс смыслообразования. Философ интерпретирует, исходя из анализа предельных взаимоотношений (закономерностей), которые существуют между миром и человеком на всех уровнях, и личностных переживаний мира, самого себя.

Философия глубоко личностна. И философ осуществляет интерпретацию, учитывая весь социокультурный контекст эпохи, те ценности, которые носят общечеловеческий и индивидуальный характер, преломляя их через свое миропонимание и мироощущение, импровизируя и рассуждая. Поэтому философия является интегральной формой интерпретации, осуществляемой на уровне самосознания всей общечеловеческой культуры.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ЭКОНОМИКИ, ПОЛИТИКИ И ПРАВА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Глобализация не является каким-то неожиданным и уникальным всплеском в развитии человеческой культуры — скорее она представляет собой составную часть общего процесса, который, по мнению ряда исследователей, можно отсчитывать с возникновения мировых религий и международных торговых сетей. Вектор глобализации, безусловно, не носит линейного характера. Он сам модифицируется, в том числе и под воздействием прогресса в области коммуникационных технологий, значительно усиливающих влияние интегративных процессов на общество, которое начинает изменяться системно, реализуя процессы нового структурирования и стратификации¹.

Глобализация накладывает отпечаток как на характер развития культуры в целом, так и на диалог отдельных культур. Взаимодействие между ними начинает осуществляться в рамках формируемого глобального коммуникационного пространства, что отражается на каждой из культур. В данной статье мы рассмотрим процесс трансформации всей системы культуры и деформации таких ее уровней, как экономика, политика и право, под влиянием глобализации².

Мировые интеграционные тенденции ведут к формированию единой экономической и производственной системы, основанной на усилении роли транснациональных взаимодействий. Производство товаров и услуг становится неким единым процессом, не подразумевающим разделения на национальные регионы, — в нем участвуют одновременно представители многих стран, разных культур, традиций и религий. Их объединяет коллективный характер миро-

¹ См.: Хелд Х., Гольдблатт Д., Макгрей Э., Перратон Дж. Глобальные трансформации. Политика, экономика и культура. М., 2004.

² См.: Миронов В. В. Коммуникационное пространство как фактор трансформации современной культуры и философии // Вопросы философии. 2006. № 2. С. 27–43; Mironov V. V. Reflections on the reform of education // Russian Journal of General Chemistry. 2013. V. 83. № 6. P. 1212–1225.

вого производства. В этом смысле не будет большим преувеличением сказать, что производимый продукт сегодня во многом есть результат транснационального коллективного творчества и труда. И так же естественно, что в мире складывается своеобразное разделение труда. В одной стране вырабатываются теоретические идеи, в другой — технологические решения, третья обеспечивает «людской материал», необходимый для обеспечения производства.

Глобальное разделение труда детерминирует распределение доли прибыли, концентрирующейся в большей степени в тех странах, которые обеспечивают наибольший научно-технологический вклад в производство, и поэтому сами могут быть отдалены пространственно от производства как такового. Страны, участвующие в непосредственном выпуске товара и использующие при этом собственные людские ресурсы, получают значительно меньшую прибыль, что порождает соответствующую систему противоречий.

Таким образом, транснациональный рынок формирует специализированные производственные сектора, в системе которых каждая страна должна (или *обречена*) занять свое место. Менее развитые в области науки и технологий оказываются на вспомогательных ролях, а ведущие в технологическом отношении выдвигаются на главные роли и заинтересованы в стабильном состоянии данной экономической и производственной конфигурации, поэтому всячески препятствуют ее изменению.

Такая противоречивая система не может быть устойчивой, так как страны «периферийной» зоны стремятся в тот или иной момент перейти в группу лидеров. Для управления этой сложной и хрупкой структурой необходим доминирующий лидер (страна или группа стран), наделенный особыми полномочиями и возложивший на себя ответственность за функционирование системы в целом. Сохранение равновесия может быть достигнуто за счет удерживания тех или иных стран на периферии транснационального рынка как силовым способом, так и за счет «развращения» финансовой и иной поддержкой, фактически закрепляющей стагнацию их собственного развития. Перемещение из периферийной зоны в зону лидеров весьма затруднительно, и тенденция состоит в том, что доминирующий лидер старается сделать такое перемещение *невозможным*.

Полному и окончательному закреплению сложившейся ситуации противостоят быстроразвивающиеся страны — и находящиеся внутри периферийной зоны транснациональной системы, и в особенности не полностью включенные в эту систему прежде всего из-за независимости своей политики и своего политического устройства. Это порождает новые противоречия. Например, в настоящее время КНР не может устраивать роль «поставщика производственных услуг», получающего относительно небольшую долю прибыли. Из страны,

выпускающей товары по технологиям других стран, Китай на глазах превращается в производителя новых технологий, который в силу огромного населения закрепляет за собой мировой приоритет в производстве товаров. Более того, учитывая наработанный опыт массового производства «чужих» товаров, Китай, безусловно, окажется лидером и в выпуске товаров по своим технологиям, что придаст дополнительный импульс экономическому скачку. Стремительно развивающаяся страна претендует на роль лидера — причем, быть может, всей будущей глобальной экономической системы. В геополитическом смысле это необходимо учитывать, в том числе прогнозируя достаточно неожиданные последствия интеграционных процессов. Смена политического режима в Китае может привести, к примеру, к такой кажущейся сегодня экзотической модели, как интеграция экономики Китая и США, несмотря на все идеологические и культурные различия, ибо их финансовая и технологическая взаимозависимость непрерывно усиливается.

Декларируя всеобщую и равную конкуренцию, транснациональный рынок заинтересован в закреплении жесткой специализации. Например, для этого рынка желательно, чтобы нефтедобывающие страны продолжали специализироваться именно в этой области. В таком случае они останутся в группе стран, получающих всяческую поддержку (технологическую, финансовую и прочую), лишь закрепляющую сырьевую структуру экономики. Этому способствуют новые возможности перемещения не только товаров, но и идей, реализация которых часто невозможна в стране, их создающей, а также людей, которые могут обеспечить воплощение этих идей. Иначе говоря, свобода конкуренции весьма относительна, учитывая жесткое зонирование экономики и строгие пределы допуска к технологиям. Когда «узкоспециализированные» страны пытаются изменить конфигурацию своего хозяйства, они получают жестокий отпор, вплоть до прямого военного вмешательства.

Население многих стран (прежде всего периферийной зоны), включенное в процесс капитализации, в том числе и в сфере производства научных технологий, оказывается в ситуации как финансового, так и психологического дискомфорта¹. Развитые страны стимулируют въезд молодых специалистов, прежде всего в области новейших технологий. Молодые специалисты переезжают в эти страны, чтобы обеспечивать себе соответствующий уровень жизни. На родине их возможности ограничены именно в силу сырьевой специализации экономики. Миграционный процесс не носит, как может показаться-

¹ Мы здесь не касаемся общей миграционной проблемы в западных странах, где не хватает не только специалистов высокого класса, но и людей, готовых выполнять любую, даже не требующую какой-то квалификации работу.

ся, стихийного характера — квоты расширяются для иностранцев, имеющих хорошее образование в наиболее затребованных сферах производства.

Например, Германия многие годы поддерживала очень большие квоты для ученых в целом и специалистов в области информационных технологий в особенности, причем с облегчением для них процесса выдачи в дальнейшем вида на жительство и упрощенного получения гражданства. Начиная с 2012 года квоты были вообще отменены: «В определенных профессиях и регионах нехватка специалистов очевидна. Поэтому Германия оформила требуемое Европейским союзом введение голубой карты для специалистов как можно более либерально. Можно было бы создать квоты или ограничения, но от этого осознанно отказались, исходя из политического понимания того, что Германия нуждается в иммигрантах. Однако применение новых правовых возможностей еще явно отстает от необходимого уровня. В последние два года было выдано приблизительно 14 000 голубых карт»¹.

Высококласные специалисты «оседают» в развитых странах, тогда как страны периферийной зоны их теряют, будучи вынужденными в то же время широко открывать двери для миграционных потоков, обеспечивающих заполнение вакансий по рабочим специальностям и в сфере обслуживания. При этом по соображениям финансовой целесообразности предпочтение отдается мигрантам, тогда как собственные специалисты пополняют рынок безработных. В том же случае с Германией специалист-мигрант, обладающий признанным образованием или дипломом о высшем образовании, «всегда имеет потенциальное рабочее место с окладом в год около 40 000 евро — в так называемых профессиях с нехваткой рабочей силы, например, в области IT или медицины»². Тем самым ситуация разделения мирового транснационального рынка на зону стран-лидеров и периферийную зону еще более закрепляется.

Суммируя вышеперечисленное, можно сказать, что *миру навязывается модель, в которой каждая страна должна оставаться в отведенной для нее нише*, что, как утверждают идеологи этой модели, должно обеспечить стабильность мировой экономической системы и процветание каждой из стран, тогда как любое изменение иерархии принесет, по их убеждению, лишь беды и несчастья, поэтому следует жестко подавлять попытки вырваться из «нового мирового порядка ниш». Обеспечение такого порядка — главная функция «доминирующей» страны, каковой в настоящее время выступают США. Таким

¹ So liberal wie nur möglich // Magazin Deutschland. Forum für Politik, Kultur und Wissenschaft. 2014. № 2. S. 52–53.

² Ibid. S. 52.

образом, формируется пространство будущих социальных конфликтов и противоречий как между складывающимися конфигурациями разделения транснационального рынка на зоны специализации, так и внутри каждой из этих зон.

Сторонники гиперглобалистской модели рассматривают происходящие в обществе процессы и само нынешнее мировое устройство как позитивную тенденцию, утверждая, что реализация ее принципов обеспечивает начало новой эпохи человеческой истории. Абсолютизация позитивного характера экономической интеграции и тех удобств и выгод, которые она приносит, ведет к распространению подобной модели и на культуру в целом. Подразумевается, что отдельные культуры должны раствориться в возникающей *общемировой системе*. В рамках такого подхода заведомо обозначаются лидеры современной цивилизации, *страны-победители*, успевшие войти в вагон стремительно уходящего состава глобализации, — и «страны-неудачники», вынужденные играть в условиях нового мирового порядка вспомогательную роль. «Поскольку национальная экономика все в большей степени становится лишь ответвлением межнациональных и глобальных потоков, противостоящих национальной социально-экономической деятельности, полномочия и легитимность национального государства ставятся под вопрос: национальные правительства все менее способны контролировать то, что происходит внутри их собственных границ, или самостоятельно удовлетворять требованиям своих граждан»¹. Именно из этой установки вытекает усиливающаяся в последнее десятилетие политика оправдания вмешательства в суверенные дела государств со стороны стран-лидеров.

Стремление идеологов глобализации скрыть ее отрицательные стороны усиливает позиции антиглобалистов, абсолютизирующих негативные следствия наблюдаемых тенденций. Центральным в их позиции становится тезис о том, что глобализация не столько объединяет мир, сколько обостряет имеющиеся противоречия, порождая глобальное неравенство и усиливая дезинтегративные процессы. В частности, именно глобализация «способствует развитию фундаментализма и агрессивного национализма, что в свою очередь... разделяет мир на цивилизационные блоки и культурные и этнические анклавы»².

Поскольку глобализация представляет собой конструкцию нового мирового порядка, в котором должна доминировать группа наиболее развитых стран, то осуществляется своеобразная «подгонка»

¹ Хелд Х., Гольдблатт Д., Макгрю Э., Перратон Дж. Глобальные трансформации. Политика, экономика и культура. М., 2004. С. 5.

² Там же. С. 7.

системообразующих компонентов государства под единую модель господствующего лидера, а это прежде всего экономические, правовые и образовательные рамки, за которыми неизбежно последуют изменения в самой культуре. Мессианская роль лидера в силу расширения сферы влияния на иные страны, в том числе и благодаря новейшим коммуникационным технологиям, неизбежно будет возрастать, и становиться все более жесткой, в то время как поляризация будет увеличиваться. Этим и объясняются события последних лет — от реальных военных действий по изменению или поддержке того или иного режима до форм «мирного» воздействия типа «оранжевых революций», трансформирующих политическую систему изнутри.

«Мирные» формы политической глобализации оказываются модификацией «старых» войн, с той лишь разницей, что реальные пространства захватываются изнутри, путем трансформации политического устройства того или иного государства под заданные параметры. В рамках современного глобального коммуникационного пространства такие способы воздействия становятся даже *более эффективным* средством политического (а значит, и территориального) захвата, с меньшим количеством жертв и применением нового «оружия» — эффективной масс-медийной пропаганды, поддерживаемой населением и воспринимаемой им как реализация их собственных демократических устремлений. Поэтому протест против происшедшей смены власти или политического режима всегда запаздывает, и начинается уже тогда, когда система уже трансформирована и работает по иным законам. Одна из «мирных» форм политической глобализации была реализована при так называемом объединении Германии, то есть еще задолго до серии «оранжевых революций»¹.

Этот своеобразный тип интеграции мы обозначаем термином «интеграция-захват»². Ее особенностью являются чрезвычайная скорость и жесткость проведения, становящиеся сегодня распространенными технологиями смены власти в том или ином государстве. Даже лояльно настроенные немецкие исследователи называют это «экзогенным типом» трансформации государства: трансформация обеспечивается и детерминируется внешними факторами.

Такая трансформация возможна путем не только политической, но и финансовой поддержки. Именно в рамках объединения Гер-

¹ См.: *Миронов В. В.* Германия на путях трансформации: опыт социально-экономического анализа // Социологические исследования. 2007. № 3. С. 137–143.

² Немецкие исследователи используют еще более эмоциональный образ, а именно — «вражеский захват» (“Feindliche Übernahme”) — см.: *Hecht A.* Die Wissenschaftselite Ostdeutschlands, Feindliche Übernahme oder Integration? Leipzig, Verlag Faber & Faber, 2002.

мании подобная трансформация была сочтена необходимой. Что же касается специфики «экзогенного типа» трансформации, то особенность ее состояла в том, что оппозиция, которая в то время только набирала силу в ГДР, не получила финансовой и политической поддержки, ибо, как и большая часть народа, вовсе не стремилась к «воссоединению»: ее представители были настроены, скорее, на изменения внутри страны и на построение в ней демократического общества. Это не устраивало Запад, поэтому «роль реформатора была выполнена внешним актором, а именно — руководством прежней ФРГ»¹. — «Мы хотели справедливости, а получили правовое государство, — таким образом оценила это событие одна из видных правозащитниц бывшей ГДР Б. Болей. — Ожидая справедливости... люди сталкивались с применением норм законодательства, которые в силу своего общего характера во многих случаях узаконили несправедливость»². Немецкий историк О. Данн утверждал, что «объединение Германии осуществлялось в 1990 г. как объединение сверху. Элемент народного участия в том виде, как его предусматривала статья 146 Конституции, в нем почти полностью отсутствовал»³.

В соответствии с договоренностями о создании социального союза на ГДР было распространено законодательство ФРГ. Это означало прямое распространение правовой системы одной страны (ФРГ), которая достаточно долго ее выстраивала после войны, опираясь на собственные мотивы и традиции развития, — на пять новых федеральных земель другой страны (бывшая ГДР), которая за это время также приобрела собственные традиции и мотивации, в том числе базирующиеся на своеобразной конкуренции, а значит, и на своеобразном противостоянии двух немецких государств. Причем как раз в социальной сфере успехи ГДР часто были предметом зависти не только со стороны других социалистических стран, но и со стороны жителей ФРГ. Таким образом, правовая система ГДР, которая была легитимна с позиции международного права, оказалась вне правового пространства, что породило целый ряд юридических казусов и сомнительных судебных процессов, в частности, по отношению к бывшим политическим деятелям, которые вполне легитимно выполняли свои функции (подписывая международные соглашения,

¹ Штыков П. Исследования трансформационных процессов в Восточной и Центральной Европе: шок и шанс для социальных наук объединенной Германии // Повороты истории. Постсоциалистические трансформации глазами немецких исследователей. В 2 т. / Ред.-сост. П. Штыков, С. Шваниц; науч. ред. В. Гельман. Т. 1. Постсоциалистические трансформации: теоретические подходы. СПб.; М.: Берлин, 2003. С. 25.

² Цит. по: Миронова Д. Политическая философия. М., 2014. С. 219.

³ Данн О. Нации и национализм в Германии. 1770—1990. СПб., 2003. С. 367.

в том числе и совместно с политиками ФРГ), но были осуждены по законам другой страны.

Сегодня именно этот «усовершенствованный» правовой механизм реализуется при создании единого правового европейского пространства, когда правовые особенности отдельных стран игнорируются, их вынуждают подчиняться правовым нормам Европейского союза. В основе принятия такого рода решений во многих случаях лежит постулат, согласно которому адаптация различных социальных и экономических систем может, а точнее, должна, произойти достаточно быстро (как было в случае с ГДР). Но часто оказывается, что именно этого-то и не происходит, а в изменениях и реформах, которые навязываются теоретическими моделями, вовсе не учитывается фактор того, что различия систем находятся в плоскости не только экономики и политики, но и в более глубокой — в плоскости культуры. И это различие проявилось в процессе интеграции двух немецких государств, несмотря на, казалось бы, их культурную идентичность.

Криста Вольф, одна из самых популярных писательниц ГДР, дала одному из своих романов название «Расколотое небо» (1963), подчеркнув этим единство немецкой культуры, которое было расколото политическими реалиями на два мира. Она была одной из тех, кто стоял в рядах оппозиции, мечтая о реформе ГДР. Но ее судьба, как и судьба большинства оппозиционеров, оказалась весьма печальной: они были «смыты» процессами объединения, а многие из них оказались несправедливо обвиненными в сговоре с исчезающим государством. Однако именно в общекультурном смысле, несмотря на всю метафоричность образа «расколотого неба» над Германией, «после своего объединения ФРГ остается расколотой по оси Восток-Запад. Одно государство, но два общества, две коллективные идентичности... Недостатки структурного равновесия и культурноментальные различия, скорее, не исчезли, а еще больше увеличились. Восточные и западные немцы, у которых много общего друг с другом, создали тем не менее две разные идентичности. «Разрыв менталитетов» между восточными и западными немцами даже расширился»¹.

В ходе объединения Германии оптимистам казалось, что удастся достаточно быстро повысить эффективность использования экономических ресурсов, а это в свою очередь приведет к резкому всплеску экономической активности: западный капитал потечет в новые земли, как грибы будут расти новые промышленные предприятия,

¹ Райсиг Р. Исследования трансформации: достижения, насущные проблемы и перспективы // Повороты истории. Постсоциалистические трансформации глазами немецких исследователей. В 2 т. / Ред.-сост. П. Штыков, С. Шваниц; науч. ред. В. Гельман. Т. 2. Постсоциалистические трансформации в сравнительной перспективе. СПб.; М.; Берлин, 2003. С. 385–386.

возникнет огромный рынок труда. Однако этого не произошло. Законы конкуренции как важнейшая основа развития капитализма показали, что западному капиталу оказалось не очень-то выгодно идти в бывшую ГДР, и причина прежде всего в тех условиях и законах, которые действуют в ФРГ, причем не только чисто экономических, но и социальных. Модель «догоняющего развития», в отличие от ее реализации в самой ФРГ после Второй мировой войны, при воссоединении двух немецких государств не сработала. Вместо того, чтобы сообща принять новую германскую Конституцию и создать общую республику на основе синтеза лучших сторон социальных систем обоих государств, Германия пошла по пути «воссоединения» как упрощенного типа интеграции. Таким образом, произошло не объединение двух стран как некий синтез двух социальных систем, а *подчинение* одной системы, которая была определена как плохая, другой, которая позиционировалась в качестве передовой.

В результате на территории западных земель возникли трудности, связанные с перераспределением финансовых потоков, что сразу сказалось на социальных программах, традиционно сильных в Германии. А восточные земли получили весь спектр проблем, о которых они забыли при социализме (утраченная гарантия работы, недоступные ясли и детские сады и т.д.). Более того, именно фактор воссоединения стимулировал процессы свертывания социальных программ в Германии в целом. Модель «благополучия для всех» Л. Эрхарда, обозначаемая как социальная рыночная экономика, была существенно деформирована. А поскольку события в Германии совпали с крушением всего лагеря социализма, то, как это ни покажется странным, капитализм, не имея конкурента в лице социализма, как бы мы ни оценивали его результаты в конкретной стране, в каком-то смысле возвратился к своему классическому образцу, хотя и в иных условиях¹.

Вместо «догоняющей» модернизации мир получил модернизацию «подражательную», которую позже навязали и России. Глобальный прагматизм западногерманского капитала оказался выше национальных, внутренних интересов Германии. Культурная идентичность немецкой нации потерпела поражение перед глобальным экономическим сообществом. Экономическая практика ФРГ последних лет показала, что цель политиков — выравнивание уровня жизни восточных и западных немцев — оказалась трудновыполнимой. Более того, на уровне массового сознания в стране сегодня возникают

¹ Кстати, именно этим объясняется проснувшийся интерес к теории К. Маркса, ибо многие его выводы относительно классического капитализма, которые, как казалось многим исследователям, ушли в прошлое, неожиданно «вернулись» в новых условиях.

совершенно невероятные ностальгические мотивы, *вплоть до восстановления Берлинской стены*¹.

Скорость объединения была столь велика, что обошлись даже без юридического оформления изъявления «воли народа» как результата референдума или чего-то подобного. Очень эмоционально передал эту ситуацию известный немецкий писатель Патрик Зюскинд в своем памфлете, опубликованном в 1990 году: «Случилось землетрясение, не иначе. Меня охватывает смутное беспокойство. Не тот старый страх, что Германии угрожает рецидив варварства и мании величия 30–40-х годов. Но все же опасение, что в ее недрах могут таиться тяжелые социальные конфликты, много зависти и лютой обиды, а там дальше, не у нас, а на Востоке, где распадается советская империя, могут вырваться новые войны, в том числе гражданские. Да, и еще мне становится немного грустно при мысли о том, что больше не будет на свете невзрачного, маленького, нелюбимого, практичного государства — Федеративной Республики Германии, в которой я вырос»². Это — восприятие западного немца, но точно так же сожалеют о потерянной родине и восточные немцы, которые «тоскуют по своей прежней, серой, ненавистно-прекрасной, защищенной от ветра ГДР. После того как принц разбудил Спящую красавицу своим поцелуем, господа и слуги, солдаты и кухарки, молодые и старые и даже мудрецы замка были вынуждены пробудиться ото сна»³.

Схожие последствия указанных интеграционных процессов наблюдаются в современной Европе в связи с созданием Европейского союза как единого правового пространства. Эти процессы порождают острейшую проблему соотношения международного и национального права и генерируют противоречия, в значительной степени *деформирующие само понятие права*.

Национальное право вызревает из собственной культуры страны, то есть системы этнических, религиозных, социокультурных компонентов, составляющих особенности данной страны. Оно в этом смысле опирается на культурную память народа. Международное право

¹ Опрос, проведенный социологической службой «Forsa» по заказу немецкого журнала «Штерн», показал, что через 15 лет после падения Берлинской стены 21%, то есть каждый пятый гражданин Германии, считал, что было бы лучше, если бы Берлинская стена сохранилась. Характерно, что в западных землях таких людей больше, чем в восточных, — 24%. URL: <http://www.stern.de/politik/deutschland/2-deutsche-ein-heit-jeder-fuenfte-will-diemaer-zurueck-529441.html>.

² Зюскинд П. Германия, климакс // Иностранная литература. 1999. № 6. С. 262.

³ Поллак Д. Конец организованного общества. Рассуждения о кардинальных общественных изменениях в ГДР в свете системной теории // Повороты истории. Постсоциалистические трансформации глазами немецких исследователей. В 2 т. / Ред.-сост. П. Штыков, С. Шваниц; науч. ред. В. Гельман. Т. 2. Постсоциалистические трансформации в сравнительной перспективе. СПб.; М.; Берлин, 2003. С. 258.

конструируется на основании теоретических моделей и идет вслед за доминирующими в мире процессами. В настоящее время таким доминирующим основанием выступает процесс глобализации. Становится желательным и целесообразным подстраивать правовую систему отдельных государств под общие задачи экономической интеграции и становления транснационального рынка. В результате нарастания интеграционных процессов пространство применения норм международного права все время расширяется, подмывая под себя систему права отдельного государства. Особенно этот процесс усилился в результате формирования Европейского союза, ибо до этого сам статус международного права в меньшей степени носил правоприменительный характер, выступая, скорее, в качестве некоей идеальной модели.

После окончания Второй мировой войны на Нюрнбергском процессе международное право явилось основанием, обеспечившим правовую легитимность осуждения фашистской Германии и ее лидеров. Именно в это время, отмечает председатель Конституционного суда Австрийской Республики Герхард Хольцингер, «начался процесс конституционализации международного права»¹, то есть придания ему обязательного характера исполнения и расширения сферы его влияния. При создании ЕС также возникла проблема корректировки национальных систем права, а потом и создания европейской Конституции как основного закона, определяющего основы всей системы функционирования союза. Это совпало по времени с процессом, когда многие государства начинали создавать или значительно обновлять собственные конституции (в частности, после распада СССР). Таким образом, все это осуществлялось на фоне серьезной трансформации политического ландшафта, построения локальных систем права новых государств, которые базировались на правовых традициях их собственной культуры, но в условиях совершенно иной системы сосуществования культур и коммуникационной среды, определивших невиданную степень их взаимопроникновения. Международное право начинает вмешиваться в такие структуры права, которые влияют и на принцип разделения властей, и на принцип обеспечения свободы личности, всегда выступавшие основой национальных систем права.

В связи с этим можно говорить о кризисе самого понятия конституционализма (Ю. Хабермас), так как фактически подвергается сомнению легитимность конституции конкретного государства в пользу международного права: «Из-за автономного действия права Союза, его

¹ Хольцингер Г. Конституционное государство в Европейском союзе // Современный конституционализм: вызовы и перспективы. Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 20-летию Конституции Российской Федерации. Санкт-Петербург, 14–15 ноября 2013 г. / Отв. ред. В. Д. Зорькин. М., 2014. С. 36.

прямого действия и его превосходства над национальным правом национальные конституции в ЕС, в том числе и австрийская, утратили функцию нормы высшего ранга, которая стоит над всеми остальными правовыми нормами и из которой могут выводиться все другие правовые нормы»¹. Государства, вступившие в ЕС, вынуждены значительным образом корректировать собственные национальные системы права, причем легитимность этих действий весьма неопределенна. В европейском пространстве возникает своеобразный «конституционный дуализм», когда правовая структура опирается на *две системы правопорядка* — национального (отличающегося в каждом государстве Европы) и создаваемого европейского, который должен быть общим для всех.

Евросоюз изначально стремился к созданию единой европейской Конституции, которая закрепила бы правовые нормы и принудительность их исполнения для всех стран, входящих в ЕС. Пока это не удалось, но элементы принудительности данных норм уже присутствуют в целом ряде действующих договоров ЕС. В результате возникает противоречие: «С одной стороны, право Союза имеет приоритет в отношении конституций отдельных государств, с другой — оно признает принципы конституционного государства (основные права, свободу, демократию, равенство, правовую государственность), составляющие масштаб правомерности всего права, созданного органами ЕС»². Возникает проблема правоприменимости, и примат отдается международному праву по отношению к праву конкретного государства, причем в обязательной форме. Граждане собственной страны, которые не нарушили основной закон или отдельные конституционные нормы, могут подпадать под юрисдикцию права ЕС. Более того, это право действует по принципу *“self-executing”* — немедленно, фактически игнорируя национальное право. Но национальное право — не просто теоретическая выдумка, и, как подчеркивает председатель Конституционного суда Российской Федерации В.Д. Зорькин, необходимо понимать, что за разрушением национального права неизбежно последует разрушение государства и его суверенитета, в том числе и территориального³.

Эта проблема затрагивает целый ряд основополагающих принципов современной демократии. Подвергается сомнению и фактически отрицается принцип «воли народа» как первичного и определяющего фундамента Конституции. Воля народа — всегда *воля конкретного народа*, то есть народа того или иного государства. Этот принцип входит в большинство конституций мира. Со времен знаменитого

¹ Хольцингер Г. Конституционное государство в Европейском союзе... С. 39.

² Там же. С. 37.

³ См.: Там же. С. 5–24.

Геттисбергского обращения Авраама Линкольна (1863) — это первая строка преамбулы Конституции США; в Германии — это понятие германского народа «как конституирующей власти», что и определяет распространение закона на весь германский народ; в австрийской Конституции записано, что «ее право исходит от народа»; во Франции — «народ торжественно провозглашает»; в России — народ определяется как единственный источник власти. Таким образом, легитимное право, обоснованное волей народа, в случае его подчинения более общей системе, например, системе права ЕС, которая является не в полной мере легитимной, может нанести урон всей системе демократических принципов, реализующихся именно как воля конкретного народа.

Деформируется принцип демократичности принятия решения, ибо фактически он исходит из решений бюрократических органов ЕС: «Демократический принцип затронут в том смысле, что действия Союза не зависят только от воли австрийского народа, более того, могут наступать без или вопреки воле Австрии, и тем не менее иметь свои последствия и для Австрии, — с преимуществом перед национальным правом»¹. Такое вмешательство в суверенитет других стран вызывает и будет вызывать протесты.

Дуализм правовой системы порождает сложнейшие проблемы правоприменения. В большинстве стран Европы доминирует принцип представительной, а не прямой демократии, которая «трансформирует демократическую идею самоуправления»² в более эффективную форму управления, способную принимать решения. В обычной правовой системе закон выполняет важную ограничительную функцию. С одной стороны, он ограничивает полномочия государственной исполнительной власти, а с другой — позволяет реализовывать волю народа. Поэтому «нормативное укрощение политической власти посредством права, — утверждает Ю. Хабермас, — возможно только внутри границ суверенного государства, т.е. государства, которое в своем существовании опирается на способность к самоутверждению через насилие»³. В системе права, складывающейся в ЕС, на уровне применения законов возрастает роль судебного чиновника, действующего от имени международного права, что порождает волюнтаризм в принятии судебных решений и усиление значимости судебной власти. Парадокс ситуации усугубляется тем, что на национальные суды возлагается ответственность за применение союзного права, то есть гипотетически они могут привлекать к ответственности

¹ Хольцингер Г. Конституционное государство в Европейском союзе... С. 38-39.

² Там же. С. 42.

³ Хабермас Ю. Расколотый Запад. М., 2008. С. 104.

гражданина собственной страны, который действовал, не вступая в противоречие с законами своей страны. Легитимность данной ситуации с правовой точки зрения весьма сомнительна или, по крайней мере, требует значительной проработки.

Кроме того, такого рода взаимоотношения международного и национального права значительно увеличивают роль и активность самих законодательных органов, создающих огромное количество нормативных документов с целью приведения в соответствие норм правоприменения и адаптации множества национальных систем права к общей законодательной базе Европейского союза. Такой «поток норм» представляет серьезную угрозу правовому государству, поскольку правовой порядок может достичь такой величины, что станет необозримым для граждан и не сможет эффективно исполняться государственными ведомствами¹.

Таким образом, сегодняшние изменения в мире не могут быть сведены лишь к анализу экономического развития в качестве их доминирующего фактора. Происходит, как мы отметили в начале, глобальная трансформация всей человеческой культуры. Возникают масштабные коммуникационные системы, которые не только изменяют сам характер общения между индивидами, но и порождают совершенно иные формы общественной коммуникации, — как на уровне хранения и ретрансляции информации, так и на уровне возникающих возможностей ее использования, в том числе и в целях манипуляции сознанием. Это в свою очередь оказывает влияние на формы общественного сознания — от индивидуального и массового сознания до политики, искусства, науки и философии. Культура переходит от состояния сложной системы как совокупности локальных культур, отличающихся друг от друга, к более жесткой единой интегративной системе, скрепами которой выступают задачи объединения экономических и — как следствие — политических векторов развития².

В процессе становления глобального коммуникационного пространства изменяются принципы и способы функционирования и взаимодействия культур. Происходит трансформация культуры как направленный процесс внутреннего изменения системы, реализуемый за счет встраивания в нее чужеродных элементов, не разрушающих саму систему, но постепенно заставляющих ее работать иным образом. Это аналогично процессу трансфекции клетки,

¹ Хольцингер Г. Конституционное государство в Европейском союзе... С. 44.

² См.: Миронов В. В. Коммуникационное пространство как фактор трансформации современной культуры и философии // Вопросы философии. 2006. № 2. С. 27–43.

когда в нее встраивается фрагмент чужеродной ДНК. Глобальное коммуникационное пространство, в которое погружены локальные культуры, выступает фактором ее «инфицирования». Здесь культуры почти в буквальном смысле атакуются «медиавирусами» (Д. Рашкофф), и наибольший эффект достигается в тех местах, где ослаблен «культурный иммунитет». Культура получает инфекционное заражение через внедрение в нее культурных стереотипов, не вытекающих из ее истории и особенностей функционирования. Современные масс-медиа трансформируют *коммуникацию*: она в результате оказывается не фоном, фиксирующим события, а своеобразным *стержнем современной культуры*, подчиняет и формирует особенности восприятия информации, — а значит, оказывает влияние на механизмы смыслообразования. Культуры погружаются в единое глобальное коммуникационное пространство, которое вынуждает их функционировать по иным коммуникационным законам. Это способствует расширению псевдокультурного поля общения, диалог в котором осуществляется по принципу познания наиболее доступных, совпадающих или почти совпадающих смысловых структур. В этом коммуникационном поле господствуют общие стереотипы, общие оценки, общие параметры требуемого поведения, общедоступные, то есть наиболее простые компоненты. Кстати, именно этот фактор проявляется и в попытках выработать некоторые глобальные критерии, например научной деятельности, в виде преимущественного цитирования на английском языке, что может явиться долгосрочным фактором, разрушающим национальную культуру.

Нарушается пропорция между высокой и низовой культурой. Последняя становится массовой не только по количеству вовлеченных в нее субъектов, но и по упрощенному качеству потребляемого продукта, в результате чего доминирующим фактором оказывается не смысл или качество продукта творчества, а *система его распространения* (тиражирования). В этих условиях возникает феномен поп-культуры как доминирование низовой культуры, ставшей массовой по характеру своего производства и потребления, продукты которой широко распространяются благодаря современным средствам коммуникации. Поп-культура — прекрасная среда для распространения медиавирусов¹, и в пределах этой среды творчество подменяется его симуляцией, направленной на создание псевдообразов, симулякров. Имитация выступает не просто временной подменой реального смысла, реального события, а занимает место реальности в сознании общества и человека.

¹ См.: *Рашкофф Д.* Медиавирус. Как поп-культура тайно воздействует на ваше сознание. М., 2003.

Следствием глобализации, — и здесь нельзя не согласиться с А. С. Панариным, — является возникновение обратных процессов национальной дезинтеграции¹. Народы и государства не хотят отказываться от ценностей собственной культуры, не хотят утратить свою идентичность в потоке глобальных ценностей. Глобализация с ее навязыванием собственной системы права и собственной системы ценностей, реализующая свои «императивы» в условиях глобального коммуникационного пространства, может породить *тоталитаризм нового типа*, или, по определению ряда авторов, — «Глобальную Империю» с совершенно уникальными возможностями манипуляции сознанием как отдельного человека, так и общества в целом². Демократия как механизм принятия решений, значительно усиленная новейшими медийными технологиями, как это ни парадоксально, может способствовать закреплению форм нового тоталитаризма. А формой проведения, внедрения этого типа тоталитаризма оказываются как раз *юридические конструкции*, часто выстраиваемые как системы законов и норм, создающих своеобразные «правовые туннели», в которых правовые нормы, будучи по сути своей лишь юридическими конвенциями, претендуют на роль *истины* в последней инстанции. Правоведы склонны смешивать норму права с истиной, хотя само существование многообразных систем права лишь доказывает неправильность такого подхода. По мысли Монтескье, власть народа не тождественна его свободе, а Б. де Жувенель писал, что «можно путем разумной организации институтов обеспечить каждому реальную гарантию произвола от Власти. Но нет таких институтов, которые позволили бы заставить каждого участвовать в осуществлении Власти, потому что Власть есть повеление, а все повелевать не могут. Поэтому суверенитет народа — всего лишь фикция, и притом фикция, в конечном счете губительная для личных свобод»³.

В этих условиях резко возрастает значение философского анализа как культуры в целом, так и таких культурных образований, как политика, право или экономика. Именно философия, воспроизводя «доминирующие смыслы культуры» (В. С. Степин), конструирует модели общества и его развития. Поэтому, с одной стороны, она выполняет своеобразные охранительные культурные функции, что является важным фактором стабильности культуры, а с другой — стремится «выйти за рамки своей культурной традиции и сконструировать такие смысловые категории, которые адресованы не настоящему,

¹ См.: Панарин А. С. Глобализация как вызов жизненному миру // Вестник РАН. 2004. № 7. С. 619–632.

² См.: Хардт М., Негри А. Империя / Пер. с англ.; под ред. Г. В. Каменской, М. С. Фетисова. М., 2004.

³ Жувенель Б. де. Власть. Естественная история ее возрастания. М., 2011. С. 346.

а будущему»¹. В этом смысле философия всегда выступает как форма наиболее критического отношения к действительности. Нередко это делает ее неудобной для власти, ибо «философское познание способно генерировать новые мировоззренческие смыслы и тем самым вносить мутации в культуру, подготавливая кардинальные изменения социальной жизни»². Но эта особенность философии делает ее важнейшим аналитическим инструментом в сложные периоды развития общества, когда происходит смена культурных парадигм, возникают новые ценностноэтические проблемы, осуществляется переход на новые технологические ступени развития.

¹ Человек. Наука. Цивилизация. К 70-летию В. С. Степина / Отв. ред. И. Т. Касавин. М., 2004. С. 63.

² Степин В. С. Цивилизация и культура. СПб., 2011. С. 214.

«ЛЕНЬ БЫТИЯ»: МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ИСКАНИЯ КАЗИМИРА МАЛЕВИЧА

Понятие лени сопровождает существование человека на протяжении всей его жизни, поэтому за внешней банальностью его понимания на самом деле лежит достаточно серьезная проблема противоположных и взаимосвязанных характеристик человеческого бытия, а именно сосуществования труда как активной деятельности и необходимости досуга, который может приобретать самые разнообразные формы: от просто временного прерывания труда, до некоего доминирующего состояния человеческой психики. Казимир Малевич, прежде всего именно как художник и мыслитель, во многом интуитивно уловил сущность лени как особой характеристики бытийного существования человека, которая ему столь же необходима, как и труд.

Однако, прежде чем разобраться в концептуальной метафизической схеме К. Малевича, мы попытаемся очень кратко посмотреть на данное понятие как явление культурно-историческое, которое может содержать и действительно содержит разные трактовки — в зависимости от той или иной модели культуры и от доминирования в обществе того или иного отношения к труду. В этом смысле любое понятие возникает как некое обозначение того или иного предмета или явления, а затем может стать источником приращения новых культурных смыслов. Это отражается в живом языке, который не есть абстрактная конструкция (в отличие от языка искусственного), а представляет мыслительную фиксацию бытия, осуществляемую человеком в его сознании. «Культурная заданность» языковых конструкций как раз и отличает один живой язык от другого, задавая пространство диалога культур как сложного механизма адаптации друг к другу различающихся языковых моделей понимания мира. Языковое различие отражает разность восприятия мира, так как живой язык включает в себя исторически прошлое, то есть закрепленные в его значениях исторические и культурные традиции, действия и переживания как на уровне индивида, так и на уровне коллективного сознания. В таком диалоге, как отмечал Ю. М. Лот-

ман, противоречиво сочетаются моменты понимания и моменты непонимания друг друга; и само наличие этого противоречия, как и его преодоления, сами по себе являются источником диалога, источником проникновения культур друг в друга. «Язык — это код плюс его история»¹, а неполнота охвата бытия одним только языком не является неким недостатком, но, наоборот, *условием общения*, «ибо именно она диктует необходимость *другого* (другой личности, другого языка, другой культуры)»². Диалог культур — это не какое-то однородное наложение смыслов друг на друга, а пульсирующий симбиоз смыслов, вживающихся друг в друга.

С такой сложностью языкового анализа мы сталкиваемся даже в простых ситуациях, когда осмысливаем смысловую разность понятий, которыми обозначаются сходные объекты или явления. Это во многом касается и понятия лени, которое, несмотря на описание вроде бы всем известного состояния, оказывается гораздо многозначнее. Именно «культурный код», о котором писал Лотман, придает разные смыслы данному понятию, и оно оказывается достаточно трудным для восприятия, как только мы соотносим его с другим языком, вызывая к жизни значения иной культуры. Это усиливается при построении ассоциативных цепочек (синонимов) к данному понятию у представителей разных культур — от ее понимания как чего-то принципиально негативного до вполне позитивной интерпретации. Иначе говоря, лень как явление «закодирована» той или иной культурой и выступает в виде концепта. «Концепт — это как бы сгусток культуры в сознании человека; то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека. И, с другой стороны, концепт — это то, посредством чего человек — рядовой, обычный человек, не “творец культурных ценностей” — сам входит в культуру, а в некоторых случаях и влияет на нее... Концепт — основная ячейка культуры в ментальном мире человека»³.

Для русской культуры характерно двойственное отношение к понятию лени. С одной стороны, оно окрашено в негативные тона. Гоголь отмечал, что для русского человека лень является наиболее опасным врагом, которая мешает ему стать исполином. Однако, с другой стороны, один из главных героев русских сказок — это Иванушка-дурачок, который на фоне событий сказки вроде бы не стремится что-то делать, хотя в конечном счете именно ему деланье удается в наибольшей степени (и наиболее эффективно, как сказали бы сегодня). В союзе со скатертью-самобранкой это прямо-таки концепт русской души в вышеприведенном нами смысле.

¹ Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1992. С. 13.

² Там же. С. 9–10.

³ Степанов Ю. С. Константы: Словарь русской культуры. М., 2004. С. 43.

Само переживание лени человеком также оказывается весьма разнообразным. Вспомним «позитивную» оценку состояния лени одним из героев повести *«Записки из подполья»* Ф. М. Достоевского: *«О, если б я ничего не делал только из лени. Господи, как бы я тогда себя уважал. Уважал бы именно потому, что хоть лень я в состоянии иметь в себе»*. Иначе говоря, лень может выступать как качественное состояние души человека. Здесь Достоевский в каком-то смысле предвосхищает и одновременно полемизирует с героем романа Роберта Музиля *«Человек без свойств»*¹, у которого отсутствует собственная личностная сущность. Музиль предсказывает, что именно такие люди, действия которых можно направить куда угодно, и становятся массовой основой современного общества. Господство бесформенных людей — это отрицание личности, а значит, власть толпы и фюреров. И тогда лень может оказаться признаком смелости в поведении человека как сознательной позиции неучастия или принципиальной бездеятельности. В этом смысле иногда лучше мужество лени, чем активная деятельность, наносящая вред, что опять же выражено в концепте «заставь дурака Богу молиться». Может быть поэтому, например, в русской культуре Иванушка-дурачок, который внешне ленится, по сути, занимает позицию невыполнения кажущихся ему бессмысленных действий, которая в конечном счете оказывается наиболее верной позицией. И тогда понятно, что русское словосочетание «лень-матушка» содержит в себе позитивный заряд, ведь что может быть более уважаемым, чем мать, матушка для человека.

Концепт лени в русской культуре очень популярен, сопряжен с целым рядом близких к данному пониманию слов, не случайно этому посвящено много стихотворных строчек у А. С. Пушкина. В фундаментальном труде А. Б. Пеньковского этому посвящена специальная глава, которая так и называется *«О скуке, тоске, зевоте и лени»*. Здесь затрагивается проблема, связанная с изменением значения слов в культуре в зависимости от эпохи. Например, понятие скуки, в наше время воспринимаемое скорее негативно, имело, однако, как показывает автор, совершенно иное содержание в пушкинскую эпоху. Скука, пишет Пушкин К. Ф. Рылееву, «есть одна из принадлежностей мыслящего существа», то есть принадлежит человеку как естественное состояние. «И это чрезвычайно важно! Это значит, что в пушкинскую эпоху каузативный компонент в значение слова *скука* вообще не входил... Она сестра *грусти, тоски и печали*»². Эти три состояния чрезвычайно важны для поэта и являются источником его

¹ См.: Музиль Р. Человек без свойств. В 2 кн. М., 1984.

² Пеньковский А. Б. О скуке, тоске, зевоте и лени // Пеньковский А. Б. Исследования поэтического языка пушкинской эпохи. М., 2012. С. 96.

творчества. Понятно также, что состояние лени как пространство для этих переживаний может носить внешне бездеятельный, а, по сути, творческий характер, способствуя вызреванию смысла; может стать моментом не механического размышления, а творчески поэтического переживания бытия. Лень понимается Пушкиным как некое «бегство от покоя» — «поэтический псевдоним скуки как части и следствия, представляющих целое и причину — тоску»¹. «Тоскующая лень» Онегина, «рассеянная лень Татьяны» — это характеристики душевных переживаний героев Пушкина.

Итак, понятие лени (во всех ипостасях его смысла и значения, так же как и в смысловых ассоциативных цепочках) отражает культурную заданность субъекта, влияя на его восприятие и понимание. Но поскольку человек — существо общественное, то культурная заданность должна быть дополнена характеристиками данного понятия, связанными с социальным смыслом. Лень — это социально-психологическое состояние, вбирающее в себя характеристики как индивида, так и той или иной стадии развития общества. Поскольку же общество развивается путем освоения природы, то понятию лени противостоит понятие труда, человеческого труда — как индивидуального, так и организованного общественного. В этом смысле лень отражает ситуацию безделья или праздности как возможного состояния свободы от необходимости трудиться. «Делу время, а потехе час», — гласит одна из русских пословиц. Уже в этой интерпретации указывается на необходимость и того и другого, но с явным приоритетом труда. Более того, «потеха» или «досуг» — это скорее некие перерывы в непрерывном процессе труда, когда человек может находиться в *праздном* состоянии.

Праздность является еще и признаком особого времени в жизни людей, которое обозначается как *праздник*. Но это праздное состояние не связано с прерыванием процесса труда, оно скорее некоторая точка бытия. Праздник изначально связан с циклической моделью времени и необходимым повтором его в жизни человека. Изначально праздник носит сакральный характер, что закрепляет его в сознании человека и фиксируется в календарных и сезонных ритуальных праздниках, основанных на воспроизведении событий мифического прошлого, поддерживающих порядок и гармонию мирового целого. Праздник — это ограниченное состояние, которое не связано с необходимостью труда, хотя труд здесь также может присутствовать как деятельность, обеспечивающая проведение самого праздника. Праздность в этом смысле «есть жизнь между событиями... некий выход за пределы обычного существования»².

¹ Пеньковский А. Б. О скуке, тоске, зевоте и лени. С. 133.

² Зубец О. П. Праздность и лень // Этическая мысль. Вып. 3. 2002. С. 120.

Лень здесь присутствует, скорее, как состояние досуга, определяемое рамками праздника.

Таким образом, лень может быть проявлением нежелания трудиться вообще (абсолютное безделье) — как некое состояние сна, по замечанию Аристотеля. Но с другой стороны — лень (нежелание работать) может быть фактором отдохновения от труда, то есть временным состоянием и даже предпосылкой к новому этапу деятельности. В последнем случае праздность «в сущности, противостоит бездеятельности, т.к. она есть продолжение великого деяния и прелюдия к нему»¹. В этом случае критерием обоснования труда выступает не фактор его необходимости, например, для выживания (рабский труд), а проявление желания самого человека совершить нечто высокое (то есть принципиально *свободное*). В этом смысле лень презирается в античности, так как может противостоять реализации высоких замыслов в результате свободного, а скорее для античности, творческого труда.

Карл Маркс, характеризуя капиталистическое общество, говорил о том, что его современное состояние связано с вынужденным трудом и реализуется прежде всего как производство материальных благ, неравномерно распределяемых обществом. Это временное состояние, которое является необходимой предпосылкой построения общества будущего и должно быть в будущем обществе преодолено. Маркс критикует такой вынужденный труд как по сути рабский, который посредством протестантской этики превращает его в одну из главных ценностей общества, тем самым подменяя труд, направленный на творческое духовное самосовершенствование человека, его материальным обогащением. Абсолютизация роли труда при капитализме подвергается критике и в качестве одной из ценностей общества будущего обозначается свободное время, в котором труд будет представлять собой свободное раскрытие творческих потенций человека. Тем не менее, достижение состояния, в котором будет доминировать ценность свободного времени, основана на значительном повышении производительности труда, как предварительного этапа перехода к новому обществу. Лишь страна, лидирующая в средствах производства и производительности труда, способна перейти к стадии социализма, на которой возрастает ценность свободного времени. Такая внутренняя «противоречивость» концепции порождает некий вариант «отложенного будущего» — отложенного для современников, которые, понимая несправедливость нынешнего состояния, не могут из него вырваться сиюминутным образом и становятся по сути дела «материалом» для будущих поколений.

Это приводит к своеобразным, скорее эмоциональным протестам против труда, которому как нечто позитивное противопоставляется

¹ Зубец О. П. Праздность и лень. С. 121.

понятие лени. Так, например, Поль Лафарг пишет манифест, посвященный лени, который так и называется — «*Право на лень*» (1848). Труд при капитализме «есть причина духовного вырождения и физического уродства»¹, который вызывает лишь чувство презрения. Необходимо освободить человечество от рабского труда как «труда ради труда». Общество, которое возвеличивает ценность труда, отбрасывает ценность досуга, о котором мечтали языческие поэты, и превращает любые технические достижения в новое средство прибыли: «Слепая, развращающая, убийственная страсть к труду превратила машину-освободительницу в орудие порабощения свободных людей; производительность машины является причиной обнищания масс»².

Позже (более чем через 80 лет) эту же тему затрагивает Бертран Рассел, мотивом чего во многом явилось его посещение России после революции и разочарование в модели социализма в СССР. В своем эссе «*Похвала праздности*» (1932) он отмечает: «Веками богачи и их холуи возносили похвалы “честному тяжелому труду”, прославляли простую жизнь, проповедовали религию, учившую, что бедняки попадут на небо скорее богатых... В России вся эта доктрина о превосходстве работы руками была принята всерьез, с тем результатом, что работающие руками стали более почетны, нежели кто-либо другой»³.

Рассел исходит из того, что труд и работа как главные ценности — это пережиток доиндустриальной эпохи, которая фактически лежала в основе *веры* в «добродетельность работы» и постепенного и организованного ее сокращения как «дороги к счастью». — «Мораль работы — это мораль рабов, а современный мир не нуждается в рабстве», так как современная техника делает возможным увеличить объем досуга, отняв его только у класса привилегированных. Общество будущего — это общество потребления. Необходимо так организовать производство, пишет он, когда труд человека будет сведен к минимуму, — и этого минимума вполне хватит для развития общества. Общество не должно безудержно стремиться к освоению новых материальных ресурсов, их и так уже достаточно. — «Если бы обычный наемный рабочий работал 4 часа в день, этого было бы достаточно всем, плюс никакой безработицы...»⁴. Критикуя социализм, который базируется «на экономической справедливости и централизованном контроле», философ указывает, что именно установка на труд приводит к его абсолютизации как ценности, и тогда общество все время ищет новый источник приложения труда

¹ Лафарг П. Право на лень. Религия Капитала. М., 2012. С. 4.

² Там же. С. 14.

³ Рассел Б. Похвала праздности (1932). URL: http://modernlib.net/books/rassel_bertran/pohvala_prazdnosti/read/ (дата обращения — 13.10.2019).

⁴ Там же.

(в виде освоения материального пространства и т.п.), вовсе не имея для этого реальной потребности.

Красивые рассуждения Рассела — это очередная утопия с непонятным механизмом ее реализации, хотя он даже указывает точное время — не «более 4-х часов в сутки». Правда, остается непонятным, каким образом общество вдруг перейдет к такой модели, сознательно отказавшись от получения сверхприбыли. Философ считает, что активным актором здесь должен стать «праздный класс», который всегда обеспечивал развитие общества через «совершенствование общественных отношений». Перечитывая это эссе Б. Рассела, невозможно избавиться от впечатления, что он написан скорее в ироническом жанре.

Наиболее оригинально решает проблему лени Казимир Малевич, который, по сути, дает наиболее философское обоснование данного явления, исходя из его характеристики как определенного свойства бытия. В феврале 1921 года в Витебске он пишет трактат *«Лень как действительная истина человечества»*, в котором, по его же словам, пытается реабилитировать данное понятие не просто как позитивное, но как имеющее непреходящую ценность для развития человечества. Причем он делает это прежде всего именно как художник, опираясь не столько на рациональную аргументацию, сколько на образы и прочувствование ситуации. Это лишний раз подтверждает тезис о том, что мир не только познается рационально-теоретически, но и понимается через иные способы и возможности его постижения. Пример такого «художественного» подхода Малевича приводит в предисловии к репринтному переизданию его работы Александр Шатских. Вот как Малевич интерпретирует в этом ключе имя «Ленин»: «“Вообще же труд не является совершенством человеческой жизни, которое по существу лениво (лень, Ленин, он принадлежит лени, он находится в покое, т.е. лени, в ленином, ленивом состоянии)”. Это безукоризненно прослеженное грамматическое родство однокоренных слов давало едва ли справедливое, но уж точно — самое нетривиальное толкование популярнейшего псевдонима нашего столетия»¹.

К. Малевич выступает против трактовки лени как принципиально негативного явления в человеческой культуре: «Мне всегда казалось, что все должно быть наоборот: труд должен быть проклятым, как и легенды о рае говорят, а лень должна быть тем, к чему человек должен стремиться»². Человечество создало миф о лени и выстроило систему ценностей, направленных на «ограничение» или даже пре-

¹ Шатских А. С. Трактат Казимира Малевича // Малевич К. Лень как действительная истина человечества. М., 1994. С. 8–9.

² Малевич К. Лень как действительная истина человечества // Малевич К. Собр. соч.: В 5 т. Т. 5. М., 2004. С. 178.

следование лени. Этот миф важен для государства, ибо служит обоснованием необходимости трудиться ради выживания и ради процветания того же государства. Причем это характерно и для капитализма, и для социализма, ибо для обеих систем отсутствие труда означает смерть, по крайней мере от голода. Разница между системами заключается не в отрицании труда, а в каком-то смысле от различия в отношении к лени.

Капитализм за счет возможности непропорционального накопления богатств, полученных от труда других, обеспечивает наличие у себя комфортного свободного времени, или, по выражению Малевича, «лень в будущем», как возможность быть ленивым и не работать. Маркс писал об отчуждении труда, когда в плате за труд в денежных единицах, по сути, фиксируется *время*, — затраченное на труд и одновременно «отнятое» у трудящегося его *свободное время*. Причем за счет несправедливого и неравномерного присвоения чужого труда присваивается свободное время других людей, то есть, по сути дела, их *жизнь*. Свободное время, которое может использовать предприниматель, есть совокупность свободного времени массы других людей или возможность быть ленивым практически в неограниченных масштабах. Я не знаю точно, был ли Малевич знаком с трудами Маркса, но, по сути, он также пишет о том же, когда говорит, что «рубль есть тот знак, который будет соблазнять тем, что принесет то блаженство лени, о котором каждый мечтает. И на самом деле истинное значение рубля в этом, и рубль сам по себе не что другое, как кусочек лени. Кто их больше соберет, тот больше будет в блаженстве лени». — В то же время, по сути, полемизируя с Марксом, Малевич отмечает, что социализм не отказывается от ценности труда, и даже говоря о ценности свободного времени, выступает лишь за справедливое распределение материальных благ, в основе чего должен лежать всеобщий труд. Именно труд увеличивает производство для того, «чтобы обеспечить безопасность, укрепить человечество и через производства способность утверждать свое “бытие”»¹.

Таким образом, и капитализм, и социализм выражают стремление к лени. Только капитализм реализует возможность лениться для *избранных*, то есть для тех, «кто обеспечен капиталом». — И это для Малевича принципиальная разница, так как порождает разное отношение к производству как таковому. Капитализм необходимым образом рассматривает все производство «как ценность, обеспечивающую капитал», тогда как социализм, уравнивая всех в труде пытается построить общество, *уравненное в лени*, которое способно, как поэтично выражается художник, обеспечить «ленивые часы бытия»:

¹ Малевич К. Лень как действительная истина человечества // Малевич К. Собр. соч.: в 5 т. Т. 5. М., 2004. С. 178.

«Совершенство последней системы идет не к умножению трудовых часов, а идет к сокращению. Выработка продуктов будет производиться постольку, поскольку необходимо человечеству. Ничего лишнего, никакого перепроизводства...»¹.

Более того, далеко забегая вперед, Малевич прямо в русле современной дигитальной философии пророчествует (как и положено художнику), что это только в настоящий момент социализм опирается на «мышцы машин», загружая их необходимым трудом, но в будущем и машина будет стремиться к освобождению, возложив свой труд на **«другое существо**, освободив себя из-под гнета социалистического общества, обеспечив себе тоже право на “Лень”»². Сегодня мы могли бы в этой связи говорить о переходе общества к синтетическим системам производства, в котором задействованы цифровые технологии, предоставляющие человеку все больше возможности лениться и даже выделяя ему для этого средства, вовсе не вынуждая работать.

Но на этом реализация бытия лени у Малевича не завершается, ибо в результате описанных процессов будет происходить метаморфоза самого труда. Труд перестанет быть необходимостью «чисто харчевого порядка», а станет средством самосовершенствования человека. Вот таким окружным путем Малевич возвращает нас к античным идеалам, которые распространялись лишь на свободных людей античности и которые в наше время станут достоянием всех. Таким образом, лень будет *совершенствовать* формы ее проявления как «полного физического бездействия», превратившись в мысль как таковую.

Малевич предпринимает попытку рассуждать о лени на предельном метафизическом уровне. Когда-то Парменид рассуждая о категории бытия, был вынужден рассматривать ее сущность через противопоставление категории небытия. Тем самым он переводил проблему обоснования существования мира из плоскости чисто физической в область идеальной сущности, то есть метафизики. Философия в таком понимании есть знание о предельных основания бытия, и сама является знанием предельным, то есть метафизическим, выражая моменты возможности обоснования знания человеческим разумом. Именно метафизический разум, как позже отмечал Гегель, способен познавать в вещах и в самом себе то, что недоступно никакому чувственному опыту и никакой системе научных абстракций. Нам лишь кажется, что мир представляет собой некое тотальное разнообразие. Лишь на этом уровне абстракции мы можем понять, что бытие — это нечто тождественное во всех различных вещах и явлениях. Следовательно, бытие нельзя рассматривать вне его противоположности,

¹ Малевич К. Лень как действительная истина человечества. С. 180.

² Там же.

каковым логически выступает небытие. А это сразу порождает вопрос о том, как его мыслить, — и одновременно признание возможности наличия различных форм существования бытия; и того, что можно условно назвать инобытием. Разнообразие мира таким образом определяется наличием некоего предельного единства, выражением которого и выступает у Парменида категория бытия.

Рассуждая в этом направлении, Малевич говорит о слиянии Человека, Природы и Бога в едином существовании. На этом предельном уровне слияния сущностей противоположности оказываются частями единого целого. Такое слияние сближает Бога как заданного совершенства — и Человека как достигшего этого совершенства во всем. Человек достигает совершенного знания Бога, то есть «включает себя в него или его в себя», а это означает ненужность какого-либо действия (ибо все достигнуто). Наступает момент «полного бездействия, или действия как созерцания самомирапроизводства, наступает момент полной “лени”, ибо даже **я уже не могу участвовать в совершенстве: оно достигнуто**». — И такое состояние наступает не только для человека, *но и для Бога*, который «перестанет творить в этом мире всего уже сотворенного и достигнет созерцательной мудрости на “троне лени”». Работать будет лишь машина и то, что ее заменит, — и таким образом **«оправдывается легенда о Боге как совершенстве “Лени”»**¹.

Итак, лень является необходимой частью бытия, реализуя один из векторов развития, ведущего к отрицанию бытия, то есть небытию, по крайней мере так можно мыслить логически. Однако «победа» такого вектора развития или его доминирование означало бы исчезновение бытия как такового. Лень как раз и выражает тенденцию, направленную на разрушение бытия, а значит, к небытию, в том числе и к небытию человека. И человек, осознавая это, в своей деятельности стремится сохранить «равновесие» бытия и небытия. Стремясь к лени, он противостоит ей собственным бытием, трансформируя собственное состояние (между ленью и трудом) в некое совершенство мысли. Именно в мысли бытие полностью сливается с небытием. Лень становится самовыражением творчества человека как высшей формы свободного труда. Человек, реализующий свой труд через мышление, «мобилизует все силы людей и животных на борьбу с небытием, утверждая свое бытие, а бытие ему нужно для того, чтобы достигнуть блаженства лени»².

¹ Малевич К. Лень как действительная истина человечества // Малевич К. Собр. соч.: В 5 т. Т. 5. М., 2004. С. 184.

² Там же. С. 186.

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ: ТОЛЕРАНТНОСТЬ ИЛИ ПРИЗНАНИЕ?¹

В локальной модели культуры, которая господствовала до начала XX века, то есть до появления современных форм глобальной коммуникации, главным упорядочивающим началом выступал человеческий разум², причем не абстрактный, а являющийся субъектом конкретно-исторического социума. Поэтому указанное «культурное упорядочение» было процессом, всякий раз связанным с конкретной культурой и конкретным этносом. Все, что возникало и возникает в культуре, будь то наука, экономика или искусство, архитектура или формы общественного и политического устройства, в большей или меньшей степени окрашено в «национальные тона». В то же время «общечеловеческая культура» представляет собой целостность иного типа, в которой реализуется единство разнообразного, а не тотального. По сути, это система взаимодействующих локальных культур, которые долгий период развивались как локальные образования, основанные на системе доминирующих (национальной, этнической, религиозной) ценностей, определяющих идентичность индивида данной культуры. В этом смысле «...культура не имеет границ и обогащается в развитии своих особенностей, обогащается от общения с другими культурами. Национальная замкнутость неизбежно ведет к обеднению и вырождению культуры, к гибели ее индивидуальности»³. Такая противоречивость порождала необходимость диалога как важнейшего механизма коммуникации между культурами. Сегодня мы становимся свидетелями размывания локального характера культур за счет втягивания их в систему глобального коммуникационного пространства и деформации культурного диалога.

Главным средством коммуникации между культурами выступает язык, который является не просто средством передачи информации, а включает в себя такую компоненту, как память. Или, как блестяще

¹ В соавторстве с Дагмар Мироновой.

² Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 440–441.

³ Лихачев Д. С. Избранное. Мысли о жизни, истории, культуре. М., 2006. С. 104.

сформулировал Ю. М. Лотман: «Язык — это код плюс его история»¹. Память отражает сущность и особенности конкретной культуры, выступая средством сохранения и ретрансляции ее смыслов и значений, определяя их своеобразие и обеспечивая преемственность исторических стадий развития культуры. Память — это некий закодированный смысл (закодированный не только языком, но и самой историей данной культуры), который в большей степени доступен представителю собственной культуры и порождает трудности понимания для представителя иной культуры. Это определяет «напряжение» в процессе диалога культур, которое связано с тенденцией сохранения каждой из культур собственных смыслов и значений. Коммуникация между культурами вплоть до середины прошлого века осуществлялась как диалог внутри семиосферы (Ю. М. Лотман), или «культуросферы» (Д. С. Лихачев), как особого коммуникационного пространства, в котором по аналогии с биосферой роль «живого» элемента выполняет язык или, точнее, языки, с их различающимися смыслами и разнообразием социокультурных форм функционирования².

Отсюда вытекает значение национального языка, который выступает смысловым стрежнем культуры, особенно в условиях процессов глобализации, когда нам настойчиво предлагают «либо выбрать один господствующий язык — “глобализованный” англо-американский — и конвертировать все на этот язык, либо ввести в игру поддержание плюрализма, всякий раз подчеркивая смысл и важность различий, потому что только так можно действительно облегчить общение между языками и культурами»³.

Первый путь ведет к разрушению национальной культуры, так как не все ее смыслы переводимы на другой язык. «Заполняющие семиотическое пространство языки различны по своей природе и относятся друг к другу в спектре от полной взаимной переводимости до столь же полной взаимной непереводаемости»⁴. А значит, кажущееся удобным сведение к одному языку угрожает потерей идентичности индивида и может способствовать разрушению национальной культуры с далеко идущими последствиями, вплоть до становления модели тотального единства, которое из сферы языка может перекочевать в социум.

Второй путь, основанный на понимании другой культуры, на понимании самой возможности существования Другого, иных систем ценностей, способствует диалогу, а значит, может содействовать

¹ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. М., 1996. С. 13.

² Там же. С. 194.

³ Кассен Б. Вступительное слово // Европейский словарь философии. Лексикон непереводаемостей. Т. 1 / Под рук. Б. Кассен. Киев, 2015. С. 13.

⁴ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. С. 166.

возникновению новых смыслов. Поскольку «в большинстве случаев разные языки семиосферы семиотически асимметричны, то есть не имеют взаимно однозначных смысловых соответствий, то вся семиосфера в целом может рассматриваться как генератор информации»¹. Признавая плюрализм культур и их языков, подчеркивая различия, но и необходимость понимания, мы можем обеспечить смысловое взаимопроникновение культур, накапливая разнообразные «культурные слои»² всей общей человеческой культуры, то есть обогащать, а не упрощать ее. В таком понимании культуры национальный язык является фундаментом и связующим звеном, формируя стабильное ядро культуры, фиксируя смыслы ценностей данной культуры и особенности ее формирования³. А это, в свою очередь, обеспечивает стабильность и комфортность индивиду, ощущающему себя идентичным своей культуре.

Диалог между культурами носит напряженный характер, связанный с разными стадиями развития каждой из культур, их «исторического возраста», что порождает трудности взаимного восприятия. Вырабатываются механизмы, обеспечивающие как готовность диалога с другой культурой, так и, напротив, блокирующие возможность проникновения нежелательного. Это реализуется в виде своеобразных дихотомий или культурных оппозиций⁴.

В контексте нашего исследования, наиболее важна дихотомия «свой — чужой», которая фиксирует описанное противоречие, возникающее при взаимодействии культур. «Свое» (внутрикультурное) рассматривается как более ценное, чем «чужое» — отрицание своего, а значит, в определенной ситуации даже враждебное. В культуре вырабатывается некий «иммунитет» для восприятия некоторых смыслов иной культуры. Уже это ограничивает абсолютную идентичность представителей разных культур. Внешняя культура представляет для нас закодированную историей ее становления систему ценностей, которые в целом ряде случаев нам приходится расшифровывать для понимания. Общение между культурами осуществляется как многоуровневый диалог, в результате которого мы познаем не только другую культуру, но и собственную. Адап-

¹ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. С. 169.

² Кассен Б. Вступительное слово. С. 13.

³ См.: Миронов В. В. Трансформация экономики, политики и права в условиях глобализации // Вестник Российской академии наук. 2016. Т. 86. № 2. С. 27–43.

⁴ Это, например, оппозиция «верха» и «низа» культуры (Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 12–13), оппозиция «прикровенности» и «откровенности» (Кнабе Г. С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1994. С. 52).

тация здесь может происходить в условиях большого смыслового несовпадения, и область тождества является предпосылкой для проникновения в область нетождественного, неизвестного, а потому нетривиального и интересного. «Ценность диалога оказывается связанной не с... пересекающейся частью, а с передачей информации между непересекающимися частями... мы заинтересованы в общении именно с той ситуацией, которая затрудняет общение, а в пределе делает его невозможным»¹. Именно разрешение такого противоречия, основанного на признании равноправности всех культур, является условием развития человеческой культуры в целом, и, напротив, абсолютизация доминирования ценностей одной культуры так или иначе связана с «подавлением» другой культуры и ослаблением культурного разнообразия как такового.

В результате глобализации происходит трансформация процесса диалога. Культуры погружаются в глобальное коммуникационное пространство, которое функционирует по принципам доминирующей в научно-техническом отношении культуры. Термин «американизация», который часто при этом употребляется, вовсе не означает неуважительного отношения к стране, а лишь фиксирует факт ее лидерства в современном глобальном сообществе и прежде всего в области информационных технологий².

Одним из проявлений такой трансформации выступают **мощнейшие миграционные процессы**, охватившие современный мир, и прежде всего Европу.

Первыми в достаточно большом масштабе с этой проблемой столкнулись США, которые, по сути, являлись своеобразным магнитом, притягивающим миграционные потоки с одновременным вытеснением на периферию местного населения. Именно здесь возникает концепция «плави́льного котла» (*"Melting Pot"*) исходящая из того, что люди разных культур, национальностей, рас, религий и т.д. при совместном проживании полностью ассимилируются и интегрируются, в результате чего должна возникнуть новая идентичность. Рассуждая абстрактно, такой «синтетический» вариант интеграции можно представить как систему, обогащенную разнообразием культур³. Однако на практике необходимость регулирования жизни мас-

¹ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. С. 15.

² Один из авторов статьи писал об этом и даже дал ряд прогнозов (которые, к сожалению, сбываются) почти 30 лет назад, задолго до распространения персональных компьютеров, интернета и возникновения социальных сетей *Миронов В. В.* Компьютеризация: проблемы и перспективы (социальный аспект) // Философские науки. 1987. № 7. С. 26–32.

³ Этой проблеме посвящено множество научных и литературно-публицистических работ; см., напр.: «Letters of An American Farmer» Кревкера (1782), тема также отражена в автобиографии датского переселенца Якоба Рииса «The Making of an

сы переселенцев, оказавшихся в новых условиях, породила систему запретов, в том числе нарушающих их свободу¹. По сути, модель «обогащенной культуры» осталась лишь декларацией, так как в ней не оказалось связующего звена, которым могла бы выступать национальная культура, а реализовалась система искусственно объединенных традиций и обычаев. «Плавильный котел» превратился в «салатницу» (*“Salad bowl”*), с перемешанными в ней кусочками разных культур, или «мультикультурную мозаику» — пример Канады, а чуть ранее Пруссии периода грюндерства, где в течение определенного периода в рамках относительно стабильного государства проживали разные этносы.

В начале первого десятилетия нынешнего столетия в Германии возникла концепция интеграции, в которой роль связующего элемента отводится **руководящей, или базовой, культуре** (*Leitkultur*)² страны пребывания, с присущей ей системой общеевропейских ценностей, таких как демократия, светское государство, просвещение, права человека и гражданское общество. Данная концепция предусматривала возможность синтеза различных культур, их взаимообогащения. Основанная на ней модель относительно успешно работала, пока речь шла о самих европейцах, но начала «давать сбой» в случае адаптации наполнивших Европу представителей других культур. В Германии, кроме того, возникли «идеологические» основания для ее критики, поскольку в качестве базовой должна была выступать немецкая культура, что порождало ассоциации с нацистским прошлым, в котором именно на превосходстве всего немецкого выстраивалась репрессивная культурная политика национал-социалистов.

Итак, как правило, мы имеем дело с ситуацией, когда мигранты продолжают жить в системе законсервированных ценностей собственных культур, которые являются для них доминирующими и лишь формально соглашаются с ценностями новой для них европейской культуры, что является необходимым условием их правового существования. Двойственность существования мигрантов проявляется в том, что они становятся полноправными субъектами права,

American” (1901), который, уже как публицист, обратился к анализу жизни переселенцев в репортаже “How the Other Half Lives” (1897), впервые опубликованном в “Scribner’s Monthly”. Эта тема стала источником и большого числа художественных произведений; к примеру: роман Г. Стайн “The Making of Americans” (1925) или описание путешествия по Америке писателя Генри Джеймса в начале XX века (*James H. The American Scene*, Penguin, Harmondsworth, 1994).

¹ Cubberley E. P. Changing Conceptions of Education. Houghton Mifflin, Boston, 1909. P. 15.

² Термин был введен в 2000 году арабо-германским политологом Бассамом Тиби, который писал о «европейской руководящей культуре» (*Tibi B. Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft*. Btb. Verlag Urban, München, 2000).

принявшей их страны, но при этом их жизнь, по большей части, протекает в замкнутых условиях национальных «резерваций» как своеобразных «параллельных» сообществ, неких «мини-государств».

В результате модель «плавильного котла», нацеленная на создание новой идентичности, и модель «базовой культуры», предусматривающая частичное сохранение идентичности при определенном сочетании ее с «новой» культурой, отодвигаются на задний план, а доминирующей становится **модель мультикультурализма**. Ее суть заключается в том, что современное глобальное общество является открытой системой со свободным каналом обмена человеческим ресурсом, а значит, и разными культурами, что в перспективе предполагает растворение государственных границ, препятствующих такому обмену.

Модель мультикультурного общества была сформулирована Чарльзом Тейлором в конце 60-х годов прошлого столетия, и основанием для нее стала необходимость решения вопроса о равных гражданских правах и признании иммигрантов¹. Тейлор описал юридические и политические истоки неравного обращения с различными группами населения внутри общего для них государства. Данная модель базируется на том, что одной только сдержанности по отношению к мигрантам недостаточно и они должны получить полные права с одновременным сохранением их внутрикультурного статуса и привычного уклада жизни. Вновь прибывших необходимо не просто терпеть, а признавать в качестве равноправных личностей. В основе такого отношения должно лежать не формально декларируемое равенство, а признание сосуществования, «различного» в рамках единой культуры. По сути, это формулировка принципа толерантности, который не сводим лишь к требованию *терпеть* другого. Однако такой подход остается достаточно декларативным, и на практике его выполнение сталкивается с целым рядом проблем. В частности, один из основных демократических принципов обеспечения равных прав для всех граждан неизбежно вступает в противоречие с необходимостью «временного» ограничения прав мигрантов в период их «правовой адаптации», а также с их реальным неравенством по отношению к основному населению.

Один из первых опытов по реализации модели мультикультурализма имеет место в Канаде. В ее основе лежит попытка синтезировать две базовые культуры: английскую и французскую — как культуру переселенцев — и культуру коренных жителей. Это было закреплено в соответствующих конституционных принципах и актах. Данная политическая конструкция стартовала в начале 70-х годов,

¹ Taylor Ch. Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Fischer, Frankfurt a.M., 1993.

а в 1982 году была закреплена Конституционным актом и Канадской хартией прав и свобод (как первой части Конституционного акта)¹. Но если в Канаде, с уже установившимся здесь доминирующим положением двух «больших» иммигрантских культур, идеи мультикультурализма были реализованы (хотя до сих пор возникают противоречия и между самими этими культурами, и между ними и культурами местными), то в большинстве других стран политика, основанная на данной модели, стала давать сбои, так как неизбежно порождала дискомфорт сосуществования разных культур в едином пространстве государства. Нельзя упускать из виду, что в современный период массовой миграции «...целью мигрантов стала не адаптация к традициям и образу жизни коренного населения, а стремление получить набор социальных гарантий и прав, которых они лишены на родине»².

Все это заставило говорить о крахе модели мультикультурного общества. В начале февраля 2011 года на совещании по вопросам безопасности в Мюнхене довольно резко высказался на эту тему тогдашний английский премьер-министр Дэвид Кэмерон: «Мы позволили ослабить нашу коллективную идентичность. Следуя доктрине государственного мультикультурализма, мы стимулировали различные культуры к сепаратному существованию — в отрыве одна от другой и от нашего магистрального направления»³. Этот вывод показывает, что модель сепаратного существования *реализует принцип «примитивной» толерантности, устанавливает простейшую форму сосуществования культур и может в лучшем случае быть лишь предпосылкой более сложной формы интеграционной идентичности*. Возникает не столько теоретическая, сколько практическая проблема реализации часто лишь декларируемого принципа равенства всех культур в конкретном государстве. Каким образом реализовать его в правовом пространстве национального государства, избегая наделять особым статусом собственную культуру и в то же время стремясь сохранить ее на фоне равноправного и самобытного развития других культур? Фактически речь идет здесь о принципах демократического устройства государства и, в первую очередь, о равенстве как базовом принципе: равенство должно реализовываться как в отношении индивидов, являющихся гражданами государства, так и проживающих в стране групп населения.

¹ Черешнев В.А., Расторгуев В.Н. Диалог цивилизаций на фоне кризиса мультикультурализма и стратегия устойчивого развития // Диалог культур в условиях глобализации. XII Международные Лихачевские научные чтения. 17–18 мая 2012 г. СПб., 2012. С. 231.

² Там же. С. 232.

³ Cameron D. PM's speech at Munich Security Conference (2011). URL: www.gov.uk/government/speeches/pms-speech-at-munich-security-conference.

По сути, это возвращает нас к триаде свободы, братства и равенства, которая была провозглашена еще Французской революцией. Вспомним кратко сущность этой триады. В *Декларация прав человека и гражданина* **свобода** определялась как «...возможность делать все, что не наносит вреда другому: таким образом, осуществление естественных прав каждого человека ограничено лишь теми пределами, которые обеспечивают другим членам общества пользование теми же правами» (Декларация прав человека и гражданина, ст. 4). Свобода признается, таким образом, *сущностной особенностью индивида*, а принцип свободы выходящим за рамки права. **Братство** (понятие, которое обычно опускают, ввиду его «интуитивной» ясности) определялось следующим образом: «Не делай другим того, что не хотел бы получить сам; делай по отношению к другим такие благие поступки, какие хотел бы по отношению к себе» (Там же: Обязанности, ст. 3). Кант подхватил это понимание (известное с библейских времен), переведя его в область морали, которая носит характер категорического императива и находится вне области права. **Равенство** Конституция 1791 года трактует как равенство перед законом, то есть как формальное равенство: «Всем гражданам ввиду их равенства перед законом открыт в равной мере доступ ко всем общественным должностям, местам и службам сообразно их способностям и без каких-либо иных различий, кроме обусловливаемых их добродетелями и способностями» (Там же, ст. 6).

Таким образом, высшие гражданские ценности представляют синтез естественного качества, присущего индивиду, быть свободным, его морального права осуществлять свои устремления, не ущемляя интересы другого, и правового механизма, обеспечивающего соблюдение справедливости. Эти три компонента выступают в качестве своеобразных противовесов доминированию абсолютной свободы одного индивида над другим, уравнивая поступки человека в обществе.

Вместе с тем в Декларации прав человека и гражданина акцент ставится на *индивидуальном* равенстве перед законом и *индивидуальных* правах. Это отличается от исследуемой ситуации в мультикультурном обществе, где на первый план выступают *коллективное* право и *групповые* интересы, являющиеся объектом интегрирования в национальные правовые системы. Возникает вопрос: как должна выглядеть правовая система в демократическом государстве, учитывающая весь спектр вопросов, связанных с мультикультурализмом?

И здесь актуальными оказываются идеи Иммануила Канта, который напоминал, что каждый человек имеет неотъемлемые права, принадлежащие ему от рождения и не являющиеся «подарком» государства. **Свобода** выступает априорным принципом, который

отражает «свободу каждого члена общества как человека»¹, что позволяет дать рациональное правовое обоснование принципам устройства общества. **Равенство** по отношению к другим связано со свободой и возможностью отстаивать свои права относительно других членов общества. **Самостоятельность** (*Sibi sufficientia*) соотносится с гражданином, входящим в число законодателей, и касается не каждого (и это проявление неравенства): из таких могут быть исключены члены общества, которые не обладают экономической независимостью и т.д. Перечисленные принципы составляют то, что мы называем общественным договором. Государство, базирующееся на данных принципах, выступает как целостный субъект всемирно-гражданского права, а значит, участвует в правовых международных отношениях; именно в этом смысле представители разных государств, по сути, являются субъектами «общечеловеческого государства»². У Канта же мы обнаруживаем понятие «всеобщего радушия» — своего рода прообраза идеи мультикультурализма. Всеобщее радушие — это «право каждого чужака на то, чтобы тот, на чью землю он прибыл, не обращался бы с ним, как с врагом. Он может изгнать его, если это не сопряжено с гибелью пришельца, но, пока последний мирно живет там, он не должен обходиться с ним враждебно»³. Именно это способствует реализации идеи «вечного мира» как предпосылки успешного развития общества. Не случайно данная тема, которая, с точки зрения современников Канта, выглядела в его творчестве скорее периферийной, оказалась в центре внимания при образовании Европейского союза.

Можно сказать, что идеи Канта актуальны как никогда, хотя и приобретают форму, адекватную современным реалиям. Выделим три основные позиции, которые лежат в основе гражданского общества, исходя из того, как в них реализуется взаимоотношение между свободой и равенством как основами государственного устройства.

В центре **либеральной модели** стоит индивид, со своими *индивидуальными* правами и относительно дистанцированный от органов власти. Главное достоинство данной модели Ю. Хабермас усматривает в том, что она нацеливает политическую волю и вырабатываемый ею дискурс на достижение компромисса интересов («делку»), в основании которых лежит интерес экономический. Недостатком же, с точки зрения Хабермаса, является то, что общество в данном

¹ Кант И. О поговорке «Может быть, это верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. М., 1965. С. 79.

² Кант И. К вечному миру. Философский проект // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 7. М., 1994. С. 13.

³ Там же. С. 23.

случае предстает как система, структурированная рынком, а принцип свободы, трактуемый как недопустимость вмешательства в частную жизнь граждан, провозглашает приоритет частного интереса.

Республиканская модель базируется на наличии публичной сферы, позволяющей гражданам через эту общую для них сферу влиять на принимаемые решения. Здесь абсолютные права индивида не отрицаются, но находятся в зависимости от состояния общества. Данная модель «придерживается радикально демократического смысла самоорганизации общества путем объединения граждан в ходе коммуникации и не сводит коллективные цели лишь к заключению “сделки” между противоположными частными интересами»¹, и в этом ее основное достоинство. Основной же ее недостаток заключается в том, что она «слишком идеалистична и ставит демократический процесс в зависимость от добродетелей граждан государства, ориентированных на достижение общего блага... Ошибка заключается в этическом сужении политического дискурса»². В данной модели слабо отражаются интересы, которые в пределах одного общественного целого имеются у различных групп населения, и уравнивание которых невозможно в рамках лишь этического дискурса.

Обе модели могут дополнять друг друга, но и в таком варианте полностью не обеспечивают соблюдение процессов и процедур, необходимых для решения проблем демократического правового государства и мультикультурного общества.

Юрген Хабермас предлагает новую, **синтетическую модель «делиберативной демократии»**: «Если мы делаем понятие процедуры делиберативной политики нормативно содержательным ядром теории демократии, то возникают отличия и по отношению к республиканской концепции государства как нравственной общности, и по отношению к либеральной концепции государства как стража экономического сообщества»³.

Если данные базовые модели демократического общества рассматривать сквозь призму интересующих нас проблем, то *республиканская модель* соотносится в первую очередь с моделью «*правильного котла*» как ориентированной на достижение некой общности. Индивидуальные права рассматриваются здесь скорее негативно, как мешающие единству. *Либеральная* же и *делиберативная модели* в большей степени соответствуют представлениям о *мультикультурном обществе*. Так, первая исходит из признания индивидуальных прав человека, присущих ему от рождения независимо от этниче-

¹ Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб., 2001. С. 389.

² Там же. С. 390.

³ Там же. С. 392.

ской, культурной, социальной или религиозной принадлежности, реализацию которых обеспечивает законодательство, а кроме того, предполагает минимальное вмешательство государства в индивидуальную жизнь граждан. Делиберативная демократия, в свою очередь, требует, чтобы общественное мнение формировалось как результат интерактивной коммуникативной деятельности, все участники которой принципиально равны. Возникает коммуникативная реальность, в которой лучший аргумент становится основой дальнейшего обсуждения и действия. Политический дискурс, таким образом, обеспечивает консенсус, важный для дальнейшего развития и стабильности, способствует совершенствованию демократии и предотвращает искажение демократических процедур. Помехой для подобной деятельности выступают бюрократические структуры, способные исказить и деформировать политический дискурс. Можно сказать, что при всем том, что либеральная концепция не противоречит модели мультикультурного общества и заложенному в ней представлению о равенстве, формальное, юридическое равенство либеральной концепции должно уступить место «реальному» равенству, которое почти необходимо предполагает и формальное неравенство. Из всего вышесказанного становится ясно, что анализ происходящих процессов предполагает четкое разграничение теории мультикультурализма и практики ее реализации.

Многие конкретные факты, вызванные миграцией из «депрессивных» регионов мира в благополучную Германию, были обобщены и осмыслены в книге Т. Саррацина¹, которая в свое время буквально взорвала немецкое общество. Саррацин рассматривает три волны миграции в Западную Германию, начало которой было положено в 1955 году, когда при катастрофической нехватке людских ресурсов, было принято решение о привлечении в страну мигрантов из Европы.

Первая волна трудовой миграции — это преимущественно представители Италии, Испании, Греции, которые, отработав оговоренный срок, возвращались на родину, за исключением немногих, как правило, образовавших смешанные семьи. Мигранты первой волны были представителями близких культур и одной христианской традиции², тем не менее они получали более низкую зарплату, имели, как правило, краткосрочные трудовые договоры. На них не распространялись пенсионные социальные отчисления, они проживали в специально построенных общежитиях или «лагерях для гастарбайтеров» и по-

¹ *Sarrazin T. Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen.* DVA, Berlin, 2010.

² Именно в этот период возникает понятие «гастарбайтер» («гость-рабочий»), которое лишь позже приобрело отрицательный и нарицательный оттенок.

тому весьма ограниченно соприкасались с коренным населением¹. По сути, такая модель представляла собой «контрактное рабство». Теперь, глядя с позиции современных проблем, стало понятно, что именно жесткость и правовая определенность обеспечили эффективность такой модели в становлении экономики ФРГ.

Вторая волна базировалась на выходцах из Югославии, Испании, Португалии, Марокко, Туниса и Турции, представителях бедных слоев населения, имеющих низкий уровень образования. Численность приезжих была значительно большей, что не позволило организовать места для их компактного проживания. И если иммиграция первой волны не породила видимых религиозных или этнических противоречий, то во вторую волну появились проблемы, которые представлялись давно забытыми в Германии и касались принципа равноправия полов, единых школьных программ для мальчиков и девочек etc. Кроме того, выяснилось, что значительное количество мигрантов, приехавших в составе больших семей, было не в состоянии (в силу отсутствия образования, знания языка и проч.) участвовать в экономике. К тому же в отличие от представителей первой волны, это были в основном молодые люди, что повлекло рост рождаемости в среде мигрантов, не стремившихся к ассимиляции с местным населением, и все это на фоне падения рождаемости самого немецкого населения.

Третья волна миграции в Германию была связана с переселением российских немцев, граждан бывшей Югославии и жителей африканских стран. Кроме того, в результате воссоединения Германии, к распространенным в Западной Германии группам добавились выходцы из Вьетнама, Анголы и Мозамбика, проживавшие ранее в ГДР. Степень интеграции данных групп в немецкое общество была различна. Если рассматривать показатель получаемого образования, в частности, допуска к высшему образованию, то у некоторых групп он был даже выше, чем у коренного населения: например, у вьетнамцев, около 90 % молодых людей могли бы продолжать учиться в высших учебных заведениях, тогда как у других групп, например у турок или выходцев из Африки, отмечались показатели, существенно уступающие средним показателям коренного населения. А это, при падении спроса на неквалифицированную рабочую силу, порождало в данной среде проблемы трудоустройства.

Т. Саррацин предложил исследовать процесс миграции и ее тенденции не в статике, а в динамике, дабы разглядеть основные направления развития как самой проблемы, так и общества, которое будет вынуждено их решать, и описал возможные угрозы. Напри-

¹ Stanicic S. Anti Sarrazin: Argumente gegen Rassismus, Islamfeindlichkeit und Sozialdarwinismus. PapyRossa Verlag, Köln, 2011. S. 33–34.

мер, этнические меньшинства могут превратиться в большинство по отношению к коренному населению, что в рамках демократического общества породит неоднозначные последствия. В частности, возможной становится угроза «исламизация» страны, и не только ее, но и всей Европы, учитывая высокий уровень организации исламских общин¹. Книга Саррацина, выдержавшая около двадцати изданий, ясно показала, что решение миграционных проблем представляет сложную и сопряженную с распуыванием конфликтных ситуаций задачу, которая «...требует более тонких гуманитарных технологий. Ценностные и мировоззренческие вопросы труднее поддаются и компромиссным решениям»².

Осознание всей сложности современных политико-культурных вызовов побуждает мыслителей — представителей разных направлений политической мысли, подвергнуть критике как отдельные модели культурной адаптации, так и идею мультикультурализма в ее нынешнем варианте.

Ю. Хабермас, критикуя модель «базовой культуры» отмечает, что результатом ее реализации становится не единое общество, «склеенное» общей культурой, а совокупность нескольких культур на территории господствующей культуры. Такая модель ошибочна, так как оставляет большое поле национальным притязаниям, тем самым нарушая общие демократические принципы, ибо «в демократическом конституционном государстве даже большинство не может предписывать меньшинствам собственную культурную форму...»³.

С. Жижек считает мультикультурализм в его нынешнем состоянии и практической реализации безукоризненно подогнанным под идеологию глобального капитализма: «...мультикультурализм связан со снисходительной европоцентристской отстраненностью и/или уважением к локальным культурам, не имея никаких корней в своей собственной особенной культуре. Иными словами, мультикультурализм — это дезавуированная, превращенная самореференциальная форма расизма, “расизм с определенного расстояния” — он “уважает идентичность Другого” как замкнутое подлинное сообщество, по от-

¹ «На сегодняшний день исламские организации, точнее — их деятельность, охватывает мечети, студенческие союзы, женские и молодежные движения, профессиональные и общественные организации, национальные и вненациональные исламские центры, образовательные учреждения различного уровня. Например, в одной Западной Европе можно обнаружить порядка восьми тысяч мечетей» (Костылев П. Н. Концепция «европейского халифата»: аналитическая записка. М., 2008. С. 4–5).

² Кризис мультикультурализма и проблемы национальной политики / Под ред. М. Б. Погребинского и А. К. Толпыго. М., 2013. С. 151.

³ *Habermas J. Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2002. S. 13.*

ношению к которому он, мультикультуралист, поддерживает дистанцию, отражающую его привилегированную всеобщую позицию»¹. Такое состояние является оборотной стороной капитализма как мировой системы, нацеленной на гомогенизацию всех областей жизни, в том числе и культуры. Выход из сложившейся ситуации следует искать не в мультикультурализме или универсализме западного образца. Политическое конструирование легальных рамок развертывания и отстаивания идентичности любой из культур является утопией. Вместо этого Жижек предлагает не менее утопичный вариант поиска «эмансипационной руководящей культуры» и смешивание различных культур².

Представители **постколониалистской** точки зрения, представляющей часть дискурса постструктурализма и озвучиваемой такими теоретиками, как Х. Бхаба, Г. Спивак или Э. Саид³, настаивают на том, что в результате колонизации, под давлением чужеродных законодательства и религии, произошло разрушение местных культур: коренные верования, языки и культура в целом пришли в упадок или были уничтожены. До сих пор сложные отношения между мигрантами из бывших колоний и коренным населением — потомками колонизаторов, фактически сохраняющих колониальное мировоззрение, формируют культурно-политический климат в самой Европе. Сохраняющийся в явном или скрытом виде расизм в связи с национализмом привлекателен для части населения. А значит, мультикультурализм следует рассматривать в качестве своеобразной идеологии политических менеджеров — этический кодекс, руководство по управлению представителями разнообразных культур (что, собственно, отвечает задачам неолиберальной политической модели). Приходится признать, что как этика культурного многообразия мультикультурализм до сих пор нигде не был реализован. Кроме того, политика мультикультурализма, как ее пытались осуществить в Европе, всегда исходила из представления об этнически однородных структурах. Но в результате глобализации происходит размывание данных структур и растет число людей, объединяющих в себе разные культуры и этносы. В этой ситуации оказывается, что «собственно, никакого монолитного большинства нет, а есть разные идентичности, спорящие между собой, какая из них составляет

¹ Жижек С. Интерпассивность. Желание: Влечение. Мультикультурализм. СПб., 2005. С. 110.

² Hausteiner E. M. Jenseits der Leitkultur. Philosophische Perspektiven für eine plurale Gesellschaft // Philosophie magazin. 2013. Vol. 3. S. 20.

³ Bhaba H. Über kulturelle Hybridität: Tradition und Übersetzung. Turia + Kant, Wien, Berlin, 2012 Spivak G. C. Righting Wrongs. Über die Zuteilung von Menschenrechten. Diaphanes, Zürich, 2008; Said E. Culture and Imperialism. Knopf, New York, 1993.

господствующую культуру»¹. Индивид же многогранен, его идентичность меняется, он может олицетворять разные идентичности. Соответственно, попытка определить интеграционные процессы через призму культурной (или какой-то иной) идентичности не имеет реальных перспектив.

Представители **неоконсерватизма**, такие как ранний Ф. Фукуяма² или И. Кристол³, более жестко подходят к вопросу о мультикультурализме. Характерным для них является отстаивание традиционных ценностей — семьи, государства, родины, религии и нации. Основной недостаток мультикультурализма и как концепции, и как политической доктрины, заключается для неоконсерваторов в абсолютизации признания равенства прав всех наличных культурных групп, принижения значения собственных ценностей. Остаются конфликты и проблемы, которые пришли из прошлого и которые необходимо решать в современных условиях. К ним, несомненно, относятся и проблемы, вытекающие из тенденции все большего смешения культур. Европейская политика мультикультурализма, особенно в нидерландском и британском вариантах, продемонстрировала свою непригодность в деле интеграции мигрантов, в частности мусульман. Она основывалась на признании права отдельных групп опираться на собственную этническую и религиозную самобытность, игнорируя среду, в которой они оказались. Именно этим были созданы предпосылки для возникновения определенных форм терроризма, центры которого базируются в странах, приютивших мигрантов. Сформировались своего рода «государства в государстве», которые имеют собственную административно-властную структуру⁴, и ответственность за это несет та самая политика мультикультурализма.

Нам представляется, что одна из возможностей прояснить, в чем, собственно, состоит «изъян» идеи мультикультурализма, связана с уточнением понятия **толeрантности**, казалось бы, вполне понятного, однако, имеющего в разных областях различные коннотации.

В **медицине, биологии и психологии** толерантность означает снижение (или отсутствие) чувствительности организма к воздействию какого-либо чужеродного (то есть отличного от данного организма) фактора в результате привыкания или нераспознавания его как чужеродного. Важнейшим показателем при констатации подобной «отри-

¹ Модуд Т. Мультикультурализм неизбежен // Ярославская инициатива. 16 мая 2011. URL: www.bris.ac.uk/ethnicity/documents/russian.pdf. С. 17.

² Fukuyama F. The End of History and the Last Man. Free Press, New York, 1992.

³ Kristol I. Neoconservatism: The Autobiography of an Idea. Ivan R. Dee, New York, 1999.

⁴ Костылев П. Н. Концепция «европейского халифата»: аналитическая записка. М., 2008. С. 4.

цательной» реакции является *диапазон* устойчивости к воздействию раздражителя.

Обращаясь к **обществу**, необходимо помнить, что фактор границ устойчивого толерантного отношения работает и здесь. Казалось бы, широкий диапазон толерантности дает обществу известные преимущества, способствуя его «выживанию», однако, в отличие от биологических объектов, общество имеет многоуровневый характер (индивид — социальная группа — государство), и расширение пределов толерантности может серьезно сказаться на устойчивости всей конструкции. Учитывая же многообразие ценностных установок и целей действующих в социуме индивидов и групп, вряд ли стоит рассчитывать на реализацию «всеобщей толерантности». Кроме того, в отличие от биологического мира, в обществе толерантность (или терпимость) предполагает особое социально-психологическое состояние, которое может быть, во-первых, неустойчивым или недолговечным, а во-вторых, весьма некомфортным как для того кто терпит, так и для того, кого терпят¹; как отмечал Гете, «толерантность (*Toleranz*) должна быть всего лишь временным убеждением: за ней должно следовать признание. Терпеть — значит оскорблять»². Терпят до тех пор, пока полностью не отвергают или пока полностью не признают. Поэтому толерантность как социальный принцип *требует завершения в признании Другого* в качестве равноправного. Истинная толерантность, непременно исходя из ценностей «собственной» культуры как основы предполагает сопряжение их с ценностями других культур и осознание их общечеловеческой значимости. «...Всеобщая терпимость будет достигнута лишь тогда, когда мы дадим возможность каждому отдельному человеку или целому народу сохранить свои особенности, с тем, однако, чтобы они помнили, что отличительной чертой истинных достоинств является их причастность всечеловеческому»³.

С сожалением приходится признать, что нынешний вариант мультикультурализма, позиционируемый как «новейшая матрица» общества, в котором доминирующим является принцип толерантности, как ни парадоксально, способствует реализации антидемократических и антилиберальных тенденций, отступающих от евро-

¹ Это, кстати, отражается даже в использовании слов, сопряженных с понятием терпимости. У Даля синонимы к нему: «переносить», «страдать», «сносить», «крепиться», «выжидать чего-то лучшего», «надеяться», «смиряться». Терпят по милосердию и снисхождению. Наконец «терпелик» (тот, кто терпит) мученик и т.д. У Фасмера, «терпеть» — «цепенеть от страха», «застывать», «страдать». У Ожегова — «безропотно и стойко переносить».

² *Goethe J. W. Maximen und Reflexionen // Goethes Werke in 12 Bänden. Bd. 7. Aufbau-Verlag, Berlin, Weimar, 1974. S. 493.*

³ *Geme И. В. Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. Об искусстве и литературе. М., 1980. С. 411.*

пейской традиции признания и *понимания другой культуры и Другого как такового*. В основе этой матрицы лежит **упрощенная модель** равенства культур, представляющая, скорее, правовое пожелание, чем понимание необходимости *диалога* между ними. А ведь только диалог реализует принцип признания Другого, иной системы ценностей, и только он позволяет конструировать *общее* культурное, смысловое пространство. И, разумеется, этот процесс гораздо сложнее, чем простая декларация равенства прав.

Более того, «формальная» толерантность есть не что иное, как «цивилизованная» форма безразличия к Другому, а это неизбежно влечет за собой принижение ценности личности. Абсолютизированная, доведенная до абсурда толерантность, порождая безразличие, укрепляет сознание вседозволенности и потворствует проявлениям ничем не сдерживаемой воли. Забывается кантовская максима «свобода одного кончается там, где начинается свобода другого». Приходится констатировать, что выработанная изначально как призыв к признанию другого, идеология мультикультурализма превращается, по сути, в свою противоположность, становится, по выражению В. Малахова, «интеллектуальным перевертышем»: «Дискурс мультикультурализма, возникший на волне демократического обновления общества и связывавшийся с прогрессирующей гуманизацией человеческого общежития, выступил в совершенно новом качестве — как идеология последовательных оппонентов демократии»¹.

В результате в настоящий момент под лозунгом диалога культур зачастую происходит его деформация — диалог подменяется стандартизацией, а это ведет к разрушению семиосферы и погружению всех культур в пространство глобальной коммуникации. Здесь лишь внешне расширяется масштаб диалогового пространства, так как значительно упрощается характер коммуникации, в основе которой законы и стандарты, далеко отстоящие от сущности и традиций уже сложившихся культур. Так, дихотомия «свой — чужой» объявляется устаревшей, не отвечающей либеральным ценностям, и мир предлагается рассматривать как единообразную целостность, в которой все, разумеется, получают статус «своих». Однако отрицание чужого, по сути, означает и отрицание «своего»: в результате мы утрачиваем и индивидуальную, и коллективную культурную определенность и умение и готовность признавать другого, тогда как «подлинная либеральность есть признание»². Это приводит к «утрате исходной

¹ Малахов В. С. Парадоксы мультикультурализма // Иностранная литература. 1997. № 11. С. 173.

² Goethe J. W. Maximen und Reflexionen. S. 493.

основы всякой либеральности и любого гуманизма — автономной личности и стоящего за ней универсального, философского и бытийного принципа — принципа индивидуальности»¹.

Понимание толерантности, навязываемое политическим курсом, то есть в большой степени чисто декларативное, может оказаться самым действенным средством ее разрушения, что мы и наблюдаем на примере миграционного кризиса в Европе. Что касается вариантов решения проблем мультикультурного общества, то они разнообразны и могут исходить из разных идейных конструкций, но центральным при этом остается вопрос понимания культуры в целом и взаимоотношения отдельных культур. Современному обществу необходима система общих ценностей, которая не должна, однако, конструироваться в ущерб ценностям национальных культур.

¹ Кнабе Г. С. Местоимения постмодерна и обязанность понимать // Кнабе Г. С. Избранные труды. Теория и история культуры. М., 2006. С. 922.

ДОБРОДЕТЕЛЬНЫЙ ТЕРРОР, ИЛИ КТО ОПРЕДЕЛЯЕТ ГРАНИЦЫ СВОБОДЫ СЛОВА (РАЗМЫШЛЯЯ НАД КНИГАМИ ТИЛО САРРАЦИНА)¹

Вопрос о свободе печати, слова, мнения, вероисповедания с момента своего возникновения вызывает многочисленные вопросы. Например, откуда берутся эти свободы? Принадлежат ли они человеку от рождения или он их обретает в процессе социализации? Для каких форм господства они характерны? Являются ли демократические свободы действительно демократичными и свободными? Таких вопросов много, и ответы тоже могут быть самые разные. В данной статье мы анализируем эти вопросы сквозь призму идей Т. Саррацина, известного в Германии автора общественно-политических и публицистических бестселлеров².

Издание его первой книги «Германия. Самоликвидация»³ вызвало резкое неприятие истеблишмента. Против него дважды возбуждалась процедура исключения из партии, но комиссии, созданные по этому поводу, пришли к выводу, что изложенные в книге идеи не противоречат идеологии немецкой социал-демократии. Книга вызвала большой резонанс не только в политических и научных кругах Германии, но и среди широких слоев населения. За неполных два года было про-

¹ В соавторстве с Дагмар Мироновой.

² Тило Саррацин (р. 1945), кандидат экономических наук (диссертация 1973 года была посвящена научно-теоретическим проблемам истории экономики с позиции критического рационализма), много лет занимал высокие должности, в том числе в федеральном и региональных министерствах финансов, министерстве по труду и социальному устройству. С 2002 по 2009 год был Берлинским сенатором по финансам (в ранге земельного министра, так как Берлин является самостоятельной федеральной землей), затем работал членом наблюдательного совета Германского федерального банка. Саррацин является членом Социал-демократической партии Германии.

³ *Sarrazin T. Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen.* München, 2010.

дано более 1 млн экземпляров, и читатели четко разделилась на два лагеря — противников и сторонников идей, изложенных в книге.

К первой, проправительственной группе, поддерживающей основные идеи и методы современной политической линии Германии, следует отнести многих из действующих политиков, особенно в высших эшелонах власти, представителей средств массовой информации, отстаивающих интересы власти, а также ученых, которые так или иначе занимаются современными проблемами развития Германии, в частности вопросами развития интеграционных процессов в самой Германии и Европе. Вторая группа — представители «правых» партий всех уровней, выражающих прежде всего недовольство граждан проводимой государством политикой.

Недовольство граждан достаточно велико, что проявилось даже в возникновении в современном немецком языке нового термина — *“Wutbürger”* (буквально «разъяренный гражданин»), отражающего распространенность настроения недовольства в обществе и тип поведения людей, которые охвачены таким недовольством. Этот термин противостоит понятию *“Gutmenschen”* — насмешливому обозначению добродетельного человека, желающего добра всем ради самого добра, но не понимающего и не несущего ответственности за последствия такой «доброты». В результате такой поляризации общественного мнения Саррацин стал героем многочисленных скандалов, возникших вокруг многих его публичных выступлений.

Такой прием книги стал поводом для, по сути, философского анализа современной ситуации со свободой слова в Германии и публикации Саррацином нового исследования: «Новый добродетельный террор. О границах свободы мнения в Германии»¹.

Словосочетание «добродетельный террор» на первый взгляд кажется парадоксальным, хотя это понятие известно со времен Великой французской революции. Базовая идея, отраженная в нем, заключалась в том, что, когда все граждане поступают добродетельно, создаваемое общество становится идеальным. Например, во времена французской революции добродетели вытекали из ее главного лозунга «Свобода, равенство, братство». Как писал Л. Сен-Жюст, «если все люди будут свободны, они будут равны; если они будут равны, они будут справедливы. То, что честно, проистекает из себя»². Выглядит красиво, но сразу возникает вопрос о том, каким образом можно привить эти добродетели обществу. Мы знаем на примере той же революции, что весьма часто в ситуации, когда граждане не при-

¹ Sarrazin T. Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland.

² Сен-Жюст Л. А. Дух Революции и Конституции во Франции. Тракта́т / Пер. М. А. Бобовича // Сен-Жюст Л. А. Речи. Тракта́ты. СПб., 1995. С. 251.

держивались «правильных» добродетелей, их пытались заставить придерживаться нужной формы поведения при помощи террора. Естественно, возникает вопрос о том, какие добродетели являются правильными, а какие — нет и кто, собственно, определяет правильность или ложность добродетелей. По сути, это вариант добродетельного террора, когда высокие ценности могут достигаться разными средствами, в том числе и насильственными. Саррацин отмечает: «...Проявления нравственного террора столь же старые, как человеческое общество. Они возникают вновь и вновь из борьбы за политическую власть или стремлений заново упорядочить, формировать и направлять общество. Не всякий нравственный террор ведет к насилию и преступлению. Но каждому нравственному террору присуща хотя бы склонность к тоталитарному»¹. Первые проявления добродетельного террора Саррацин усматривает уже в процессе становления христианства в Римской империи, затем в связи с обсуждением проблемы допущения свободы вероисповедания в Средние века, когда институт инквизиции становится ярчайшим примером реализации механизма добродетельного террора, и, конечно, террор Французской революции и тоталитарных режимов XX века.

Мы не будем здесь углубляться в историю вопроса, так как нас в первую очередь интересуют проявления добродетельного террора в современном обществе, который выводится автором из отождествления свободы с равенством, а равенства — со справедливостью. Перед нами пример того, как некая изначально чисто философская конструкция проникает далее в жизнь общества. Кстати, на эту особенность философии обращает внимание В. С. Степин, говоря о том, что философские идеи могут задавать новую «категориальную модель» эпохи², которая проникает на уровень общественного сознания и может стать господствующей для общества в целом, охватывая в том числе политическую власть, что становится основанием для их практической реализации.

В комментарии «Мораль и достоверность», размышляя об относительности морали, а также о роли «социальной смелости», автор приходит к выводу, что «ядром любого добродетельного террора всегда выступает попытка получить господство над умами и овладеть общественным дискурсом посредством контроля за мнениями и мыслями, при этом нежелательные формы мышления лишиться легитимности и подорвать респектабельность людей, придерживающихся иного мнения»³. По сути, Саррацин описывает модель

¹ *Sarrazin T.* Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland. S. 187.

² *Степин В. С.* Цивилизация и культура. СПб., 2011. С. 209.

³ *Sarrazin T.* Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland. S. 215.

«позитивной тирании», которая была предметом исследования еще у Платона и Аристотеля как одна из форм, говоря современным языком, эффективного менеджмента. «Неограниченная власть давала неограниченные возможности, и философы пытались представить себе ситуацию, при которой правление тиранов, совсем не предполагая какого бы то ни было стремления к добродетели, могло преследовать в том числе и общее благо, пусть часто из исключительно корыстных соображений»¹.

Конечно, современную политическую модель Германии мы не считаем тиранической, но тем не менее понятно, что некоторые идеологические установки по сути могут действовать повелительно для граждан, исходя из идеи навязывания добродетели любыми способами, в том числе и при помощи современных возможностей манипулирования общественным сознанием. Выстраивание политической модели следования неким добродетелям, как показывает Саррацин, характерно для актуальной ситуации в Германии. В этом смысле, иронизирует он, Германия не только стареет (указывая на демографические проблемы), но и стремительно глупеет благодаря реформам образования, ибо не способна объяснить объективно, что происходит.

На примере своей первой книги «Германия. Самоликвидация» он показывает, как может выглядеть сегодня манипуляция общественным мнением, которому навязываются необходимые стереотипы восприятия реальности. В своем исследовании он выделил три основные тенденции развития Германии: снижение рождаемости коренного населения, рост социальной прослойки, зависящей от государственных пособий и прочих форм оказания помощи, и миграционные проблемы. Следует отметить, что Саррацин в связи со своим исследованием сразу получил упреки в некомпетентности, в том, что он не является специалистом в области генетики, биологии, вплоть до ненаучности его подхода. Однако очень многие известные ученые из разных областей науки подтверждают правильность его рассуждений. В новой книге, отвечая своим критикам, он дает подборку соответствующих оценок². Одновременно он показывает, как сама его книга становится предметом манипуляций, когда, например, из общего контекста с искажениями, неверным цитированием, домыслами и прочими демагогическими приемами была выбрана лишь тема миграции, которая, по замыслу автора, не имела в ней центрального значения. Более того, если он в первой книге не делал миграцию

¹ Павлов А. Добродетельная тирания. Классическая политическая философия в поисках новой терминологии // Логос. 2015. Т. 25. № 6. С. 28.

² Sarrazin T. Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland. S. 93.

центральной проблемой, то она сама стала таковой, отражая актуальную ситуацию и то влияние, которое массовая миграция оказывает на культуру Германии и состояние общественного сознания.

Как нам представляется, одна из проблем при решении данного вопроса заключается в том, что при выборе модели интеграции¹ была выбрана та, которая хорошо работает при миграции традиционного типа, т. е. прежде всего индивидуальной, и не срабатывает, когда миграция становится массовой. Авторы этой статьи в свое время исследовали данную проблему, указывая, в частности, что из трех моделей интеграции² на современном этапе была выбрана модель мультикультурализма: «Ее суть заключается в том, что современное глобальное общество рассматривается как открытая система со свободным каналом обмена человеческим ресурсом, а значит, и разными культурами, что в перспективе предполагает растворение границ, препятствующих такому обмену»³.

Мы считаем, что именно эта модель оказалась, может быть, наименее приемлемой для Германии в силу того, что она на протяжении всей своей истории представляла собой скорее монокультуру, в которой доминировала одна нация, что отличает ее, например от таких стран, как Канада или США. Данная модель, и это касается не только Германии, но и большинства европейских стран, приводит к тому, что происходит не столько самообогащение различных культур (как это было задумано), сколько достаточно резкое столкновение ценностей различных культур, что и привело на нынешнем этапе фактически к миграционному кризису.

Для Германии более приемлемой была бы модель, основанная на «базовой культуре» (*“Leitkultur”*). Она предусматривала необходимость интеграции переселенцев именно в эту культуру, что, конечно,

¹ Вопрос о выборе модели интеграции переселенцев возник в 70-е годы, когда стало ясно, что «гастарбайтеры», прибывшие в период с 1955 по 1973 годы в большей мере, чем ожидалось, остались проживать в Германии, перевезя сюда и свои семьи. Достаточно рано, уже в 1978 году, федеральное правительство назначило «уполномоченного по содействию интеграции иностранных рабочих и членов их семей», были разработаны разные интеграционные концепции, в том числе концепция мультикультурного общества. Но она никогда не была закреплена в Конституции (как, например, в Канаде), хотя попытки ее реализации, особенно в период правления коалиции из социал-демократов и зеленых под руководством Г. Шредера, были предприняты. В 1989 году во Франкфурте на Майне было создано специальное ведомство по делам мультикультурализма, существующее по сей день (*“Amt für multikulturelle Angelegenheiten”* — АМКА).

² Модель «плавильного котла» (*“Melting Pot”*), характерная прежде всего для США; модель мультикультурализма и модель «руководящей» или «базовой культуры» (*Leitkultur*) — как чисто теоретическая модель.

³ Миронов В.В., Миронова Д.В. Г. Мультикультурализм: толерантность или признание? // Вопросы философии. 2017. № 6. С. 19.

вовсе не означало отрицания ценностей собственной культуры мигрантов. Эта модель не была реализована под давлением процессов глобализации и стремительности нарастания миграционных процессов, реализующихся в своеобразном дефиците времени, которого не оставалось для освоения системы европейских культурных ценностей. Кроме того, в Германии этому мешал «идеологический» оттенок, ибо в качестве базовой должна была выступать немецкая культура, что порождало негативные исторические ассоциации. На это указывает, например, Ю. Хабермас, отмечая, что данный вариант интеграции открывает дорогу национальным притязаниям, тогда как «в демократическом конституционном государстве даже большинство не может предписывать меньшинствам собственную культурную форму...»¹. Эта дискуссия еще раз показывает сложность проблемы выбора системы добродетелей в качестве основы реализации государственных целей и политических амбиций, ибо всегда возникает вопрос выбора базовых ценностей и правомочности субъекта такого выбора.

Саррацин пытается в противовес политическим амбициям исходить из анализа объективной ситуации, подкрепляя это серьезными социологическими исследованиями. Он анализирует процесс социализации разных по происхождению групп мигрантов по показателю их включенности в трудовой процесс, получению школьного образования детьми, рождаемости и получению социальных пособий. Некоторые группы, например, вьетнамцы по показателю образования превосходят коренное население. Так называемые российские немцы по многим показателям находятся на уровне коренного населения, а по некоторым, например занятость молодежи, незначительно превосходят. В то же время есть группы мигрантов, ситуация которых представляется кризисной. Им не удастся интегрироваться в систему ценностей Германии, и они замыкаются в своей собственной культуре внутри иного для них правового и культурного пространства². Когда Саррацин говорит об этом, он вовсе не высказывает негативного отношения к представителям данных культур, а лишь ставит проблему их сложной адаптации. А в ответ на это получает обвинение в антиисламизме, социал-дарвинизме и национализме.

Для Саррацина важным является не отрицание самих идей мультикультурализма или процесса миграции как необходимого в современных условиях. Для него это просто один из объектов анализа и критики, указывающей на проблему функционирования немецкой

¹ *Habermas J. Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a/M., 2001. S. 13.

² См.: *Buschkowsky H. Neukölln ist überall.* Berlin, 2012.

социальной системы в целом. Парадокс, но именно социальная защищенность граждан — предмет извечного недовольства государством — одновременно обеспечивает достаточную комфортность существования, разрушая стимуляцию внутреннего развития индивида, его стремления «вырваться» с позиций «социального низа». Соответственно, и «новые граждане» Германии ничего не меняют в своей жизни, но просто переносят ее в иные, более комфортные в сравнении с предыдущим местом проживания условия. Если для большинства немецких граждан этот уровень комфорта является привычным и не влияет на изменение их жизни и их семей, то для «новых» граждан, хотя многие из них оказываются на уровне «социального низа» в Германии, существование становится гораздо более комфортным. Это отражается, в частности, на высоком уровне рождаемости среди этого населения, оказывает влияние на уровень образованности. Выходцы из «социального низа» не особо стремятся к образованию, не чувствуя в этом потребности. К высшему образованию стремятся дети из образованной части населения, круг замыкается, и закрепляется ситуация разобщенности разных слоев населения уже в нескольких поколениях. Значительная часть мигрантов «оседает» на уровне социального низа, делая его все более массовым и обеспечивая тем самым понижение общего уровня образованности. Следует заметить, что Саррацин не критикует мигрантов, а пытается указать на проблемы демографии или образования в целом, которые необходимо решать, учитывая ко всему прочему и изменения в структуре населения.

Саррацин делает предметом анализа сам механизм критики его точки зрения и ставит философские вопросы о реализации свободы и свободного мнения, о соотношении политики и морали, о добродетели как таковой. Свобода слова выражает свободу мысли, во многом влияя на процесс формирования общественного мнения, поэтому важно понимать границы этой свободы, в том числе и задаваемые формально-юридическими рамками, закрепленные в Конституции. Однако, замечает Саррацин, гарантированная правом свобода в реальности во многом формируется и ограничивается, как это ни парадоксально звучит, «массмедийным» классом, задающим правила «игры в свободу». При этом сам «массмедийный» класс не столь уж свободен в своеммыслеизъявлении. С одной стороны, он тесно связан с сообществом политиков, влияя на их успех или неудачу, а с другой — зависит от попадания в политический мейнстрим, который может обеспечить успех продвижению тех или иных идей в массовое сознание, обеспечив популярность как политику, так и представителю масс-медиа, продвигающему его идеи. В таком медийном игровом пространстве можно сформировать и навязать обществу любое представление. Событием здесь может стать не факт

реальности сам по себе, а именно его медийная конструкция, в том числе искажающая реальное положение дел. «СМИ и политика участвуют в игре превращения нелюбимых мешающих фактов в простые мнения и — наоборот — желательных мнений в мнимые факты. Если каждый факт можно сделать мнением и каждое мнение фактом, все становится возможным»¹. Эта мысль не столь нова, но редко высказывается столь ясно. Еще Ханна Арендт обратила внимание на соотношение истины и политики и также пришла к выводу о том, что истина, как только она попадает в область политического, утрачивает свою уникальность и превращается одно из мнений среди других. Ее судьба в политической борьбе зависит в конечном счете от общественности и ее настроения. Впрочем, наличие разных мнений для Арендт не является обязательно выражением лжи, но отражением многообразия восприятия мира людьми².

Это всегда присутствовало в обществе, вспомним хотя бы процесс осуждения Сократа, который был реализован как вполне демократическая процедура при поддержке большинства. Но произошли существенные изменения в самой технологии «конструирования» событий и образов и, главное, в возможности их распространения на общественное сознание, которое становится предельно оперативным и всеохватывающим. Именно последнее определяет то, что «медийный класс» (не случайно многие авторы называют его медиакратией) определяет то, о чем можно говорить, не нарушая «нравственные установки» общества, именно он «отвечает» за определение понимания добра и зла в обществе. Это часто обозначается «политкорректностью», которая становится своеобразным вместилищем добродетелей.

Политкорректность в этом отношении выступает как некая мыслительная конструкция совокупности правил и норм, основанная на проводимой политической линии, которая сама по себе может меняться, изменяя и формы политкорректности. Политкорректность — это жестко повелительная форма, предписывающая тип поведения в публичном пространстве дискурса, т. е. по сути новая форма нравственных регулятивов, которые не должны подвергаться сомнению и за нарушение которых человек в буквальном смысле может быть подвергнут остракизму. Очень часто, как отмечал Г. Гаук в выступлении в качестве кандидата на пост Федерального президента Германии, высказываясь по поводу книг Саррацина, политкорректность приводит к тому, что «язык политической коррект-

¹ *Sarrazin T.* Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland. S. 28.

² См.: *Arendt H.* Denktagebuch. 1950–1973. 2. Bd. Piper. München; Berlin; Zürich, 2016. S. 620.

ности у людей вызывает ощущение завуалированности подлинных проблем»¹. Саррацин указывает, что в результате такого понимания политкорректность выступает как структурный принцип, который «регулирует с имплицитной или эксплицитной обязательностью круг произносимого и выбираемый при этом способ выражения... Структурный принцип как таковой независим от содержания. Интенсивность политических установок может варьироваться независимо от их содержаний»², а индивиду предписывается то, «что следует или не следует говорить и как следует говорить»³.

Политкорректность превращается в гибкую и динамичную систему, приобретающую статус системы нравственных императивов, которая на самом деле может быть быстро трансформирована в зависимости от смены политической позиции, и такая трансформация порождает целый ряд парадоксальных явлений и даже изменения восприятия традиционных культурных образов в общественном сознании. Например, сказки, на которых выросли дети многих поколений, вдруг оказываются неприемлемыми из-за отдельных персонажей или слов, когда детские книги и мультфильмы подвергаются «исправлению». Можно вспомнить бурное обсуждение якобы имевшей место попытки признать одну из любимых всеми сказок «Золотой ключик, или Приключения Буратино» оскорблением чувств верующих⁴, а также целый ряд других громких скандалов на ту же тему. По сути, политкорректность — это политическая цензура, причем обращенная не только на явления современности, но цензурирующая даже наше прошлое, нашу культуру. И это становится в рамках глобального коммуникационного пространства всеобщим феноменом, продолжая нивелировать специфику разных культур, формируя некую всеобщую глобальную культуру, одинаковую для всех.

В этой связи Саррацин вспоминает антиутопию Дж. Оруэлла «1984», в частности введение новояза. Изымание слов из языка и замена их однозначными словами приводит к тому, что часть феноменов уже невозможно обозначить в языке и тем самым использовать в коммуникации. Язык сам становится инструментом нравственного террора, модифицируя историю культуры и при-

¹ Gauck J. Politiker können von Sarrazin lernen. URL: <https://www.welt.de/politik/deutschland/article11902962/Joachim-Gauck-Politiker-koennen-von-Sarrazin-lernen.html> (дата обращения: 17.07.2018).

² Sarrazin T. Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland. S. 36.

³ Ibidem.

⁴ См.: Бутузова Л. Буратино — не Христос! Почему фейковые новости принимаем за чистую правду // Новые известия. 26.03.2018. URL: <https://newizv.ru/article/general?date=26.04.2018> (дата обращения: 04.07.2018).

давая ей «политкорректную» форму. Например, новые гендерные нормы реализуются в языке, в существенной степени засоряя его новообразованиями, которые не были присущи данной культуре, влияя на восприятие традиционных форм гендерной структуры в обществе¹. Например, предписывается специальным образом указывать на присутствие третьего пола в обществе. При найме на работу в строке требуются «мужчины и женщины» добавляется третье звено («m/w/d»), хотя вполне можно было обойтись указанием на то, что принимаются любые граждане, независимо от половой принадлежности.

Сюда же относится дискуссия по проблеме вариативности брачных союзов, выходящих за рамки традиционных. В Германии, исходя из Конституции, браком считался именно союз мужчины и женщины, рассчитанный на продолжение рода, т. е. рождение и воспитание детей. Поэтому однополый правовой союз назывался в Германии не браком, а зарегистрированным жизненным союзом. Однако некоторые партии, в частности социал-демократы и «зеленые», выдвинули требование «Брак для всех!». Первого октября 2017 года вступил в силу новый закон, разрешающий именно однополые браки, хотя попытки обозначения однополых партнерств как «браки» еще совсем недавно наталкивалось на сопротивление со стороны как высшего юридического сообщества, так и правого спектра немецких избирателей.

Сквозь призму императива политкорректности Саррацин рассматривает проблему деформации этнических обозначений носителей разных этносов. Они наполняются неким «магическим» содержанием, не связанным изначально с обозначаемым объектом. Использование названия, специфического для той или иной группы людей, принятого в обыденной жизни и самого по себе безобидного, вдруг начинает оцениваться отрицательным образом, сквозь призму некой политической идеи, обращенной из современности в историю. Это,

¹ В Германии на законодательном уровне закреплено понятие «третьего пола» для обозначения людей, которые не считают себя ни мужчинами, ни женщинами. Федеральный Конституционный суд обосновал это нововведение тем, что определение только двух полов нарушает общие права личности (ст. 2, абзац 1 Основного закона Германии), а также запрет на дискриминацию (ст. 3, абзац 3). Данное положение касалось в основном записей в актах гражданского состояния. До сих пор действовало положение, что в таких случаях записывалось: «нет данных». Однако Конституционный суд отмечает, что в данном варианте записи не отражается тот факт, что данное лицо не воспринимает себя как бесполое, а имеет «по собственному ощущению пол, отличный от мужского или женского» (Personenstandsrecht muss weiteren positiven Geschlechtseintrag zulassen. Pressemitteilung Nr. 95/2017 vom 8. November 2017. Beschluss vom 10. Oktober 2017 1 BvR 2019/16. URL: <https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2017/bvg17-095.html> (дата обращения: 04.07.2018)).

в частности, касается обвинений в расистском содержании¹. Иначе говоря, некая современная добродетель, исходя из политических реалий, повелевает не просто следовать ей сегодня, но даже направлена на своеобразное соответствующее этой добродетели переписывание истории².

В этом году мы побывали в Музее гигиены в Дрездене на выставке под названием «Расизм. Изобретение человеческих рас»³. При входе был размещен текст: «При помощи данной категории описываются лишь мнимые человеческие различия, на самом деле она служит для обоснования политического, социального и культурного неравенства. Хотя люди везде в мире выглядят совершенно по-разному, не существует никаких человеческих рас. “Расы” — изобретение, распространяющее с XVIII века свою зловещую власть». Здесь удивление и недоумение вызывает ссылка на современную науку, которая якобы отказывается от этого понятия. Это тоже пример навязывания добродетели. Идеология расизма не тождественна исследованию биологических различий между людьми, которые являются неоспоримым фактом. Поэтому, отрицая эту идеологию и вытекающие из нее такие общественные явления, как колониализм, антисемитизм, фашизм и т. д., ошибочно отбрасывать научные результаты, описывающие биологические различия этносов и народов. Тем не менее это становится очень распространенным демагогическим приемом, и особенно в политической сфере.

Саррацин анализирует табу, которые, по мнению СМИ, были им нарушены. Это признание наличия в обществе самых разнообразных групповых различий, влияния, которое может оказывать религия на процесс интеграции, факторы наследственности человеческих свойств, последствия учета показателей рождаемости в разных

¹ Вспомним, что до середины XX века слово «негр» вовсе не считалось оскорбительным и было скорее нейтральным словом, обозначающим человека с темной кожей. Достаточно вспомнить стихи Маяковского («Да будь я и негром преклонных годов»), у которого оно носит скорее позитивный характер, или вспомнить главного героя фильма «Максимка», любимца школьников того времени. В конце 1960-х годов в связи с усилением борьбы черного населения США за свои права слово «негр» приобретает негативный оттенок и становится неpolitкорректным. Его не просто не рекомендуют произносить, но в ряде случаев могут это рассматривать как серьезное нарушение. Более того, становится, по сути, запретным использование понятия «расы».

² Например, роман Агаты Кристи «Десять негритят» (“Ten Little Niggers”), который она считала своим лучшим романом, переименовывают во многих странах. В США он вообще никогда не выходил под таким названием, а в Германии рекомендовано название «И не осталось никого» (“Und dann gab's keines mehr”).

³ Rassismus. Die Erfindung von Menschenrassen. Deutsches Hygiene-Museum Dresden. 19.05.2018 — 06.01.2019. URL: <https://www.dhmd.de/en/exhibitions/racism/> (дата обращения: 04.07.2018).

социальных группах, характер и особенности народов и обществ, вытекающие из их культуры¹. Он приходит к выводу, что общей нормой, стоящей за всеми этими табу, выступает своеобразно понятый постулат равенства. Равенство со времен Аристотеля принято понимать как равенство «свободнорожденных» людей перед законом². Позже возникает понимание равенства как равенства стартовых возможностей, или равенства как равноценности. В основе современного «добродетельного террора», отмечает Саррацин, лежит понимание равенства, которое сводится к тому, чтобы игнорировать реально существующие различия между людьми со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Здесь опять обнаруживается философская проблема, выходящая за рамки правовой парадигмы, которая может быть задана кем-то, например правителем или государством. В отношении всего человечества такая парадигма могла бы быть задана гипотетически, например, Творцом, если мы стоим на теологической позиции. Но даже здесь этого не происходит³. Достижение равенства людей всегда будет реализовываться в условиях как их принципиального разнообразия, так и многообразия их культур. Мы все разные, и эту разность необходимо учитывать, не отрицая ее, а пытаясь понять Другого, и вырабатывать принципы сосуществования с Другим, его культурой, его национальностью, его религией. Еще в 90-е годы прошлого столетия, задолго до мощных процессов интеграции в Европе, Ю. М. Лотман писал об этом: «Сейчас делается попытка создать мировое пространство — экономическое и культурное... Ощущение рубежности, пограничности становится этическим, переходит внутрь человека, т. е. мы пытаемся создать общечеловеческую цивилизацию. Единство состоит не в том, чтобы все были одинаковыми. ...Будущее — не в стирании национальных границ, а в понимании чужого, в понимании необходимости чужого: чужой, инакомыслящий, иначе устроенный для меня мучительно необходим и составляет мое мучительное счастье...»⁴.

Подводя итоги, Саррацин выделяет «Четырнадцать аксиом добродетельного безумия в современной Германии». Это, по сути,

¹ *Sarrazin T.* Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland. S. 37.

² *Аристотель.* Политика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 525.

³ Достаточно здесь вспомнить миф о Вавилонской башне. Изначально народ был един: «На всей земле был один язык и одно наречие» (Быт. 11:1). Но именно Господь, увидев город и башню и поняв амбиции людей, говорит о необходимости смешения языков, «так чтобы один не понимал речи другого. И рассеял их Господь оттуда по всей земле» (Быт. 11:7–8).

⁴ *Лотман Ю. М.* Разговор о пространстве // *Лотман Ю. М.* Воспитание души. СПб., 2005. С. 74.

моральные принципы, которые хотя и не являются напрямую табу, но оспаривание их правомерности в политическом дискурсе подпадает под моральное осуждение. Вот эти «аксиомы»:

1. Неравенство плохо, равенство хорошо.
2. Вторичные добродетели не важны. Конкурентное соревнование сомнительно.
3. Тот, кто богат, должен ощущать вину.
4. Различия в личных жизненных обстоятельствах, как правило, связаны с обстоятельствами и едва ли зависят от человека.
5. Человеческие способности зависят исключительно от образования и воспитания.
6. У народов и этносов нет никаких различий, выходящих за пределы чисто физического вида.
7. Все культуры равноценны, в частности ценности и формы жизни христианской Европы и западных индустриальных государств не должны пользоваться никакой преференцией.
8. Ислам — культура мира. Он обогащает Германию и Европу.
9. Основную ответственность за бедность и отсталость в других частях мира несут западные индустриальные государства.
10. У мужчин и женщин, за исключением физических половых признаков, нет врожденных различий.
11. Классический образ семьи устарел. Дети не нуждаются в отце и матери.
12. Национальное государство устарело. Будущее принадлежит всемирному обществу.
13. Все люди в мире обладают не только одинаковыми правами, они все равны и поэтому имеют право претендовать на базовое обеспечение со стороны немецкого социального государства.
14. Дети — частное дело, миграция решает все демографические проблемы.

На первый взгляд все эти аксиомы кажутся вполне демократичными, либеральными и современными, но возникает вопрос о том, кто же все-таки устанавливает «правила игры», согласно которым должен развиваться общественный (политический) дискурс. Иными словами, какая сила в обществе или государстве устанавливает те самые ценности, которые, став частью общественного мнения или государственной доктрины, должны считаться по сути новой системой добродетелей? Несмотря на то, что современные демократии, как правило, говорят об отсутствии «государственной» идеологии, большинство имеет свой каталог национальных интересов, которого желательно придерживаться. Для проведения этих интересов на все уровни общественного сознания необходима их медийная ретрансляция, в том числе с использованием всех новейших технологий

распространения информации и, соответственно, финансов для такого массового обеспечения. То есть средства информации на этой стадии при внешней демократичности во многом становятся более подчиненными интересам государства, чем это было еще лет 20 назад. Причем любопытно, что в этом плане страны, несмотря на свою ориентацию, т. е. более-менее демократичные или склонные к авторитаризму, в сфере манипулирования информацией, воздействуя на сознание людей, действуют схожим образом.

В связи с этим Саррацин предлагает (как социолог) исследовать саму медийную прослойку в Германии. Чаше всего, отмечает он, это представители, имеющие базовое образование в гуманитарной сфере (историки, германисты, политологи), их задача — не столько разобраться в проблеме, сколько уметь ее «правильно» проинтерпретировать. «В той мере, в которой они являются экспертами, их компетенция ограничивается критикой и смысловтворчеством, но не распространяется на решение проблем социальной и физической реальности... Их оценки и установки часто подвержены влиянию господствующей моды, при этом они не в состоянии вырваться из-под власти стадного чувства»¹.

Если их истинные или ложные утверждения остались бы в прошлом достоянием незначительного количества читающих и «знающих» людей, то в условиях глобального коммуникационного пространства и при описанной выше поддержке они становятся достоянием всего общества. Именно это обеспечивает их влияние на политику и политиков, реализуется в оттачивание идеологических добродетелей. Таким образом, они в своем статусе входят в систему властной структуры.

Большое значение имеет и политический настрой как важный фактор интерпретации общественных и политических событий. Он влияет на политическое мышление и политическое действие. Со ссылкой на интересные исследования Г. М. Кепплингера² отмечается, что журналисты, согласно их самооценкам, относятся к левому политическому спектру (46 % опрошенных считают, что их мышление левее мышления их читателей), причем это устойчивая тенденция. А именно их политической настрой влияет на отбор и интерпретацию информации, а также на соответствующие комментарии. Несмотря на признание желательности точного изложения фактов, журналисты считают, что ради доброй цели допустимы искажения.

¹ *Sarrazin T.* Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland. S. 26.

² См.: *Kepplinger H. M.* Rationalität und Ethik im Journalismus/Journalismus als Beruf. Wiesbaden, 2011; *Kepplinger H. M.* Der Einfluss politischer Einstellungen auf die Nachrichtenauswahl // Journalismus als Beruf.

Кроме того, большинство журналистов считает, что они не отвечают за побочные результаты своих высказываний. Таким образом, журналисты в своих выводах в слабой степени отражают реальность, конструируя и распространяя собственные (как им кажется) иллюзии, которым охотно верят политики, когда их это устраивает. «Данной иллюзии охотно предается и то большинство политиков, которое сообщения СМИ путает с действительным миром»¹. Именно так формируется фундамент добродетельного террора как средства манипуляции сознанием людей.

Интересно вслед за Саррацином проанализировать хотя бы некоторые «аксиомы добродетельного безумия», отражающие ситуацию в Германии и во всей Единой Европе.

«Неравенство плохо, равенство хорошо». Постулат таков, что все несчастья человечества коренятся в неравенстве. И как вывод: неравенство — это несправедливость. Следовательно, необходимо выстраивать общественные отношения (и прежде всего международные) таким образом, чтобы неравенство исключить. В то же время, полемизирует с этим положением Саррацин, человек не отрицает неравенство полностью, более того, в некоторых случаях именно оно обеспечивает ему комфортное состояние. Проявление неравенства по отношению к другому может отражать успехи конкретного человека, которые сделали его неравным, например поставили выше по социальной лестнице. В обществе вопрос о равенстве или неравенстве опосредуется конкретной политической системой. При демократии равенство как легитимированная норма — это равенство перед законом, а социальное равенство — равенство возможностей. Соответственно, это порождает дискуссию о допустимой мере неравенства в разных областях жизни.

Иначе говоря, неравенство в определенном смысле является источником развития. Поэтому «можно смягчить его последствия, если они социально неприемлемы. Но нельзя навредить импульсу, который за ним скрывается, ведь из него возникают знание и благосостояние, одним словом: прогресс и жизнь. Идеолог же равенства, напротив, хотел бы ввести человечество в стоячие воды только ради того, чтобы не возникло нового неравенства»². По сути, равенство и неравенство — две стороны одного процесса развития, которые, противореча друг другу, преодолевая друг друга, способствуют реализации направления развития общества в сторону справедливости или, напротив, несправедливости.

Вторая аксиома о вторичных добродетелях исходит из того, что у людей есть разные способности, могущие привести к неравенству.

¹ *Sarrazin T.* Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland. S. 141–142.

² *Ibid.* S. 237.

Это так называемые вторичные добродетели (прилежание, тщеславие, целеустремленность, пунктуальность, усердие, терпеливость и т. д.). Если неравенство имеет только отрицательную коннотацию, их также следует ограничить. Более того, такие добродетели могут быть и проявлением эгоизма, корысти и т. п., но именно это часто и приводит к продвижению по служебной лестнице или получению власти, в том числе и над людьми, которые менее эгоистичны или корыстолюбивы. Эти добродетели формируются еще в школе, поэтому часто дети средних и высших слоев общества, воспитанные в таком духе, продвигаются более успешно и быстрее, воспроизводя социальное неравенство со всеми вытекающими проблемами.

Напротив, тот, кто отстаивает идею равенства, «сильнее всего избегает действия. Он предпочитает добродетели, направленные на состояния: веру, любовь, надежду, сострадание, солидарность, сердечную доброту — одни подлинные чувства, где ничего не происходит. В достигнутой таким образом душевной энтропии они ощущают безопасность»¹. Таким образом, нацеленность на действие вызывает подозрения, так как оно может приводить как к благу, так и ко злу. Но экономический успех страны во многом зависит именно от деятельностных добродетелей, в конечном счете обеспечивая предпосылки для его лучшего морального состояния.

И, наконец, вопрос о значении национального государства, которое, по мнению политиков, сегодня устарело, и общество переходит к некому единому супергосударству. При этом забывают, что схожие формы уже существовали в виде империй. Идея о том, что все актуальные в современном мире вопросы решаются на наднациональном уровне, находит свое воплощение в создании международных образований типа Европейского Союза. Идеологи такой позиции считают: «Мнимое своеобразие народов, этносов и культур, по сути, является социальными фикциями или вытекает из предубеждений. Это касается и культурного влияния религий. Там, где существуют подобные различия, они исторически обусловлены и поверхностны. Они не касаются сути человеческой жизни и вскоре, как только выравниваются внешние условия жизни, исчезнут»². В действительности социальная и политическая жизнь, а также вопрос об идентичности людей и обществ по-прежнему неразрывно связан с национальными государством и его структурами³. Об этом свидетельствует хотя бы то обстоятельство, что бывшие социалистические страны (Югос-

¹ Sarrazin T. Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland. S. 241.

² Ibid. S. 328.

³ См.: Миронов В. В. Трансформация экономики, политики и права в условиях глобализации // Вестник Российской академии наук. 2016. Т. 86. № 2. С. 1—9.

лавия, Чехословакия) распались именно по этническому принципу. В Германии же попытка раствориться в единой Европе обусловлена странным желанием «преодолеть все “немецкое” и свести его к гражданству мира»¹.

Смысл всех этих аксиом рационально необъясним. За ними скрывается норма равенства, понятая, однако, не как равенство возможностей, а как нивелирование всех различий с вытекающими отсюда политическими требованиями и последствиями. Именно в совокупности «аксиомы» существенно влияют на жизнь всего общества, вызывая резкую критику, которая, однако, благодаря позиции СМИ либо игнорируется, либо на нее навешиваются разного рода ярлыки, и в любом случае распространение таких «оппозиционных» официальной линии взглядов блокируется².

Красноречивым примером деформации реальной картины действительности посредством СМИ является проблема миграции, о которой мы говорили выше. Представление о равноценности и совместимости разных культур и вероисповеданий, идея мультикультурализма привели к возникновению противоречий и проблем, которые немецкое общество либо уже считало разрешенными (например, вопрос равноправия мужчин и женщин), либо недооценило их (мигранты как обогащение немецкой жизни, исламская культура как часть немецкой). Попытка навязать обществу эти стереотипы вкупе с политикой открытых границ и беспомощностью внутренней политики (от невозможности противодействия террористическим актам до невозможности установить личные данные большого числа мигрантов или рекомендации не публиковать данные в криминальной хронике, которые могли бы оскорбить чувства новых сограждан) привела к сильному росту правых политических сил. Выяснилось, что если граждане не хотят быть «добродетельными» по навязываемой им схеме, то можно получить весьма предсказуемую реакцию, например, действительного террора в качестве ответа на вымышленный добродетельный террор.

¹ См.: *Sarrazin T.* Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland. München, 2014. S. 231.

² Ibid. S. 217, 225–226.

ФИЛОСОФ И ОБЩЕСТВЕННАЯ ПОЗИЦИЯ¹

10 декабря 2018 года ушел из жизни известный немецкий философ Роберт Шпеман. Его труды были переведены на четырнадцать языков. Он был награжден орденом за заслуги перед Федеративной Республикой Германия, премией Карла Ясперса, Баварским орденом Максимилиана за достижения в науке и искусстве. В настоящее время готовится собрание его сочинений в издательстве “Klett-Cotta”, с которым он сотрудничал в течение нескольких десятилетий. Первый том должен выйти уже весной этого года.

Это был мыслитель с очень широким диапазоном философских интересов, от политической философии до социологии, но все они преломлялись в его творчестве через этическую проблематику. Перед нами своеобразный вариант этической социологии, на формирование которой во многом повлияло то, что Шпеман был человеком весьма религиозным, и его иногда называли даже католическим философом. Сам его приход к католической вере был несколько необычен. Мать была профессиональной танцовщицей, отец долгое время был редактором культурного отдела журнала “Sozialistische Monatshefte” («Социалистический ежемесячник») в Берлине. Когда ему было три года, вся семья принимает католичество и переезжает в Мюнстер, город, в котором был заключен Вестфальский мир, определивший европейские порядки на века вперед. После смерти матери Шпемана католичество становится для его отца главным жизненным ориентиром, и в 1942 году тот становится священником. Как вспоминал в своей замечательной автобиографии сам Шпеман², статус отца как священника позволил ему не выполнять некоторые ритуалы гитлеровской Германии и не петь антисемитских песен. Позже он напишет известную работу «Рациональность и вера в Бога»³, где подробно исследует проблему соотношения рациональности и веры,

¹ В соавторстве с Дагмар Мироновой.

² Camman A. Philosoph Robert Spaemann: “Ich war ein Chaot” // Die Zeit. № 19. 2012. URL: <https://www.zeit.de/2012/19/Philosoph-Spaemann> (accessed 12 February 2019).

³ Ibid.

рассматривая понятие Бога как основание для фундаментальной рациональности и фундаментальной онтологии. Понятие добра, на котором базируется вера, более фундаментально, чем понятие зла, которое может лежать в основании в том числе и научного освоения мира.

Эти жизненные обстоятельства, безусловно, оказали влияние на этическую составляющую будущего творчества философа. К этому добавилось его увлечение марксизмом, а также деятельность кружка Йоахима Риттера, где он общался с Германом Люббе, с которым всю жизнь затем поддерживал дружеские отношения. Шпеман родился 5 мая 1927 года, то есть того же числа, когда родился Карл Маркс, и в том же году, что и близкий философу впоследствии папа Бенедикт. Любопытно, что марксизм и теология стали полюсами его творчества.

Мы познакомились с ним в 1993 году, когда в нашей стране происходили кардинальные изменения и было неясно, в каком направлении пойдет развитие в том числе и философского образования. В том году в ИФ РАН под угрозой срыва оказались лекции целой группы известных немецких профессоров, которые должны были приехать в Москву при участии Московского представительства фонда им. К. Аденауэра, и философский факультет МГУ любезно «подставил плечо», взяв на себя организацию этих лекций. В Москву один за другим приехали философы и политологи Х.-М. Баумгартнер, граф П. фон Кильманнсегг, Г. Люббе, Й. Изензее, сам Р. Шпеман. Лекции вызвали тогда небывалый интерес и проходили в переполненном зале. Шпеман прочитал несколько лекций, и одна из них, «Являются ли “естественно” и “неестественно” морально релевантными понятиями?», была опубликована в русском переводе¹.

Шпеман учился в университетах Мюнстера, Мюнхена, Фрейбурга и Парижа по специальностям «философия», «история», «теология» и «романистика». В 1952 году он защитил свою первую докторскую диссертацию, а в 1962 году — вторую. В Германии его причисляют к так называемой школе Риттера, хотя, по словам самого ученого, это был скорее «круг друзей, которые всегда проявляли совместный интерес к некоторым вопросам фактического характера и которые, возможно, в большей степени, нежели идейно близкая им школа Гадамера, серьезно относились к политическому как к философски релевантному»². В области философии политики данная школа выражала левоконсервативную позицию. До 1968 года Шпеман был

¹ Шпеман Р. Являются ли «естественно» и «неестественно» морально релевантными понятиями? / Пер. с нем. Д. Мироновой // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 1993. № 4. С. 75–85.

² Leggewie C. Der Geist steht rechts: Ausflüge in die Denkfabriken der Wende. Berlin, 1987. S. 154.

профессором философии в университете Штутгарта, затем, в 1969–1972 годах, занимал после Гадамера кафедру в Гейдельберге, а далее вплоть до ухода на пенсию работал в Мюнхенском университете. Шпеман был внештатным профессором университета Зальцбурга, гостевым профессором Сорбонны и университета Рио-де-Жанейро.

Наряду с проблемами истории философии Шпеман занимался проблемами этики и политической философии. Это достаточно редкий случай: Шпеман, известный академический философ, буквально до конца своей жизни принимал весьма активное участие в общественных дискуссиях по поводу самых различных проблем современности, отстаивая собственную точку зрения, которая часто могла не совпадать с доминирующим направлением общественно-политической мысли. Ключевая из этих проблем — защита человеческой жизни, причем на всем ее протяжении, от развития младенца в утробе матери до момента ухода человека из жизни. Это также вопросы прав человека и его достоинства, проблемы этики во взаимодействии человека и животных. Шпеман был приверженцем естественного права, исследовал вопросы веры в Бога и их актуальность в современном мире. Он опубликовал множество работ, посвященных сущности жизни и ее ценности, и его позиция четко выразилась в ходе дискуссий по поводу законопроекта об эвтаназии, развернувшихся по всей Германии. Шпеман исходил из того, что человеческая жизнь — это высшая ценность, поэтому она должна защищаться обществом от момента ее начала и до естественного конца. Известна его полемика с Питером Сингером¹, который, будучи ярким защитником прав животных, исходил из того, что моральное действие всегда возможно лишь на основе оценки предпочтений индивида. Он выделяет принцип равенства интересов, но не как равного отношения к индивидам, а как равенства учета интересов каждого. «Сингер является представителем консеквенциалистской этики, полагающей, что критерий нравственности действия заключается во взвешивании вопроса, является ли совокупность его последствий более желательной, нежели совокупность последствий любого возможного альтернативного действия»². Основным фактором, который необходимо учитывать при подобном взвешивании, является способность живого существа испытывать страдания, а основной целью при выборе действия, таким образом, является минимизация страдания. Так как эта способность есть и у высокоразвитых животных, они тоже должны учитываться как субъекты этической программы. И, напротив, поскольку есть предста-

¹ *Singer P. Praktische Ethik*. Stuttgart, 2013. Оригинал этой книги Сингера вышел в 1979 году.

² *Spaemann R. Wider die Totmacher*. URL: <https://www.cicero.de/innenpolitik/wider-die-totmacher/37441> (дата обращения: 12.02.2019).

вители биологического вида *homo sapiens*, которые не обладают данной способностью, то и сама принадлежность индивида к человеческому роду не является морально релевантной. Значимыми являются лишь такие свойства, как ощущение боли и самосознание. Соответственно, личностями выступают лишь такие существа, которые осознают самих себя в качестве таковых, и к ним не могут быть отнесены ни младенцы, ни люди, находящиеся в состоянии комы.

Шпеман противопоставляет этому аргументу положение о том, что достоинство человека связано исключительно с его принадлежностью к человеческому роду и не зависит от каких-либо временных или постоянных свойств, которыми обладает личность, или же от состояний, в которых та пребывает. В этом он продолжает традицию мыслителей эпохи Просвещения. Рассуждая, например, о самоубийстве и моральном осуждении его в обществе, он указывает, что уже «платоновский Сократ усматривает в жизни задачу, которую не мы сами себе поставили и от которой мы не можем самовольно уклониться. Смысл жизни столь же очевидно задан не нами, как и сама жизнь, и потому не раскрывается нам полностью в какой-то момент жизни»¹. К данной философской традиции порицания самоубийства он также относит Спинозу, Канта и Витгенштейна. Для Канта, в частности, самоубийство связано с тем, что человек перестает ощущать себя целью и рассматривает себя лишь как средство, а средство в случае непригодности может самоустраниваться.

Вообще, защита человеческой жизни связана с включенностью человека в некое солидарное сообщество, которое накладывает, в частности, на врачей и близких человека задачу предотвращения его самоубийства. «Данное правовое положение исходит из предпосылки, что самоуничтожение субъекта свободы как таковое иррационально и не является легитимным выражением свободы. Оно предполагает априорный интерес каждого человека к сохранению собственного существования. Поэтому и неверно говорить о праве на самоубийство. Право регулирует человеческое общежитие. Действие, посредством которого кто-либо пытается выйти из сети отношений, связывающей все живое друг с другом, не может поэтому измеряться мерками, действующими внутри данной сети. Оно не разрешено и не запрещено. Оно происходит вне сферы права. Но все действия или бездействие, которые предотвращают самоубийство человека, содействуют или способствуют ему, имеют место внутри этой сети отношений и подчиняются ее законам. Поэтому из свободного от права пространства самоумерщвления нет пути к какому бы то ни было праву умерщвлять другого или быть умерщвленным другим»².

¹ *Spaemann R. Wider die Totmacher.*

² *Ibid.*

Приверженцы эвтаназии не относят ее к убийству как таковому, так как она избавляет человека от смертельной болезни, связанной с неизбежностью смерти, освобождает его от переживаемой боли, по сути, выступая осуществлением права человека на самоопределение, а потому умерщвление человека по его просьбе есть форма уважения к автономии и свободе воли другого человека. Таким образом, это решение самой личности, стремящейся уйти из жизни, и тот, кто этому способствует, лишь оказывает помощь и обеспечивает достойные условия такого ухода. То есть эвтаназия допустима, если понятны ее мотивы, если их можно рационально обосновать. Однако, возражает Шпеман, такая постановка вопроса несовместима с автономией и свободой выбора, так как человек в такой ситуации не способен объективно оценить критерии желания уйти из жизни. Даже если не относиться к суициду как в принципе иррациональному явлению, то любое выдвижение критериев со стороны другого человека становится моментом ограничения возможности человека существовать. «И если в конечном счете решающим является не самоопределение как таковое, а рациональность желания умереть, решение о чем могут принимать и другие, почему тогда, — зададут следующий вопрос некоторые сторонники эвтаназии, — другие, в случае неспособности кандидата на смерть к самоопределению, не должны, на основе «верно понятого интереса» вместо него решать вопрос его жизни? Тем самым задан переход от умерщвления по требованию к уничтожению недостойной жизни без требования»¹.

Шпеман неоднократно указывает со ссылкой на фильм «Я обвиняю», снятый по поручению Геббельса, что именно с таких исходных посылок началась эвтаназия при нацизме.

Шпеман, разумеется, учитывает успехи современной медицины и ее возможности сохранить жизнь при помощи медицинского оборудования. «Старое правило профессиональной этики, что врач всегда должен сделать все, чтобы предотвратить смерть человека — а это всегда может только означать: отодвигать ее, — становится проблематичным, когда это умение достигает определенного уровня»². Поэтому, выступая против эвтаназии, следует искать разумный выход. Шпеман считает, что уход из жизни в Германии стал недостойным. Все чаще это происходит в местах, изначально просто не предназначенных для подобных целей, а именно в больницах, целью которых является борьба за продление жизни, даже с заранее известным конечным результатом. Соответственно, растет и число тех людей, которые никогда не видели, как умирает человек, и которые поэтому

¹ *Spaemann R. Wider die Totmacher.*

² *Spaemann R. Töten oder sterbenlassen? // Aufklärung und Kritik, Sonderheft. 2006. № 11. S.80.*

испытывают страх перед смертью и разучились разумно обращаться с такими событиями в жизни окружающих людей и своих близких. Поэтому многие люди не имеют возможности умирать спокойно своей смертью в домашних условиях. Как ни страшно это звучит, общество разучилось это делать, предоставив сопровождение столь печального события неким институциям. И такая ситуация отражает доминирующие социальные установки современного общества, которое готово обеспечить получение удовольствия в самых разнообразных формах, но разучилось сострадать другому и уметь это сострадание переживать вместе с человеком, прощающимся с жизнью. Этот пласт жизни человека, пусть и на стадии ее завершения, как бы выводится из области общественного внимания или осознания. Общество перестает «обучать» умению расставания с близкими, что когда-то было вполне естественным для него. Вырастают целые поколения, которые психологически не готовы к принятию смерти как естественного явления.

Такая позиция Шпемана вызвала острую критику со стороны приверженцев эвтаназии и, в частности, тех организаций, которые занимаются подобной деятельностью. Генеральный секретарь швейцарского союза «ДИГНИТАС — жить с человеческим достоинством — умирать с человеческим достоинством» Людвиг А. Минелли говорит о том, что христианское мышление постоянно приводит к новым несчастьям. Любопытно, что один из его аргументов связан с самим термином «самоубийство» и его коннотациями, термином, который, по мнению Минелли, существует только в германском языковом пространстве, когда в одном слове сочетаются слова «убийство» (*Mord*) и «само» (*selbst*). Это, конечно, не выдерживает никакой критики. Достаточно как минимум указать на слово «самоубийство» в русском языке, которое выстроено таким же образом. По мнению Минелли, понятие самоубийства можно применять лишь к некоторым террористическим актам, когда человек использует убийство самого себя как средство для убийства других. Поэтому он упрекает Шпемана в нарушении политкорректности, то есть в сознательном использовании слова, которое несет в себе совсем иной смысл, тогда как для «для обозначения данного процесса есть распространенное иностранное слово “суицид”, нейтральное слово “самоумерщвление”, скорее идеализирующее выражение “добровольная смерть”. Покажи мне, как ты говоришь, и я скажу тебе, кто ты есть!»¹.

Второй аргумент сводится к тому, что в силу противоречивого развития медицинской науки «естественной кончины» уже нет, если абстрагироваться от спонтанных смертей в результате несчаст-

¹ Minelli L.A. Der gedankenlose Philosoph: Wie christliches Denken ständig neues Elend gebiert. Aufklärung und Kritik. 2206. No 2. P. 52.

ных случаев или внезапной остановки сердца. Но количество таких смертей в мире все время сокращается и сегодня составляет не более одной трети. Таким образом, обвинив Шпемана в нечестной аргументации, сам автор подчеркивает, что, конечно же, юриспруденция и, в частности, решения Европейского суда по правам человека дали достаточно обоснованные разъяснения по всем этим вопросам, поэтому «первый вопрос, который следовало бы задать, это вопрос, имеет ли человек право или свободу самостоятельно распоряжаться своей жизнью и таким образом определять, когда и как он умрет. Этот вопрос долгое время был только вопросом философии, и можно было бы показать, цитируя именитых авторов, что в течение тысячелетий они высказались в пользу “да” или “нет” по данному вопросу. Шпеман... дает свой ответ *a priori*, так что дальнейшие размышления становятся излишними. В настоящее время, однако, этот вопрос стал и вопросом юриспруденции»¹.

Соответственно, констатирует он, если бы Европейский суд по правам человека принял соответствующее решение, «относительно спора философов по этой теме оно имело бы действие *“Roma locuta, causa finita”*»², во всяком случае в том смысле, что в правовой жизни мнение всех философов и, значит, также и мнение Шпемана стало бы уже не важным. Философии пришлось бы точно так же смириться с подобным решением, как она была вынуждена смириться с политическими и юридическими решениями о допустимости прерывания беременности. И пусть бы она еще предавалась теоретическим ламентациям, практического значения они бы уже не имели»³.

Изложенный спор об эвтаназии и оказании помощи при самостоятельном добровольном уходе из жизни является лишь одним из примеров участия Шпемана в острых общественных дискуссиях. Можно было бы привести и другие примеры, но мы отметим лишь, что философ, несмотря на то, что он придерживается ярко выраженного христианского мировоззрения, в своих философских рассуждениях основывается на рациональных доводах и методах. То есть христианские ценности — это почва, на которой рождаются рационально обоснованные рассуждения по тем или иным проблемам. В этой связи понятно, что Шпеман не является поклонником такого понимания политкорректности, которое в настоящее время охватило

¹ Minelli L. A. Der gedankenlose Philosoph: Wie christliches Denken ständig neues Elend gebiert. P. 53.

² «Рим высказался, дело закончилось» — известное латинское изречение, происходящее от начала буллы Римского папы Иннокентия в 416 году, утвердившего решение Карфагенского синода об отлучении от церкви противников блаженного Августина.

³ Minelli L. A. Der gedankenlose Philosoph: Wie christliches Denken ständig neues Elend gebiert. Aufklärung und Kritik. 2206. No 2. P. 54–55.

весь мир и особенно Европу и трактовка которого стала выступать своеобразным идеологическим оружием борьбы с инакомыслящим человеком. Именно исходя из этого он считает, что свободы мнения в 1950-е годы прошлого века было больше, чем сейчас. «Даже утверждая, что что-то нельзя сказать, мы это говорим. Но тем не менее я считаю, что политическая корректность действует антипросветительно. Некоторые познания считаются неприемлемыми в обществе, так как из них можно извлекать ложные выводы. Мой коллега Герман Люббе¹ как-то определил просвещение как независимость нашей жизненной практики от результатов наших исследований. Исследования не должны больше нести мировоззренческую нагрузку»². У современной философии несколько иная задача. Так как, по мнению Шпемана, современное общество страдает тем, что считает все осуществимым и находится в процессе превращения «Вселенной в виртуальный конструкт, задача философии состоит в том, чтобы напомнить о действительности... Я считаю, что современное мышление уже в течение столетий движется в определенном направлении, в конце которого — устранение человека. Некоторые исследователи мозга учат нас, что мы не те, кем мы себя считаем, что мы не являемся свободными существами, и потому у нас и нет ответственности: если мы до этого дойдем, мы отменили человека»³.

Шпеман высказывался и по другим вопросам современной политики, в частности по вопросу о современных миграционных процессах и проблеме толерантности, выступая противником ложно трактуемой мультикультуралистской модели, навязываемой Европе⁴. Он был одним из подписантов так называемого Парижского заявления «За Европу, в которую мы можем верить». Об этом документе на Западе говорили мало, хотя он был переведен на многие европейские языки и стал, по сути, результатом размышлений десяти крупных европейских философов из разных стран по вопросу о будущем Европы. Авторы манифеста обратили внимание на то, что Европа

¹ Герман Люббе, один из тех философов, который также приезжал на философский факультет в 1993 году, о чем мы писали выше, и две статьи которого были размещены в книгах: *Люббе Г. Право оставаться иным. К философии регионализма // Политическая философия в Германии / Пер. с нем. Д. Мироновой, С. Погорельской. М., 2005. С. 53–61; Люббе Г. Что такое народ? Новая актуальность права на самоопределение (из книги «Прощание с супергосударством») // Там же. С. 102–109.*

² *Kister S. Die Menschheit schafft sich ab: Interview mit Robert Spaemann. URL: <https://www.stuttgarter-zeitung.de/inhalt.interview-mit-robert-spaemann-die-menschheit-schafft-sich-ab.c1da03af-5f81-420c-98f0-a771412f494e.html> (дата обращения: 12.02.2019).*

³ Ibid.

⁴ Дискуссии по данной проблеме в Германии и реализация моделей мультикультурализма были описаны авторами. См.: *Миронов В.В., Миронова Д.В. Г. Мультикультурализм: толерантность или признание // Вопросы философии. 2017. № 6. С. 16–28.*

и Европейский союз — не одно и то же, и выступили за традиционные и настоящие европейские ценности, а не за искусственно сконструированную систему ценностей. Соответственно, они поддерживали ценности национальных государств («родины»), традиционные семейные и религиозные ценности, подчеркнули существование национального государства как ценности самой по себе. Этот манифест был направлен против абсолютизации идей мультикультурализма, и главное, против их навязывания посредством политических механизмов регуляции с привлечением возможностей правовой оценки и пр. Они также подвергли критике ложное понимание свободы, рост «технократической тирании»¹.

Все это, конечно, не вписывалось в политический мейнстрим. Философы констатируют, что идея неверно понятой Европы стала своего рода эрзац-религией, но если это вариант религии, то она должна оставаться в своих рамках, за пределами политического пространства, в котором могут существовать и иные представления. В этой связи они также обращают внимание на тот факт, что популизм в сфере современной европейской политики формально подвергается резкой критике, и тем не менее в парламентах многих стран легко обнаружить большое количество его представителей, что отражает саму двойственность современных политических установок, которые, как это и принято в политике, достаточно цинично могут выбирать для достижения своей цели любые средства.

Шпеман был философом, который в первую очередь занимался проблемами человека. При этом в своей философской деятельности он использовал именно общепринятые методы научной работы, логические и рациональные аргументы. Его философская деятельность была связана с вызовами, которые появились перед современным обществом. Для его позиции как философа было характерно традиционно критическое отношение к системе власти, или, точнее, к позиции самой философии по отношению к власти и властным структурам. Он считал, что политическая власть в ныне существующем варианте не выступает тем инструментом, который позволяет осуществить на практике идеи моральной философии, идеи гуманизма и нравственности. Не будучи противником современных технологий, он резко выступал против идеи, что они позволяют повлиять на жизнь только позитивно, и поэтому был сторонником взвешенного подхода в деле соотнесения технических возможностей и действительности, выступал против бездумного преклонения перед техникой.

¹ Die Pariser Erklärung: Ein Europa, wo(ran) wir glauben können. 07. Oktober 2017. URL: <https://thetrueeurope.eu/die-pariser-erklarung/> (дата доступа: 12.02.2019). Русский перевод: «Европа, в которую мы можем верить». URL: <https://pravoslavie.ru/108410.html/> (дата обращения: 08.10.2019).

Определенным критерием значимости этого человека для Германии стал тот факт, что не просто сообщения о его кончине, но, по сути, целая серия развернутых некрологов вышла в большинстве известных СМИ нынешней Германии, таких, как “Zeit”¹, “Sueddeutsche Zeitung”², “Berliner Zeitung”³, “Frankfurter Allgemeine Zeitung”⁴, “Tagesspiegel”⁵, была радиопередача на Deutschlandfunk⁶. И это притом, что он в последние годы своей жизни явно не вписывался в мейнстрим официальной политики. Более того, и по случаю его 90-летия вышла целая серия статей. Кажется, в воздухе «витают» критический и протестный дух, связанный с определенным кризисом самой идеи Единой Европы, проблем миграции, кризиса христианства, а Шпеман как философ всегда был таким мыслителем, который мог идти против общепринятого мнения.

Ценность жизни как таковой стояла в центре интеллектуальных протестов ученого. Это и раннее его выступление против атомной энергетики, которая неизбежно угрожает именно жизни. Это и неожиданное для многих осуждение студенческих выступлений 1968 года как проявления агрессии, а значит, также угрозы жизни. Это и его стойкое неприятие даже не самого гомосексуализма, а разрешения таким семьям иметь детей и воспитывать их, деформируя сознание человека; это и неприятие им аборт, которые, с его позиции, прерывают естественную жизнь, притом что в современных условиях достаточно средств, чтобы данная проблема не возникала. Он часто повторял мысль о том, что необходимо жить против течения, думать против общей тенденции — только

¹ Mangold I. Zum Tod des großen Philosophen Robert Spaemann. URL: <https://www.zeit.de/2018/52/robert-spaemann-philosoph-freigeist-polemiker-tod-nachruf> (дата обращения: 12.02.2019).

² Drobinski M. Zum Tod von Robert Spaemann: Einer, der sich der Welt nicht anpasste. URL: <https://www.sueddeutsche.de/kultur/robert-spaemann-nachruf-philosoph-1.4248388> (дата обращения: 12.02.2019).

³ Widmann A. Nachruf auf Robert Spaemann: Er gab dem Begriff «konservativ» eine neue Prägung. URL: <https://www.berliner-zeitung.de/kultur/nachruf-auf-robertspaemann-er-gab-dem-begriff--konservativ--eine-neue-praegung--31729660> (дата обращения: 12.02.2019).

⁴ Bahners P. Individualist aus dem Unterholz. URL: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/individualist-aus-dem-unterholz-zum-tode-des-philosophen-robert-spaemann-15936731.html> (дата обращения: 12.02.2019).

⁵ Dotzauer G. Die Taube in der Hand Gottesglaube als Denkvorteil: zum Tod des Philosophen Robert Spaemann. URL: <https://www.tagesspiegel.de/kultur/nachrufrobert-spaemann-die-taube-in-der-hand/23747718.html> (дата обращения: 12.02.2019).

⁶ Schweidler W., Fritz S. Zum Tod des Philosophen Robert Spaemann: Ein katholischer Intellektueller mit ungeheurer Wirkung. URL: https://www.deutschlandfunk.de/zum-tod-des-philosophen-robert-spaemann-ein-katholischer.886.de.html?dram:article_id=435651 (дата обращения: 12.02.2019).

так человек может сохранить свою свободу. Или мысль о том, что одно дело следовать законам, что необходимо в обществе, и совсем иное — признавать ценностный порядок в качестве некой парадигмы политкорректности, против чего он решительно выступал всегда. «Что является нашими ценностями — спорно, хотя давление политкорректности становится все более угрожающим»¹. Без сомнения, в его лице философия потеряла крупного мыслителя, который высшей ценностью считал жизнь, и человека как существа живущего.

¹ *Kaube J.* Das Beste haben wir nicht selbst gemacht. URL: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/geisteswissenschaften/philosoph-robert-spaemann-wird-neunzig-15000473.html> (дата обращения: 12.02.2019).

ВЗАИМООТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИИ КАК ВОПРОС МЕТАФИЗИКИ

Философия и религия в смысловом пространстве становящейся метафизики

Метафизический подход к исследованию бытия проявляется в предельности постановки проблем, которые пытается решать философия, относительно самых разнообразных проявлений бытия. Именно эта претензия в постановке задач и вариантов решения бросает философию в определение своего предмета от ее интерпретации как науки до трактовки как особого внерационального сознания, сближающего ее на метафизическом уровне с религией.

Метафизическое смысловое пространство философии и религии, особенно по признаку кардинальности и предельности постановки проблем, во многом оказывается единым, а различия связаны с предлагаемыми решениями данных проблем. Один из четырех знаменитых вопросов И. Канта¹, очерчивающих предметное пространство философии, — тот, что позволяет человеку самоосознать и «подобающим образом занять указанное человеку место в мире»². Это вопрос «На что я могу надеяться?», связанный с необходимостью философского анализа феномена веры как одной из фундаментальных предпосылок человеческого существования. В отличие от чисто теологического и религиозного подхода, вера здесь подвергается философскому, а следовательно, критическому анализу как особый феномен человеческого сознания и как важнейший элемент культуры. Она выступает важнейшим экзистенциалом человеческого

¹ И. Кант формулирует основные вопросы, на которые должна отвечать философия в ее всемирно-историческом значении: «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться? Что такое человек?». Ответы на эти вопросы, пишет Кант, позволяют философии определить: «1. Источники человеческого знания, 2. Объем возможного и полезного применения всякого знания, и, наконец, 3. Границы разума» (*Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 2. М., 1964. С. 332).

² *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 2. М., 1964. С. 206.

существования и одной из предпосылок понимания предельных, т.е. метафизических, оснований бытия.

Метафизика — это предельный вид философского знания, связанный с наиболее абстрактной и глубокой формой рефлексии (размышления) человека над проблемами личного и мирового бытия. В ее смысловом пространстве вырабатываются фундаментальные принципы и варианты решения кардинальных вопросов человеческого существования, касающихся отношения человека к бытию и миру. С этих позиций человек не может трактоваться как некое абстрактное среднестатистическое образование. Человек всегда есть индивид, личность. Поэтому наряду с проблемами постижения бытия как такового, совпадающего с миром в его целокупности, он исследует и самого себя, свое «Я» как часть бытия, рассуждая о проблемах взаимоотношения между человеком и окружающим бытием, человеком и человеком. Человек анализируется здесь не только как личность, находящаяся в определенных социокультурных обстоятельствах, зависящая от конкретно-исторических ценностных и эстетических регулятивов, но и как определенный слой бытия, мира, Космоса. Поэтому центральной проблемой метафизики и всей философии выступает вопрос о смысле индивидуального существования, в том числе и вопрос о вере в смысл жизни как таковой, что необходимым образом может модифицироваться в религиозную веру. Именно религиозная вера часто выступает основой особого типа целостного мировоззрения.

Взаимоотношения философии и религии непросты. Философия часто противопоставляет себя религии как форма рационально-теоретического сознания. Поэтому, с одной стороны, философия не может не исследовать религию и веру как важнейшие феномены человеческого существования, но она их исследует критически. С другой стороны, философия подвергается критике с позиции религии, поскольку она пытается «человеческими средствами», т.е. посредством разума, рассуждать о Боге и даже строить концептуальные схемы Его определения и оправдания. С позиции веры это можно трактовать как верх кощунства, вводящего человека (особенно верующего) в гордыню, в каком-то смысле ставящего его на один уровень с Богом. К. Ясперс отмечал: «Образ мышления, основывающийся на авторитете церкви, отвергал философию потому, что она, с его точки зрения, отдаляет от Бога, соблазняя мирским, вредит душе, обращая ее к ничтожным вещам. <...> Притягательная сила потустороннего мира, озаренного явленным Богом, или притягающая на всемогущество власть безбожного посюстороннего мира — и та и другая — хотели бы, чтобы философия прекратила свое существование»¹. Но фи-

¹ Ясперс К. Введение в философию. Минск, 2000. С. 16.

лософия не является формой чисто рационально-теоретического сознания, это лишь одна из ее одежд. Истинный мудрец понимает, что внерациональные компоненты постижения бытия не менее важны и значимы как для всей культуры в целом, так и для отдельного человека. Если наука в большей степени опирается на рационально-теоретический подход к миру, то абсолютно иной полюс отношения к миру воплощается в религии.

Философия никогда не обходила и не должна обходить молчанием этот важнейший феномен духовной культуры человечества. Более того, между этими двумя феноменами всегда было внутреннее единство, которое, как отмечал В. Дильтей, было опосредовано схожими средствами мышления, а точнее, единством двух внешне противоположных его полюсов. В отличие, например, и от науки, и от искусства как самовыражения разнополюсных средств постижения мира, и религия, и философия, пусть и в разной степени, опираются как на логос, так и на ценностные формы постижения бытия. «В божественном единстве заложена сила сообщения (*Kraft sich mitzuteilen*), и из нее исходят, как родственные по существу своему, философские и религиозные формы сообщения», а при помощи аллегорического истолкования, сопряженного с метафорой и поэзией, «то частное и историческое, что есть в религиозной вере и священных писаниях, возвышается до степени универсального мировоззрения. В самих системах так тесно переплетаются философский инстинкт, религиозная вера, рассудочная аргументация и мистическое единение с божеством, что религиозные и философские процессы представляются как моменты одного и того же явления»¹.

В античной Греции задолго до возникновения христианства философию обозначали как «божественную науку» (Пифагор, Аристотель). Правда, у греков Бог был прежде всего Богом философским, трактуемым как некое первоначало и предпосылка бытия, как некий мироустроющий Разум. Соответственно, познать Бога окончательно было нельзя, как нельзя было окончательно познать первоначала и принципы. Они все определяют в мире, но сами непостижимы. Конкретные античные боги были вторичны по отношению к этим первым принципам устройства мира. Даже Демиург в платоновском «Тимее» творит мир, сообразуясь с идеальными, онтологически сущими до и независимо от него образцами. Эта позиция принципиально неприемлема для последующего христианского теоцентрического сознания. Таким образом, изначально теология как наука о первопринципах, безусловно, относилась к сфере философского размышления и не могла не носить спекулятивного (рефлексивного)

¹ Дильтей В. Сущность философии. М., 2001. С. 56.

характера, отрабатывая при этом соответствующие логические ходы и методы мышления, которые позже так пригодятся христианской философии. Так, например, вся последующая за античной позицией христианская апофатическая традиция определения Абсолюта явно присутствует в неоплатонических рассуждениях о Едином, а логически восходит еще к платоновским открытиям взаимоотношенности категорий бытия и небытия. Христианский догмат о творении мира из ничего получит содержательную интерпретацию у ряда последующих богословов через отталкивание от античного понимания первой материи как не-сущего ничто — меона, из которого Бог и создает все вещи. В определенном смысле развитием этих идей стала и русская софиология Серебряного века.

В философии и религии многое совпадает. Прежде всего, это формы самосознания индивида, отражающие личную жизнь и состояние человека и объединяющие людей в соответствующие коммуникативные общности. «Отличие в том, что в центре религиозного сознания лежит религиозное переживание, в котором проявляется целокупность душевной жизни; основанный на нем религиозный опыт определяет все составные части мирозерцания; все воззрения о связи мира вытекают, если рассматривать их изолированно, из этого общения и должны понимать эту связь как силу, находящуюся во взаимодействии с нашей жизнью, и именно как силу душевную, ибо только таковая делает возможным подобное общение»¹.

Религиозный человек переживает ценность безусловную, не требующую дальнейших обоснований. Над нею не надо размышлять, в нее необходимо верить. В центре же философских размышлений лежат все сферы жизни человека, в том числе и выходящие за рамки духовного переживания. Объединяющее абсолютное начало отсутствует, и его необходимо найти или сконструировать. Поэтому в отличие о субъективности религиозного сознания философия ищет, выстраивает общие рациональные обоснования, пытается их определить. Философия в этом смысле трагична и ведет к разочарованию, так как понятно, что абсолютного общего обоснования она никогда найти не сможет. Именно по этой причине элементы религиозного, мышления были и остаются популярными в философии.

Между религией и философией всегда существовало противоречие. Религия выступает как основание для закрепления и оправдания норм поведения человека в обществе, что является основой существования любого государства. Философы же, напротив, часто выступают с критикой государства, его устройства, а значит, и норм, лежащих в его основе, часто базирующихся на религиозных уста-

¹ Дильтей В. Сущность философии. М., 2001. С. 82.

новках. Это стало одной из причин осуждения Сократа. Кстати, сам принцип осуждения философа был весьма типичным и для более поздних времен. Что я имею в виду? Понятно, что философ в силу рода своей интеллектуальной деятельности работает на предельном уровне исследования бытия и понимания его сущности. В случае если философ оказывает влияние на формирование сознания людей или находится хотя бы в центре интеллектуального внимания общественности, вовсе не столь важен, по сути, предмет его исследований. Для выбора объекта осуждения более важным является его интеллектуальная известность. Ударить по интеллекту всегда проще, а эффект от такого удара может оказаться весьма весомым и наглядным для других. Индивиду свойственно ставить высокий интеллект в обществе в некое особое положение, а поэтому его уничтожение может оказаться наиболее болезненным и эффективным в качестве примера для других. Поэтому выбор Сократа «в качестве объекта для фронтального идеологического контрнаступления полисной демократии был не только тактически оправдан (“удобная мишень”, “козел отпущения”), но и глубоко закономерен»¹. И, как отмечал Гегель, нельзя здесь обвинять только государство и оправдывать только Сократа, ибо с позиции сохранения устоев государства философ представлял действительную опасность. Вот оно — первое, еще только намечающееся противоречие между принципом свободы личности и всеобщими целями государства.

В религиозной сфере Сократ осуществлял перенос акцента с внешнего почитания гражданских богов на поиски и обнаружение божественного начала в душе человека, и это означало подрыв одной из важнейших (если не самой главной) духовных основ античного полиса — культа его общинно-гражданской сущности. Увлекая в русло этих поисков молодежь, Сократ одновременно подрывал традиционные устои нравственного и гражданского воспитания. Но проповедь новых идеалов и соответственная критика и отвержение старых распространялись у Сократа на всю сферу духовной жизни — на религию в такой же степени, как на этику и политику. Соответственно, обвинение ставило ему в счет развращающее влияние и принципиально предъявлялось именно по тем пунктам, которые зафиксированы в традиции: во-первых, в преступлении против официальной религии полиса, а во-вторых, в преступлении против гражданской нравственности².

За непочтение к богам по схожим обвинительным приговорам были осуждены и другие философы: Анаксагор (которого спасло

¹ Фролов Э.Д. Факел Прометей: Очерки античной общественной мысли. Л., 1991. С. 280–281.

² Там же. С. 280–281.

от смерти только вмешательство Перикла); был изгнан из Афин Протагор; в безбожии был обвинен поэт и философ Диагор из Мелоса; в том же был обвинен даже Аристотель, и этот перечень можно продолжить. Важно понимать, что во всех случаях речь не идет о каком-то неверии перечисленных философов. Все они верили в своих богов и исполняли соответствующие обряды, но суть заключается в том, что они *искали истину*. Слепое огосударствление религии с их позиции выглядело как предрассудок, а следовательно, не должно было носить принудительный и общеобязательный характер, тем более для человека, стремящегося к постижению мудрости, т.е. для философа.

Античный Бог для философов, особенно в период высокой греческой классики, мог изображаться как угодно: быть прекрасным и величественным Зевсом, равно как и довольно уродливым Паном, — но он не мог быть богом абсурда и алогизма. В этом и заключается сущность не только античной, но и вообще мировой философии, философского подхода к миру. Религия рассматривалась и рассматривается в ней как очень важный компонент культуры, но лишь как один из других, не менее важных компонентов. Эта связь религии, и прежде всего теологии, с разумом, с рациональным обоснованием, ставила теологов в противоречивую ситуацию. С одной стороны, они должны были заниматься обоснованием своей строго определенной догматически веры, но с другой стороны, они, как мыслители, делали веру объектом рационального и доказательного философского исследования, в каком-то смысле *проверяя ее разумом*. И какие бы при этом ни делались оговорки, сама попытка обосновывать истинность бытия Бога кощунственна с последовательно религиозных позиций. Она всегда отражает дерзновенное желание человека познать тайны бытия, не принимая ничего на веру, испытывая ее на оселке рациональных аргументов.

Мыслителя (будь то теолог или философ) никогда не может удовлетворить эмоциональное восклицание Тертуллиана: «Верую, потому что абсурдно». Кстати, отец Церкви явно лукавит: в его собственном апологетическом богословском творчестве необычайно много весьма жестких и порой метких аргументов против оппонентов-язычников. В принципе, сама фраза Тертуллиана опровергает себя же, ибо является своеобразным доказательством «от абсурда», сформулированным в эпатажной форме. Отсюда понятна и позиция церкви, как религиозного социального института, по отношению к рациональной теологии. Независимый в суждениях теолог (а уж тем более свободный религиозный философ) для нее опаснее атеиста, ибо может подрывать ее изнутри, привнося творческое сомнение в веру и разрушая тем самым догматические устои веры. А ведь истинно верующему философские аргументы не страшны: он верит в силу собственной веры. Более того, искренность такой веры состоит именно в ее без-

оглядности и безусловности. Это хорошо прописано в Евангелии. Проходящие мимо распятого Христа злословили: «Разрушающий храм и в три дня Созидающий! Спаси себя самого; если Ты Сын Божий, сойди с креста... если он Царь Израилев, пусть теперь сойдет с креста, и уверуем в Него» (Мф. 27: 41—42). Людям проще уверовать на основании чуда. Но логика истинной веры иная: сначала — безграничная вера, а вот если она есть, то может произойти и чудо.

Истинная вера, в отличие от механической обрядности и церковной «нормы» веры, всегда основана на имманентной вере сердца, запредельной для внешнего рационального понимания, остающейся для него всегда непонятным и трансцендентным объектом. О такой вере сердца, в сущности, всегда говорили и говорят выдающиеся святые, праведники и подвижники всех мировых религий. К такой вере надо относиться деликатно и воздерживаться от поспешных суждений (а тем более осуждений!), ибо непонятное тебе сегодня может открыться и стать очевидным завтра в силу твоего нового внутреннего опыта.

У философии есть свой весомый контраргумент против любых насильственных и внешних попыток навязать религиозное верование: «Все, что не доказано, абсурдно для разума. Докажи мне истину твоей веры, уж если ты претендуешь на владение ей, обоснуй ее». Философ по определению обязан требовать рациональные аргументы; особенно, кстати, религиозный философ, для которого вера сердца и теоретический разум попросту не могут расходиться друг с другом. Если же ты верующий человек, а рационально-философски обосновать свою веру не можешь, тогда не проповедуй и не навязывай ее другим, а смиренно молчи (ибо о личной вере не спорят — ее уважают в себе и в других), за исключением случаев, когда кто-то кощунствует или оскорбляет предмет твоего или чужого верования.

Исторически — уже в силу того что, как остроумно отмечал А. Н. Чанышев, мифология была матерью философии, а ее отцом был интеллект, — философия опирается и на ценностно-мировоззренческие компоненты постижения бытия, и на его рационально-теоретическую интерпретацию, вообще на все виды духовного освоения бытия человеком. «Теряя связь с науками, философия вырождается в “служанку теологии”, а через нее религии. Теряя связь с художественно-мифолого-религиозным мировоззренческим комплексом, философия вырождается в “служанку науки”»¹. Как ни стремятся некоторые философы вырваться за рамки мифа и мудрости, рационального и внерационального, в философии этот путь бесперспективен, так как философия представляет собой *целостное* синтетическое

¹ Чанышев А. Н. Мировоззрение и философия // Мысль и жизнь. Ч. 1. Уфа, 1993. С. 237.

образование, основанное на всех формах духовного освоения бытия человеком. И в этом смысле понятие философии как любви к мудрости приобретает новый смысл, как бы реабилитируя значение этого древнего понимания для нашего времени, в котором «все больше знаний и все меньше мудрости, то есть умения употребить эти знания не во вред, а на пользу человеку»¹. Поэтому философия возникает и формируется изначально как особая сфера духовной культуры, призванная дать целостное и предельное (в отличие от частных научных знаний), и рационально обоснованное (в отличие от мифа) мировоззрение. Не слепая вера в богов и священные тексты, а разумная философская вера, обретаемая через напряженные размышления о вечных проблемах человеческого существования — вот цель и смысл философии, которым она остается верна с тех далеких времен по сию пору.

Метафизическая установка на познание предельного, абсолютного не позволяет философии уйти в область чистых абстракций, где она может превратиться в праздную игру ума. Философия — это своеобразный интеллектуальный компромисс, гениальное изобретение греческой античной культуры. Она выступает «благожелательной посредницей между наукой и античной религией, между логосом и мифом. Войдя в античную культуру, она облагородила и миф, и логос, смягчила всегда существующий между ними антагонизм и тем самым сохранила их для этой культуры в качестве равноправных ее соучастников»². Философская мудрость, или философствование в подлинном смысле этого слова, — это бесконечный процесс поиска истины и твердых ценностных оснований личного бытия, который никогда не может приостановиться. Не овладение истиной, не возведение каких-то истин в догмы, а поиск ее — вот цель философии. И в этом плане философия, безусловно, противостоит науке. Если ученый стремится избавиться от субъекта, очистить получаемые знания от субъективности, то философия, напротив, ставит человека в центр своих исканий. Она исследует все, в том числе и знания (которые иногда кажутся их носителям абсолютными), с точки зрения их значимости для Человека, с целью выяснения возможностей Человека и его места в мире. Мудрость не тождественна многознанию, которое, как говорили древние, «уму не научает». «Одно многознание есть циклопическая ученость, которой недостает глаза философии»³, — писал И. Кант. Блестящий образ! «Циклопическая ученость» — это ученость односторонняя, ограниченная предметом,

¹ Чанышев А. Н. Мировоззрение и философия. С. 231.

² Майоров Г. Г. Роль Софии-Мудрости в истории происхождения философии // Г. Г. Майоров. Философия как искание Абсолюта: опыты теоретические и исторические. М., 2004. С. 16.

³ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 353.

искажающая картину мира. Она необходима, полезна, но объяснить мир она никогда не сможет.

Кто же такой философ? Целитель души или ее растлитель? Вопросы эти непростые. Сократ считал, что он исцеляет души, просвещая их. Однако общество квалифицирует его действия как растление душ юношей. Сократ осуждается на смерть (причем вполне демократично и легитимно), что не мешает нам сегодня осуждать его судей. Кто же такой философ? Дьявол-искуситель, но приобщающий к истине, или Бог, требующий слепой веры? Государство часто осуждало людей, которые учили других задумываться и мыслить, и истина, достигаемая мудрецами, отнюдь не всегда устраивала общество.

Теологические интерпретации

Философия и религия исследуют сущность на сверхчувственном (метафизическом) уровне. В обоих случаях мы ищем первые причины и высшие начала, а значит, неизбежно должны прийти к первоначалу и первосущности, которая носит сверхприродный характер и может быть обозначена понятием Бога. Здесь важно понимать, что аристотелевский Бог не тождествен Богу христианскому. У Аристотеля, и это затем закрепляется в философии, Бог — это прежде всего сверхчувственная сущность, некая формальная причина — «вместилище всех сверхприродных, обособленных от материи, неподвижных, сверхчувственных, иначе говоря, метафизических, сущностей»¹. И этот Бог может быть познаваем разумом, интеллектуально, чем и занимается философия. В отличие от этого религия исходит из того, что к Богу как сверхчувственному существу (что особенно проявляется в возникающем христианстве) можно прийти лишь через веру.

Поэтому совершенно логично получилось так, что тезисы Аристотеля были так удобны для возникшей теологии, которая выступает как некое рациональное конструирование аргументов для обоснования Бога, хотя с позиции веры эта задача была самопротиворечива. Развивая тезис Аристотеля об изначальном божественном начале, теологи Средневековья вкладывают в него совершенно иное содержание. У Аристотеля Бог, хотя и является причиной мира, — но лишь целевой причиной, которая задает общую тенденцию развития мира, но он не есть прямая причина физических вещей. В христианской же теологии Бог — творец и причина всего существующего, это первосущность, от которой зависят все иные сущности. Как отмечает М. Гурина, следует лишь удивляться тому, как был интерпретирован Аристотель. Ведь у него Бог не только не создает мир, но внешен, инертен по отношению к нему, «ибо мыслит только самого себя».

¹ Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 301.

В христианской теологии Бог, напротив, активен, — и ради спасения мира готов пожертвовать даже своим Сыном. «В результате метафизика была сведена к теологии, понятой как наука о первой сущности, к которой все сущности привязаны как причине своего бытия»¹. И, соответственно, античное понятие мудрости было интерпретировано как знание Бога. А отсюда и совсем иное значение философии как любви к мудрости. Это — любовь к Богу. «Мудрость есть знание вещей божественных», — писал Августин. Соответственно, если наука исследует знание человеческое, то мудрость — знание божественное. Но поскольку божественное является первоначалом, то именно теология опирается на абсолютную достоверность, данную от Бога, придавая достоверность и другим наукам.

Сказав «А», нельзя было не сказать «Б». И вот уже Фома Аквинский делает впоследствии шокирующий для христианского теолога вывод о наличии у наук собственной рациональности, т.е. системы обоснования, не связанной непосредственно с теологическим содержанием. Более того, наука занимается доказательством, т.е. выведением следствий. Правда, она бессильна против опровержения собственных принципов. Метафизика не может доказывать своих начал или принципов, как и наука, но она может дискутировать и аргументировать против своих оппонентов. А поскольку метафизика совпадает с теологией, то в области веры задача метафизики — *убедительно* дискутировать с еретиками. При этом понятно, что если ваш противник не верит в Бога, то невозможно пробудить в нем веру путем теоретических рассуждений. Вера в принципе выше разума, а Божественное Откровение, данное в Евангелии, в принципе превосходит любые истины разума. Отсюда проясняются исходные посылки средневековой онтологии и смысл ее базовых категориальных интерпретаций. Сущность Бога заключается в том, чтобы существовать. В сотворенных же вещах сущность и существование не совпадают. Следовательно, познать Бога как сущность через какие-то модусы конкретного существования мы не можем — ее там нет. Мы знаем только, что Бог есть; но в каком виде и что это такое — мы знать не можем. Это — предмет веры. И напротив, познание существования и конкретных свойств конкретных предметов вполне возможно. В результате делается вывод, что лишь Бог совпадает с сущностью, все остальное сотворено, т.е. потенциально совпадает с сущностью, но может и не совпадать. Следовательно, существование некоторых вещей, из которых сотворен мир, не необходимо, а сам мир — лишь реализация возможности. И то, что он есть, — это случайность, в отличие от необходимого существования Бога. Поэтому существующий

¹ Гурина М. Философия. М., 1998. С. 194.

мир существует не сам по себе, но зависит от воли Бога. Отсюда, начиная еще с Августина, такое повышенное внимание средневековых теологов к проблеме воли и даже к разработке своеобразной онтологии воли. Это тема, которую античность фактически не знала, но которая потом приведет к сугубо волюнтаристским онтологическим моделям, если вспомнить Н. Мальбранша, а еще позднее — Ф. Ницше.

В творчестве Фомы Аквинского проявился основной парадокс и двойственность христианской теологии, которая, с одной стороны, строилась на очень рациональных началах, жестко разграничивая веру и знание, а с другой — не могла согласиться с независимостью знания от веры, истины от Бога. Было ясно, что это противоречие должно было каким-то образом разрешиться. И это было осуществлено Дунсом Скотом, который просто разводит предметы философии и теологии. Предмет философии — это бытие как сущее, где все сводимо к нему и выводимо из него. Поэтому философский метод выступает как рационально-доказательный, основанный на логике. Предмет теологии — вера, и ее задача — убедить на основе Откровения. Смешение предметов в одном университетском образовании лишь приводит к искажению сущности и философии, и теологии. Философии это затрудняет рациональный путь обоснования. А теология, использующая философские методы, не становится от этого более убедительной. Философия направлена на знание ради знания, а теологию интересуют отнюдь не все истины. Бытие одинаково на уровне как Бога, так и сотворенного им мира. Поэтому не надо выделять существование как особый аспект реальности. В реальности существуют лишь осуществленные сущности, поэтому понятие сущности самой по себе лишнее. Бог является сущим совсем по другому основанию, лежащему вне конечного и сотворенного, поэтому применение к Богу понятия «существование», как это делается применительно к реальным вещам, просто излишне. Бог не требует никаких доказательств. Таким образом, между философией и теологией нет гармонии, но нет и противоречия. В понимании природы философия самодостаточна и ни в какой теологии не нуждается. Но и философы должны отказаться от психологической установки претендовать на познание всего, прежде всего универсалий, а уж тем более на познание Бога. Личностное начало человека совмещает в себе особенное и универсальное, но не как подчиненность индивидуального универсальному. Это не просто детерминация универсальным, а вовлечение человека как индивида в высшую реальность, в исполнение высших целей.

Теология, таким образом, постепенно отходит от своего изначального родства с философией, рассматривая последнюю как некую вспомогательную дисциплину по отношению к себе. Так, Уильям

Оккам не просто различает веру и знание как сферы религии (теологии) и философии (метафизики), а говорит о *пропасти* между ними. Если мир — лишь одно из порождений Бога, рассуждает философ, то между ними нет ничего общего, кроме самого акта творения. Соответственно, сотворенный мир состоит из индивидуальных элементов, и его бессмысленно упорядочивать с помощью абстрактных понятий. Отсюда вытекает основной принцип познания мира — эмпирический. В его основе лежит интуиция о принятии положения вещей таковым, как оно нам представляется. Если мир состоит из индивидуальностей, то универсалии не существуют в реальности. Это лишь имена, введенные для удобства, а не основание реальности. Вся эта цепочка рассуждений приводит философа к выработке такого известного положения, как «брита Оккама», которое выступает в качестве методологического принципа, буквально разрушающего предшествующую метафизику: «Не следует умножать сущности сверх необходимости». Этот момент можно квалифицировать как начало распада спекулятивно-теологической средневековой метафизики.

Действительно, метафизика бытия не нужна, так как конечное и бесконечное, реальное и потенциальное связываются самым актом божественной воли. Для человека рассуждать о чем-либо по этому поводу — совершенно бессмысленно. Как отметил А.Л. Доброхотов, Дунс Скот «лишил сущности их экзистенциального значения, а тем самым способности быть исходным центром детерминации, хотя бы в мире бытия. Оккам вообще элиминировал универсалии, оставив индивидов “один на один” с волей абсолюта»¹. Эволюция теологии идет по пути «вымывания» Бога из сферы познания в смысле достижения знания о Боге. Так, у Николая Кузанского Бог — это абсолютный максимум, находящийся за пределами знания, т.е. абсолютное бытие непостижимо, но позволяет постигать все остальное. Когда мы сомневаемся в существовании абсолютного бытия, то мы открываем дорогу для предположения существования бытия и небытия. Следовательно, должна быть сама возможность существования бытия. А это и говорит об абсолютной необходимости бытия, хотя бы в качестве предположения. Следовательно, «есть только то, что может быть», и бытие ничего не прибавляет к этому. В результате есть категория, стоящая над бытием и небытием. Это Абсолют, который совмещает предельные противоположности бытия и небытия. Бытие — лишь одно из максимальных имен Абсолюта. Бог же находится вне системы борьбы противоположностей бытия и небытия, следовательно он выше любого бытия. Перед нами разворачивается антиномичная онтологическая конструкция. *Быть* может только абсолютное бытие, все иное при-

¹ Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986. С. 160.

частно ему. Но тогда, благодаря акту творения, Бог переходит в ничто. Так как «быть» и «творить» совпадают, следовательно, Бог есть ничто и одновременно есть все¹, т.е. предельные характеристики, предельные сущности совпадают; максимум, доведенный до предела, тождествен минимуму. Действительно, Бог содержит в себе все вещи (компликация). Он сам содержится во всех вещах (экспликация), представляя собой то, что они есть. Бог является единством компликации и экспликации (контракция), в рамках которой осуществляется «единство во множественности, простота в сложности, покой в движении, вечность в чередовании времен, и так далее»². Таким образом, все содержится во всем. Из этой общей онтологической позиции вытекает концепция Человека как микрокосма. В метафизическом плане именно Человек связывает все вещи в природе, являясь квинтэссенцией природного бытия; в гносеологическом плане он обладает разумом, причастным Божественному интеллекту, а в антропологическом плане через его познание и творческую деятельность может быть развернута вся Вселенная, которая в нем как бы свернута.

Векторы философского исследования религии

Итак, философия не может обойти или игнорировать Бога, хотя бы в силу того, что в мире большинство людей являются верующими. Религия является одним из предметов философского анализа: «Продумывание Бога — это одновременно пример всякого сущностного философствования: оно не дает присущей знанию достоверности, но открывает собственному бытию самости свободное пространство его решения...»³. Философ должен думать и рассуждать о Боге и вере как вариантах предельного восприятия бытия человеком. В этом смысле философия весьма близка к религии, ибо она также стремится к Абсолюту. Но если в религии этот Абсолют базируется на вере, реализуясь в Божественной сущности, или Боге; то в рамках философии такой Абсолют также необходим для познания сущности бытия, но он конструируется рациональным образом. Именно эти два подхода: с позиции веры, и с позиции разума — определяют специфику построения мыслей человека о бытии, самом себе и о его месте в мире. Гегель отмечал, что «в религии мы отрешаемся от всего временного (*der Zitlichkeit*); что религия — это та сфера нашего сознания, в которой решены все загадки мироздания, устранены все

¹ Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986. С. 163.

² Реале Дж., Антисери Д. Западная философия: от истоков до наших дней. Т. 2. Средневековье. СПб., 1997. С. 257.

³ Ясперс К. Введение в философию. Минск, 2000. С. 52.

противоречия глубокой мысли, стихает вся боль чувства; что она есть сфера вечной истины, вечного покоя, вечного мира»¹. Это очень важная мысль. Она означает, что религия вневременна и завершена; и обладает вечной и абсолютной истиной. Но человек, кроме данной абсолютной истины, достижимой лишь в вере, стремится и сам, лично (субъективно) познавать мир и бытие. Сфера познания с помощью человеческого разума не может быть завершённой в принципе, — и человек конструирует мир предметный, связанный с той или иной наукой или сферой познания. Он способен приблизиться к истине, но в заданных им же самим предметных рамках. Но человек стремится познать разумом и *истину как таковую*, — а это сфера метафизики или философии как процесса стремления (любви) к мудрости. Понятно, что абсолютная истина здесь не может быть достигнута, но благодаря разуму человека она может быть им *сконструирована*. Поэтому философия представляет собой конструирование Абсолюта, будь то истина, добро или красота. Философия возникает в античной Греции — «между узкой специальной, профессиональной мудростью и мудростью сверхразумной. Философия — интеллектуальная рациональная, логическая и логичная мудрость. Не может быть алогичной философии»².

У религии есть важное отличие от философии и ее интеллектуальных методов. Постигание Бога выступает как «высшая ступень сознания» (Гегель), которую невозможно, да и не нужно, ни с чем соотносить, опредмечивать. Оно для верующего человека — цель сама по себе. «Поэтому религия как погружение в эту конечную цель совершенно свободна и есть самоцель, ибо к этой конечной цели возвращаются все другие цели и то, что ранее имело значение для себя, исчезает в ней»³. Философия вправе исследовать и эту высшую ступень сознания, так как к ней стремится множество индивидов. Ее нельзя игнорировать, надев надменную маску познающего интеллекта: слишком недостаточны здесь его возможности. В то же время философия должна оставаться философией, не надевая не собственных ей теологических одежд. Религия сама по себе не может заставить человека верить через некие процедуры и таинства, так же как и через книги, но этого не в состоянии сделать и философия, которая мало пригодна «к тому, чтобы пробудить веру в том или ином субъекте. Философии надлежит показать *необходимость религии в себе и для себя*, понять, что дух движется через все другие способы своего воления, представления и чувствования к этому абсолютному

¹ Гегель Г.В. Ф. Философия религии. Т. 1. М., 1975. С. 205.

² Чанышев А. Н. Мировоззрение и философия. С. 232.

³ Гегель Г.В. Ф. Философия религии. Т. 1. С. 206.

способу»¹. Какая блестящая мысль! Цель философии — не погружение субъекта в религию и веру, но понимание религии как таковой, как способа самосознания, как части человеческой культуры, т.е. религии самой по себе. Это не теологическая задача, обосновывающая религию изнутри, а философская, так как она требует некоторой отстраненности от предмета. Эта философская задача не совпадает и с задачей, например, священника, который стремится увеличить число прихожан, пробудив в них религиозную веру. «Для человека, поскольку он человек, религия существенна и не может быть чуждым ему ощущением. Все дело в отношении религии к другим сторонам его мировоззрения, и с этим связано философское познание, здесь оно оказывает свое существенное воздействие»².

Повторим: философия не может игнорировать религию, ибо, «поясняя религию, философия поясняет самое себя, а поясняя себя, поясняет религию»³. И религия, и философия направлены на поиск вечной истины, а следовательно, необходимо отвлекаются от собственных особенностей, что, например, невозможно для конкретных наук, которые не могут отвлечься от собственного предмета. Предмет философии оказывается, таким образом, слишком условным, текущим, неопределенным, и это связано не со слабостью философии, а с предельностью ее познавательных интересов. Истины, получаемые в результате такого познания, не становятся окончательными, а представляют собой процесс вопрошания к бытию, сопровождаемый вариантами ответов, которые, в свою очередь, зависят от личностной сущности человека и социокультурных обстоятельств. Религия также отвлекается от самой себя, ибо ее цель — постижение Бога, которое не может быть опредмечено. Говоря светским языком, целью и религии, и философии является познание Абсолюта, но противоположными методами. «В этом коренятся трудности, достигающие на первый взгляд таких размеров, что подчас представляется невозможным согласиться с этим отождествлением философии и религии. Отсюда и опасения, которые вызывает философия у теологии, враждебность между религией и философией. С этой враждебной (как ее воспринимает теология) позиции философия якобы искажает, разрушает, профанирует содержание религии, и ее занятие богом совершенно иное, чем того требует религия»⁴.

Религиозные идеи и ценности воспринимаются человеком через акт религиозной веры — сердцем, а не разумом, личным и вне-рациональным опытом, а не на основе рациональных аргументов,

¹ Гегель Г.В. Ф. Философия религии. Т. 1. С. 207.

² Там же. С. 208.

³ Там же. С. 219.

⁴ Там же. С. 220.

как это свойственно философии. Система религиозных ценностей носит трансцендентный, т.е. сверхчеловеческий и сверхрациональный характер, исходя или лично от Бога (как в христианстве), или от пророков (как в иудаизме и исламе), или от святых подвижников, достигших особой небесной мудрости и святости, как это характерно для многих религиозных систем Индии. Верующий может при этом не обосновывать своего мировоззрения, в то время как процедура логического обоснования своих идей обязательна для человека, претендующего на философский характер мировоззрения.

Отличительной особенностью религии служит также наличие осевых религиозных текстов, являющихся источниками абсолютных истин и абсолютных ценностей для сторонников данного религиозного направления. В этих текстах невозможно усомниться, их Божественную мудрость можно только бесконечно постигать и комментировать. Для индуизма такими текстами являются Веды и Бхагавадгита, для иудеев — Тора, для мусульман — Коран, для буддистов — Палийский канон, для христиан наряду с Ветхим Заветом особое значение имеет Новый Завет. Глубина понимания религиозного текста и религиозных истин зависит от личных духовных особенностей постигающего, но в еще большей степени — от Божественной Благодати, позволяющей раскрыть в тексте священный (анагогический, если использовать термин христианской теологии) смысл. В этом смысле любой религиозный текст имеет эзотерическое измерение, недоступное для непосвященных, сколь бы умными и образованными людьми они ни были.

В отличие от религиозных, философские тексты принципиально экзотеричны и адресованы для понимания всем желающим их понять, независимо от их национальной, культурной и религиозной принадлежности. Конечно, и в истолковании философских текстов важен личный биографический и нравственный опыт постигающего, однако гораздо более важны здесь склонность к метафизическим размышлениям, навыки систематической рефлексии и умение работать с философским текстом. Этому в значительной степени можно *научить*, и Божественная Благодать здесь абсолютно ни при чем.

Есть, конечно, в философии и свои осевые классические тексты типа «Государства» Платона, «Метафизики» Аристотеля, «Критики чистого разума» Канта, или «Феноменологии духа» Гегеля; однако ни один текст не выделяется в качестве основополагающего и не наделяется свойством носителя абсолютных истин. Гораздо чаще, напротив, он служит объектом критического прочтения со стороны потомков. Кстати, и традиционные осевые тексты религий могут служить объектом собственно философского понимания. Таким образом, философия, исходя из себя самой и собственной метафизической сущности, кристаллизует в собственном смысловом про-

странстве задачу понимания религии, т.е., иначе говоря, предмет и задачи *философии религии*.

Мы выше отметили, что и философия, и религия занимают вечным и абсолютным. Для религии этот Абсолют заключается в существовании Бога. Для философии он конструируется разумом. Соответственно, этому индивиду предлагаются системы ценностей в виде норм, идеалов и целей его деятельности и жизни, в соответствии с которыми он может планировать свое поведение в мире, совершать акты оценки и самооценки. Как и философия, религия предлагает свою универсальную картину мира, в основе которой лежит акт божественного творчества. Философией религии может глубоко и профессионально научно заниматься не только верующий человек, но и нерелигиозно настроенный философ.

От философии религии мы должны отличать религиозную философию как особый тип философской рефлексии, которая проистекает изнутри религиозного мировоззрения и мирозерцания, но свободна от теологической (богословской) догматики. Это не просто рациональное оправдание религиозных догм (как в теологии), но попытка сконструировать целостное религиозное мировоззрение рациональным образом. Блестящие образцы подобной философии дала отечественная религиозно-философская традиция на рубеже веков. Здесь достаточно вспомнить имена В. С. Соловьева и П. А. Флоренского, Н. О. Лосского и С. Л. Франка, братьев С. Н. и Е. Н. Трубецких. Кстати, именно этот вариант диалога с религией часто оказывался наиболее спорным для внутреннего содержания самой религии. *Религиозную философию можно обозначить теологией за границами догматических определений, а теологию — религиозным философствованием в границах догматического определения.*

Теология использует язык, методы и результаты философии, заданные рамками религиозных авторитетов и выверенных догматических определений. Гегель обозначал это как процесс перехода от античных богов, созданных фантазией людей, к богам, создаваемых мыслью. Религиозность здесь приобретает спекулятивный характер и основана на том, что «теология есть религия, обладающая мыслящим, оперирующим понятиями сознанием. Их философской образованности христианская церковь обязана начатками христианского учения»¹. В случае с теологией философия (или, точнее, рациональное философское мышление) начинает использоваться для укрепления и рационального оправдания веры. Философия здесь действительно становится служанкой богословия, ибо познание, «построившее наряду с религией свой собственный мир, подчинило себе лишь конечное

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 1. С. 220.

содержание, но, достигнув в своем развитии уровня подлинной философии, оно перестало отличаться от религии по своему содержанию»¹. Для теологии религия представляет собой спекулятивное сознание, границы содержания которого заведомо заданы, и мысль не должна выходить за эти пределы. Поэтому теология всегда есть истолкование (экзегеза) учения той или иной Церкви, а значит, она выстраивает цепочку относительно заданных возможностей такого истолкования. Трактовка священных текстов протестантами может значительно отличаться от трактовок Католической или Православной церкви. И, как это ни парадоксально, несмотря на то, что за всем этим стоит вера как таковая, истолкование текстов (как системы понятий) реализуется разумом. «Призвав на помощь разум, экзегеза способствовала возникновению так называемой рациональной теологии, которую стали противопоставлять учению церкви, противопоставляя себя ему и сама рациональная теология, и то, чему она себя противопоставляла. Экзегеза отправляется от текста Священного писания и толкует его, утверждая, что в ее намерения входит лишь выявить *рациональное значение текста* и следовать ему»². Следует признать, что это весьма противоречивая позиция относительно веры как таковой.

В этом смысле не будет преувеличением сказать, что *теология противостоит религии* как непосредственному восприятию веры субъектом, подталкивая его рациональным образом к тому или иному пониманию. Но одновременно *теология противостоит и философии религии*, которая свободна в своих рассуждениях, в том числе и относительно Бога и религии; она не идет, по выражению Гегеля, по проторенной догматикой дороге. Философия не истолковывает священные тексты, а анализирует религию как одну из важных форм культуры, форм сознания и т.д. Поэтому, если уж и противопоставлять философию религии, как это часто делается, то необходимо понимать, что теология в определенном смысле в еще большей степени противостоит религии как таковой, религии как непосредственному восприятию сущности Бога, ибо, рассуждая так же рассудочно, как философия, она в неизмеримо большей степени догматична, т.е. несвободна в этой рассудочности.

В философии мыслительная спекуляция носит свободный характер, ограниченный лишь субъективностью мыслящего. Например, в построении онтологической картины мира теология рационально обосновывает абсолютность бытия Бога, уже заданную догматами Церкви, тогда как философия создает некий Абсолют (Абсолютный дух, Абсолютный разум) в качестве мыслительного конструкта для выстраивания системы бытия. А вот в философии религии ситуация несколько иная. Здесь Бог (как Абсолют) есть результат свободного

¹ Гегель Г.В. Ф. Философия религии. Т. 1. С. 221.

² Там же. С. 226.

спекулятивного мышления, согласно которому «бог есть идея, абсолютное, сущность, постигнутая в мысли и понятии, и это роднит философию религии с *философской логикой*»¹. Правда, следует пояснить, что *философская логика* у Гегеля, цитату из которого мы приводим, имеет иное значение, чем принято сегодня. Гегель попытался онтологизировать законы классической формальной логики, и с помощью этого реабилитировать или создать метафизику как науку. Поэтому Абсолют у него стоит в начале онтологической системы и понимается как Божественное в его вечной сущности, как истина сама по себе. Абсолют у Гегеля тождествен тому, что он называет «логической идеей», и представляет собой процесс реализации, разворачивания исходно свернутой полноты этой идеи, разные стадии которого Гегель и описывает в своей системе. Вначале Абсолют развивается как «идея-в-себе, или идея как логос»; исследованием этого занимается логика, в рамках которой разворачиваются все предельные категориальные характеристики бытия. Далее Абсолют реализуется как «идея-вне-себя» (философия природы) и завершается «идеей в себе и для себя», или как «идея, вернувшаяся к себе» (философия духа). Соответственно, философия природы у Гегеля — это особый период отчуждения идеи на пути к самопознающему Духу. Понятно поэтому, что именно логика представляет собой подлинную онтологию Гегеля, внутри которой выделяются логика бытия, логика сущности и логика понятия.

Какаясь взаимоотношения философии (как философии религии) и религии как таковой, можно найти множество точек соприкосновения; отметим лишь некоторые из них.

Человеческая культура, если рассматривать ее сквозь призму основных детерминант, оказывающих наиболее существенное влияние на сознание человека, не является неким однородным образованием. Это пульсирующая система, живо откликающаяся на все перипетии развития человеческой цивилизации, вбирающая в себя все, к чему имеет отношение человек, — от кажущихся нам самыми дикими предрассудков до величайших творений разума. Но среди всего богатства проявлений человеческой культуры внутри нее можно выделить такие духовные образования, которые как бы фокусируют в себе одно из свойств человеческого сознания, одно из множества его отношений к миру, его мыслительную и мировоззренческую направленность, и выступают в виде относительно самостоятельных сущностей. Каждая из этих сущностей представляет собой некоторую грань общечеловеческой культуры, обеспечивая ее многообразие. Поэтому человеческая культура едина, но едина именно в своем многообразии.

Можно конструировать самые различные рамки указанного культурного разнообразия, но, по всей видимости, не будет преувеличе-

¹ Гегель Г.В. Ф. Философия религии. Т. 1. С. 224.

нием указать, что наиболее важными полюсами общечеловеческой культуры выступают ее рациональные и иррациональные компоненты. Существуют формы самосознания культуры, ориентированные как на рациональное, духовное освоение бытия, так и на иные способы его восприятия — через образы и символы, что характерно, например, для искусства. Существенное влияние на развитие человеческой культуры, определение путей и форм ее развития оказывают наука и, безусловно, религия. Противоположность этих форм общественного сознания не является абсолютной и не всегда выражена в явном виде. Формы общественного сознания в их отношении к миру нельзя рассматривать односторонне, например, науку — как самовыражение только поисков истины, а религию — только как самовыражение веры человека. Феномены культуры переплетены, и как религия несет в себе элементы познавательной информации, так же наука или иная форма рационального отношения к миру неизбежно включает в себя моменты его ценностного освоения.

Определенность каждой из форм общественного сознания, таким образом, связана не с объектом, который становится предметом рефлексии, а со спецификой данной, конкретной его интерпретации. Например, религия, безусловно, выполняет познавательные функции, а значит, является разновидностью знания. Как знание, она сфокусирована на истину, но в форме ее религиозной интерпретации. И в этом смысле вера выступает одной из форм духовного постижения истины. Конечно, формы понимания истины существенно различаются по своим предметным областям, способам использования и характеру обоснования. Каждая из них имеет свои сильные стороны. Вера как форма духовного выражения истины уступает научной истине в методической обоснованности и объективности, но по результату своего мировоззренческого воздействия на сознание человека она может быть более эффективным средством, непосредственно влияя на систему индивидуальных ценностей человека, — а через нее, косвенно, и на иные стороны его жизнедеятельности.

Вера позволяет уверовать в истины, которые не являются таковыми с позиции рационального подхода. Именно это позволяет рассматривать религиозную веру как особый тип достоверного знания, связанного с необходимостью регуляции реальных человеческих взаимоотношений через выработку повелительных религиозных норм. Религия конструирует, например, вполне рациональную нравственную систему с позиции ее адекватности собственной предметной области и достижения соответствующих результатов. Именно поэтому религия является весьма гибким инструментом психологического воздействия, всегда давая человеку возможность выхода из тупиковой нравственной ситуации, — например, через раскаяние, исповедь, покаяние. Это позволяет религии быть действенным средством

регуляции человеческих взаимоотношений, которые невозможно строить без учета психоэмоциональных и иных внерациональных компонентов человеческого сознания. Поиск истины в религии детерминируется ценностно-мировоззренческими установками, личностным и общечеловеческим восприятием и переживанием мира. Вера «противоположна знанию не потому, что она не аргументирована или не уверена в своем предмете. Это не некая ущербность знания. Это просто иная форма установления отношений с Истиной. Существует круг вопросов, которые не допускают иного ответа, чем ответ веры»¹. Поэтому примитивны рассуждения о вере как форме только нерационального восприятия бытия.

Понимание религии в русской софиологии

Осознание необходимости учета внерациональных компонентов заставляет мыслителей развивать в философии соответствующие онтологические модели. Так, Кант выделил три фундаментальные синтетические идеи чистого разума: мир, душа и Бог. Правда, осмыслил он их в негативном метафизическом ключе, что, в частности, стало источником дальнейшего кризиса классической онтологии. Однако понимание необходимости совмещения трех имманентных линий в онтологии — философии природы, спекулятивной метафизики и антропологического вектора — требует философских поисков. Наиболее известным их вариантом становится онтологическая модель эволюционирующей земли П. Тейяра де Шардена. В этом же направлении *онтологического синтеза* натурфилософского (космологического), спекулятивно-метафизического и антропологического ракурсов развивается *русская софиология* с ее изначальной установкой на неразрывную связь материальных и идеальных начал бытия². С. Н. Булгаков обозначал это терминами «монодуализм», «духовный материализм»³.

Основным моментом такой философской позиции является признание своеобразной выделенности человеческого бытия в составе космического целого, где человек, наделенный сознанием, выступает в качестве ключевого эволюционного фактора. Отсюда вытекает важность этического измерения бытия, с одной стороны, и онтологической сущности морали как характеристики устройства бытия — с другой. В свою очередь, онтологизация морали порождает

¹ См.: Кураев А.В., Кураев В.И. Религиозная вера и рациональность: гносеологический аспект // Исторические типы рациональности. Т. 1. М., 1995. С. 99.

² Подробнее о развитии идей русской софиологии см.: Иванов А.В., Миронов В.В. Университетские лекции по метафизике. М., 2004.

³ См.: Булгаков С.Н. Природа в философии В.С. Соловьева // Булгаков С.Н. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1993.

ет особое признание личной онтологической ответственности человека не только за судьбы собственную и социума, в котором ему довелось жить, но за судьбу всего мирового целого. Таким образом, теологическая метафизическая проблематика становится необходимой для онтологии, в которой так или иначе учитывается деятельность человека, его рядоположенность с природным бытием, что в свою очередь детерминирует особые, «антропологические», абсолютные начала бытия. Соответственно, возникает проблема этического измерения бытия и онтологического обоснования морали в противовес субъективистскому. Утверждается, что законы морали укоренены в самом фундаменте мирового целого. Эти моменты реализовались в русской софиологии. Мы специально говорим об этом, дабы акцентировать внимание не столько на самобытности данных подходов (на это указывают весьма часто), сколько на то, что они реализовывались как общие философские идеи в рамках общемирового развития философии.

Как справедливо отмечает В. В. Зеньковский¹, сама внутренняя логика развития метафизики всеединства, заложенная трудами В. С. Соловьева, заставляла многих отечественных мыслителей религиозной направленности обращаться к идее Софии. Без этого нерешенными оставались ключевые проблемы построения целостного религиозно-философского мировоззрения. Систематическое мышление всегда ищет посредствующее звено между вечным, единым и духовным бытием Бога — и тварно-временным, материально-множественным миром. Поэтому просвещенному религиозному сознанию рубежа XIX—XX веков необходимо было найти смысл как в естественной эволюции природы, так и в человеческом телесно-земном существовании, т.е. философски оправдать материальные начала бытия. И в этом смысле русская религиозная философия в силу ее внутренней специфики, ее исконной объединяющей направленности уловила момент необходимости преодоления одностороннего рационализма и наукоцентризма за счет признания фундаментальной роли религиозного опыта и интуитивных форм постижения бытия. В противовес западному эгоцентрическому антропоцентризму предлагалось понимать человека как соборное и космическое существо, — а значит, как несущего ответственность за процесс всеобщей эволюции, за Космос. Несмотря на теистическую направленность софиологических идей, идея Софии несла в определенном смысле эвристическое содержание, так как позволяла решать целый ряд философских проблем, т.е. сама идея, созданная спекулятивным теистическим мышлением, оказалась созвучной решению общих проблем, вставших перед человечеством и наукой.

¹ См.: Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Л., 1991. С. 147.

Софиология не является чисто русским философским изобретением, как склонны считать увлеченные данной проблематикой, а представляет собой развитие учений о женском матерински-материальном начале Космоса, которых можно найти немало в истории европейской философии. Уже в платоновском «Тимее» развивается теория Мировой Души, выступающей субстанциально-животворящим началом мироздания и выполняющей функцию посредницы между Божественным Умом (Демииургом) и миром космических форм. По природе своей она есть продукт сложного соединения тождественного (идеально-сущего) и иного (бескачественной материи). Впоследствии учение о Мировой Душе было подробно развито в неоплатонической традиции и, несомненно, повлияло на раннюю христианскую апологетику¹.

Христианским источником софиологии служила книга Притчей Соломоновых. В ней София понимается как предвечный замысел Бога о мире, предшествующий его физическому сотворению, но одновременно и как некое специфическое субстанциальное начало, лежащее в основе физических и психических космических процессов: «Господь премудростью основал землю, небеса утвердил разумом» (Притч. 3: 19). Другой аспект Софии-Премудрости можно найти в неканоническом, но глубоко почитаемом христианском источнике — Книге Премудрости Соломона: «...Премудрость подвижнее всякого движения, и в чистоте своей чрез все проходит и проникает. Она есть дыхание силы Божией и чистое излияние Славы Вседержителя... Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия — образ благодати Его» (Притч. 7: 24-27). Наконец, синтез греческих и христианских софиологических мотивов был осуществлен Николаем Кузанским в учении о третьем единстве мира наряду с Абсолютом и Божественным Интеллектом², а также Я. Беме³. Особенно сильное влияние на русскую софиологическую мысль, помимо Кузанского и Беме, оказали работы Ф. Шеллинга, особенно позднего периода, когда он развил учение о темной основе мира, его волевом хаотическом начале, «что в самом Боге не есть он сам»⁴. Очевидно также воздействие на русскую мысль, преимущественно на В. С. Соловьева и Л. П. Карсавина, со стороны гностической традиции.

Тем не менее, несмотря на столь богатую историю идеи, русская софиология — явление глубоко самобытное и оригинальное. Главная черта Софии, единодушно признаваемая всеми представителями

¹ См.: *Светлов Р. В.* Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996. С. 173–218.

² См.: *Николай Кузанский.* Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 271.

³ См.: *Беме Я.* CHRISTOSOPHIA, или Путь к Христу. СПб., 1994.

⁴ *Шеллинг Ф. В. Й.* Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 108.

русской религиозной философии, — это ее *деятельное посредничество между Богом и миром*. В силу этого природа ее глубоко динамична и диалектична (даже антиномична, по мнению ряда софиологов!), ибо соединяет в себе духовные, причастные к жизни Божественной Троицы, и материальные элементы космической жизни. Она как бы всегда существует на грани между порядком и хаосом. П. А. Флоренский писал: «София стоит как раз на идеальной границе между божественной энергией и тварной пассивностью; она — столь же Бог, как и не Бог, и столь же тварь, как и не тварь. О ней нельзя сказать ни “да”, ни “нет”, — не в смысле антиномического усиления того или другого, а в смысле предельной переходности ее между тем и другим миром»¹. В силу двоякости своего положения София имеет два лика — Божественный и тварный. Образно говоря, своим Божественным ликом она повернута к «смысловому солнцу» Божественной Троицы, а другой ее лик направлен на нее саму, а вернее, «погружен в пучину» сотворенного ею физического Космоса.

Онтолого-генетические аспекты категории «София» были наиболее оригинально разработаны С. Н. Булгаковым в работе «Свет невечерний». Свое понимание происхождения Софии он раскрывает через своеобразную интерпретацию основополагающего христианского догмата творения мира из ничего. Ничто приобретает у него двоякий смысл. С одной стороны, ничто есть «глухое бездонное небытие», «“кромешная тьма”, чуждая всякого света»². С. Н. Булгаков именует подобную разновидность небытия «уко́ном». Это как бы абсолютный первичный хаос, противостоящий творящему Богу. С другой стороны, ничто он понимает как «мео́н», как некую вторичную инаковость Сущего, уже обладающую конструктивно-энергийными потенциями, наподобие платоновской материи-кормилицы из «Тимея». Соответственно, творение мира предстает как сложный двухэтапный процесс.

Первый этап связан с воздействием Бога на первичный «уко́н», на *несущее ничто*, в результате чего он превращается в «мео́н» как *несущее нечто*, в первоматерию. По ряду позднейших замечаний самого С. Н. Булгакова можно предположить, что и сам Бог не остается неизменным, а как бы благодаря энергиям «уко́на» (ведь действие — всегда в той или иной степени взаимодействие) дифференцируется и самоопределяется внутри себя, ипостазироваться³.

Второй этап связан уже с воздействием Логоса-Слова на «мео́н», в результате чего и возникает София в ее субстанциальной творящей мощи, сопричастная своими высшими слоями совершенной смысловой жизни Божественной Троицы (или «Божественного Ума»,

¹ Флоренский П. А. Иконостас: Избр. труды по искусству. СПб., 1997. С. 314.

² Булгаков С. Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М., 1994. С. 160.

³ См.: Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1996. С. 398–399.

в неоплатонической терминологии) и хранящая в своих низших меональных проявлениях темно-хаотические энергии предвечного хаоса-«укона». С. Н. Булгаков так вкратце описывает этот процесс: «Сначала — стихия, первореальность, меон, положенный волей Отца Духом Святым из ничего, укона. Это первое положение тварной Софии, в которой заключена стихия, т.е. бездна, самость, возможность мятежа. Это тварная первосамость. Затем ей или в нее говорится Отцом Слово. Это повеление всемогущества, приказ стихии, который она должна исполнить, стать всем по творческому слову»¹.

Иными словами, София, первоначально являясь чисто духовным замыслом о мире в Божественном Уме, обретает актуальное субстанциональное существование и вполне материальный образ в результате синтеза противоположных составляющих Космоса: духовно-смысловых и материально-несущих, гомологических и хаотических. Тот же С. Н. Булгаков писал, что София «есть универсальная связь мира, одновременно идеальная и реальная, живое единство идеальности и реальности, мыслимости и бытия»². Любопытно, что и В. С. Соловьев при определении Софии в «Чтениях о богочеловечестве» использует почти тот же самый термин — «силы психического характера»³. Вспомним в связи с этим и идеи П. Тейяра де Шардена о психической энергии, лежащей в основе мировой жизни⁴. Неудивительно, что София-Премудрость трактуется подавляющим большинством русских софиологов (за исключением, пожалуй, Е. Н. Трубецкого) как подлинное *естество* мира, его *духоматериальная субстанция*, неотделимая от множества производимых ею форм⁵, субстратных, деятельных и творчески-порождающих.

Общая схема мирового космологического процесса по учению русской софиологии, состоит в том, что Божественная София, в соответствии со своими идеями-эталоном, свободно и ответственно изнутри себя рождает видимый материальный мир (Софию тварную), т.е. актуализирует свои меонально-материальные потенции для воплощения эйдетических структур. По другой версии, она в бессознательном акте своеволия как бы отпадает от исходного божественного единства в тварную множественность, хаотичность и временность физического Космоса. В ходе естественного развития Космоса каждая вновь появляющаяся космическая форма (каждая реализовавшаяся в материи богософийная идея-энтелехия) создает несущие осно-

¹ Булгаков С. Н. Тихие думы. С. 399.

² Булгаков С. Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М., 1994. С. 197.

³ Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 110.

⁴ См.: Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987. С. 59.

⁵ О субстанциальных аспектах Софии у П. А. Флоренского см.: Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Т. 1. Ч. 1. М., 1990. С. 346–349.

вы для воплощения более высокой эволюционной формы энтелехии, пока на вершине природной эволюции не появляется человек.

Подобную модель эволюции Н. О. Лосский назвал супранатуралистической теорией эволюции. В соответствии с ней, именно высшее детерминирует и направляет низшее, хотя и нуждается в последнем для своего непосредственного материального осуществления. Таким образом, налицо направленный характер эволюции во Вселенной от неразумных к разумным формам живого. Абсолютно ту же мысль проводит П. Тейяр де Шарден, у которого мировое бытие направлено к появлению и дальнейшему развитию разума («ноогенез», в его терминологии)¹. Таким образом, в центре данных философских концепций усматривают предназначение человека в метафизическом смысле как особой части бытия во всестороннем творческом совершенствовании. По учению русской софиологии, это означает деятельное и сознательное проявление человеком своего потенциального софийного богоподобия. Если оставить в стороне религиозную интерпретацию сущности и назначения человека в Космосе, то онтологические взгляды на процессы развития в целом (направленный характер, особая роль целевой детерминации, особая роль хаоса в системе, природная укорененность основ морали и ее эволюционные функции) окажутся в этих концепциях на удивление хорошо согласующимися с современными научными результатами из области космологии, физическими и биологическими представлениями.

Подводя итоги нашим размышлениям, можно сказать, что, несмотря на сложность взаимоотношений между философией и религией, которые трансформировались от эпохи к эпохе и переживали периоды как мирного сосуществования, вплоть до растворения друг в друге, так и непримиримой борьбы, когда религиозным концепциям противопоставлялся достаточно примитивный атеизм, они и генетически, и по характеру проблем не могут быть полностью отделены друг от друга, представляя собой разные формы постижения богатства взаимоотношений человека с бытием. Важно понимать это и стремиться к формированию мировоззрения, которое когда-нибудь сможет гармонично сочетать научные подходы к исследованию природы с проверенными веками религиозными ценностями и фундаментальными ходами систематической философской мысли.

¹ См.: Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987. С. 148.

НЕЛЬЗЯ ПРИОБЩИТЬСЯ К КУЛЬТУРЕ БЕЗ НАСИЛИЯ¹

— Владимир Васильевич, для большинства людей философ — это кто-то не от мира сего. По крайней мере, это очевидно нерыночная профессия. Зачем современному обществу философы и философия?

— Ответ на этот вопрос достаточно прост, хотя парадоксален. Я достаточно часто говорю, что философия — это бесполезная наука. Это вызывает праведный гнев моих коллег, и, напротив, с восторгом встречается людьми, которым философия не импонирует. Однако дело обстоит гораздо глубже. Слово «бесполезный» в этом случае имеет несколько другое значение, чем то, в котором мы его часто употребляем. Бесполезность здесь означает принципиальное отделение от примитивной прагматики, когда мы быстро и непосредственно получаем пользу от чего-то, причем осязаемую пользу. В таком смысле любой предмет, с помощью которого мы нечто делаем в нашей обыденной жизни, более полезен, чем философия. Но, слава богу, жизнь не сводится лишь к реализации наших практических устремлений, а наполнена возможностью размышлять над миром, переживать наше внутреннее состояние в мире, наконец, восхищаться или, напротив, не соглашаться с некоторыми перипетиями нашего бытия.

В этом смысле человек живет и в мире бесполезного. Окружен бесполезными, но красивыми предметами, тратит «впустую» время, наслаждаясь музыкой или картинами, переживает даже незначительное опоздание на свидание своей любимой, часто даже не пытаюсь рационально все объяснить транспортными проблемами. Таким образом, в жизни человека, окруженного бесполезными предметами и ненужностями, они оказываются, напротив, весьма полезными для его существования. Насколько, например, полезны красивые вещи? Какую пользу они приносят, кроме наслаждения? Насколько полезны картины Третьяковской галереи или Лувра?

Философия имеет любопытную специфику, это двойственная дисциплина. С одной стороны, это, безусловно, рационально-теоре-

¹ Интервью ведет А. С. Храмутичева (редактор портала «Тезис.ру. Гуманитарные дискуссии»).

тическая сфера освоения бытия, и ее вектор направлен на познание мира, подобно другим наукам. В этом смысле философия исследует и обосновывает основания других наук и сфер деятельности человека, что косвенно, конечно, может носить и прикладной характер. Например, исследуя основания политической деятельности, философ может повлиять на формирование той или иной политической позиции как отдельного человека, так и государства в целом. И таких примеров, от позитивных до самых негативных, в истории человечества очень много. Именно поэтому философы часто выступают в роли аналитиков, консультантов. С другой стороны, философия — сфера рефлексии над ценностно-эмоциональными аспектами, связанными с тем, что человек не только познает мир, рассматривая последний в качестве отдаленного объекта, но и **переживает** его, живет внутри него как личность. Поэтому философия опирается в своих выводах на самые разнообразные области духовного освоения бытия, от науки до религии.

— Кажется, Макс Шелер писал, что высшее образование — это особый, утонченный способ наслаждаться жизнью.

— Не помню, как это звучит у Шелера, вряд ли речь идет о высшем образовании, ибо это уже некая социальная институализация, в том числе связанная с рутинными процессами, многими из которых вряд ли можно наслаждаться, даже понимая их необходимость. Не думаю, например, что гуманитарий с наслаждением изучает основы высшей математики, хотя, наверное, такое бывает. Шелер имеет в виду образование как таковое и прежде всего индивидуальное самосовершенствование человека, которое стоит в центре формирования культуры. Об этом следует помнить различного реформаторам-менеджерам от образования, которые не понимают, что образование является системообразующей частью культуры, и то, что мы закладываем в него сегодня, может дать результаты, в том числе и негативные, в отдаленном будущем.

А вот индивидуальное образование — это действительно один из видов наслаждения, связанного с ощущением изменения собственной сущности и совершенствованием своего «Я», своей индивидуальности. В Античности наука изначально выступает как одна из форм чувственного наслаждения, а познание, по Платону, является одной из высших форм эстетической деятельности. Это, кстати, объясняет название многотомного труда А. Ф. Лосева «История античной эстетики», который по существу является историей античной философии и культуры в целом, а не только эстетики. Впрочем, особенность философского наслаждения всегда связана с попыткой понять и рационально объяснить, в чем истоки этого наслаждения и какова его сущность, что опять же блестяще делал Платон в поисках обоснования категории Прекрасного.

Мне нравится такая метафора: поэт улавливает в бытии гармонию ритма и звуков, ученый — гармонию закона, философ же пытается уловить гармонию смысла, проявляющуюся, например, как некое единство бытия, осознание прекрасного или понимание необходимости осуществлять нравственные поступки и противиться безнравственным.

— Где сегодня работают специалисты, получившие философское образование?

— Это традиционный прагматичный вопрос, в котором надо выделять по крайней мере два уровня. Философские факультеты готовят специалистов-преподавателей или в аспирантуре — исследователей. Это сфера практического приложения философии в соответствующей образовательной или научной сфере. И надо прямо сказать, что по специальности в настоящее время идут работать очень мало наших выпускников. При этом философия является обязательной во всех вузах, и, казалось бы, здесь не должно быть проблемы, а выпускники, конечно, хотели бы работать в том числе и преподавателями.

Но государство за последние годы слишком опустило материальный уровень существования молодых преподавателей, который в настоящее время просто не позволяет достойно жить. И это основная причина того, что выпускники не идут в вузы. А вторая причина, опять же государственного масштаба, — это отсутствие реального механизма ротации кадров, что приводит к стагнации кадрового состава и к тому, чего там греха таить, что в вузах часто преподают философию не самые талантливые преподаватели. А если еще это философия — как обязательная дисциплина для других специальностей, — то это может привести в ряде случаев к чувству отвращения к тому, что называется философией.

Однако это не только наша проблема. Точно так же не работают по специальности физики или химики, так как фундаментальная наука в серии реформ образования и науки, длящихся уже более 20 лет, оказывается невостребованной государством. Лишь в последние годы наметилась тенденция к улучшению в этом отношении, но здесь для выводов нужно время.

Таким образом, выпускники вузов перемещаются в офисы: экономические, юридические, административные. А здесь главными факторами выступают вовсе не качество и характер образования, которое они получили. Это тот самый офисный планктон, зарплата которого выше зарплат профессоров университетов.

В этом плане философам даже несколько проще устраиваться, ибо современное общество является прежде всего обществом коммуникативным, и востребованность специалистов, которые в этом разбираются, очень высока. Причем речь идет не просто о пиарщиках, так как здесь часто необходима достаточно глубокая рациональная

работа, тогда как пиар-деятельность выступает скорее лишь как приложение или оформление этого.

Поэтому наши выпускники достаточно хорошо трудоустраиваются в сфере коммуникации, массмедиа в целом, в различных общественных организациях, от научных до религиозных, то есть там, где требуются масштабность, аналитичность и умение мыслить стратегически (то есть, кстати говоря, не только прагматически, что более важно для принятия тактических решений). Наши выпускники именно поэтому затребованы в бизнесе, в различного рода партийных и административных организациях в качестве специалистов и консультантов высшего класса.

Но, кроме этого прагматичного приложения философии как специальности, есть еще понимание философии в ее высшем смысле, как говорил Кант, в ее всемирно-историческом значении. В этом качестве философия выступает своеобразным основанием постижения мира, в том числе и анализируя самые различные способы его научного познания, придавая осмысленность, и выстраивая перспективы использования и развития знания, и предупреждая общество в том числе об опасностях, которые могут грозить человечеству при забвении этических принципов использования научных знаний. В этом смысле философия, еще со времен Античности, — это форма наиболее свободного мышления. И вот любопытно, что такое свободное мышление также оказывается сегодня неожиданно востребованным на рынке труда.

— Представим человека, который никогда не изучал философию. Могут ли философы, скажем, Платон или Хайдеггер, помочь ему в поисках смысла жизни, поиске ответов на важные жизненные вопросы?

— Конечно. Карл Ясперс когда-то отмечал, что философия начинается с детских вопросов. Почему? Потому что на ребенка не давят культурные стереотипы, стереотипы семьи, воспитания. И ребенок, во многом еще погруженный в себя, часто задает такие вопросы, которые могут показаться взрослому человеку неудобными и даже неприличными.

Александр Львович Доброхотов в одной из своих работ написал, что в философии нет возрастного ценза — ни в ту, ни в другую сторону. Философом можно стать, будучи очень молодым, и такие примеры есть. Немецкая классическая философия была создана молодыми юношами. И наоборот, нельзя сказать, что человек, уже умудренный опытом, не может начать изучать философию.

Поэтому философия начинается с детских вопросов, с любопытства, а вот философ как таковой, отмечал тот же Ясперс, просыпается в каждом индивидуально. И поэтому мы можем окончить тысячи

философских факультетов и не стать философами, а можем не окончить ни одного и мыслить глубоко и интересно.

— Вы предвосхитили мой вопрос. Можно ли считать философом человека из неакадемической среды? Например, философ ли певица Земфира, которая, кстати, поступала на философский факультет?

— Этот вопрос и сложный, и простой одновременно. Можно привести множество примеров, когда философами становились люди других профессий: Спиноза занимался шлифовкой линз, Якоб Беме был сапожником. Но если человек действительно задумывается над сложными проблемами, ставит вопросы, а философия — это часто постановка вопросов, а не получение ответов — то изучение истории философии в университете является подспорьем, помогает приобщаться к накопленным знаниям и формулировать и развивать какие-то свои идеи, не изобретая заново велосипед.

В определенных случаях это может и помешать. Как это часто бывает в музыке: есть целый ряд певцов, которые отказывались учиться в консерваториях, им это мешало — и тем не менее стали известными исполнителями. Вспомните Шаляпина.

Я бы сказал так: индивидуальные примеры, когда человек стремится философски осмысливать окружающий мир, самого себя, без соответствующего образования, безусловно, есть, но это не является правилом.

Земфира, на мой взгляд, действительно тот самый редкий случай. Целый ряд ее песен, в которых она размышляет над судьбой человека, его переживаниями, имеют глубокое философское содержание. Кстати, когда она пришла учиться на философский факультет, это была не просто прихоть. Она действительно собиралась учиться, даже хотела на некоторое время уйти из творчества, чтобы заниматься предметом. Ей, конечно, не дали этого сделать, потому что есть продюсеры и контракты. Более того, она включилась в студенческую жизнь, играла в баскетбол за нашу команду (она мастер спорта по баскетболу). Ей это было интересно. Она даже логику сдала, а это на нашем факультете один из самых сложных предметов. Планировала — хотя, может, это была шутка — в случае продолжения учебы специализироваться по кафедре логики, чем нас немного напугала.

— Как Вы думаете, нужна ли современному философу аскеза, или для занятий философией это не так важно — максимально абстрагироваться от окружающей соблазняющей и отвлекающей действительности?

— Сложно сказать, потому что в истории философии были совершенно разные варианты. Например, Эпикур наоборот призывал к наслаждению жизнью. Лично я не вижу смысла в жестком отказе от жизни: та же античная философия опиралась на чувственность.

Но это мое частное мнение, и я допускаю, что возможны и другие типы философствования, когда человек напрягает свой разум путем отказа от земных усад.

Философия — это занятие личностное. Это не векторная дисциплина, как в науке, а, если хотите, некое смысловое пространство, границы которого определены достаточно общими сходными предельными вопросами, а вот внутри этого пространства существует огромное разнообразие, плюрализм. На один и тот же вопрос могут быть сотни противоречащих друг другу ответов. Тем не менее они находятся в едином смысловом пространстве.

Тут главное — не уйти в профанацию. Такое бывает, и это очень модно в нашей стране, особенно в последние годы — когда человек считает, что философия — это нечто сложное, непонятное, а значит философ должен использовать непонятный язык. Логика такова: чем меньшее число людей меня поймут, тем в большей степени я философ. Ну, в таком случае идеальный вариант — когда я сам себя не понимаю перед зеркалом, но это уже скорее случай для обследования у психиатра.

— Помню, во время учебы в университете нас специально переучивали писать тексты простым языком...

— Понимаете, в чем дело: очень легко писать сложно, и очень трудно писать просто. Можно очень простые, банальные вещи выразить таким сложным языком, что никто не поймет. К сожалению, некоторые увлекаются таким творчеством.

«Философия делает явным то, что было смутным в мифе», — говорил Гегель. Философия должна прояснять сознание, а не замутнять его. Не во всем и не всегда это удастся, но, по крайней мере, попытка прояснения должна присутствовать.

— Вы много говорите об Античности. Есть точка зрения, что вся современная философия — это не что иное, как развернутый комментарий к трудам Платона и Аристотеля? В таком случае отличается ли радикально философское мышление современного человека от мышления человека Античности? Или речь идет о тех же самых вопросах, но заданных в другой исторический период?

— Комментарий верный, поскольку глобальные вопросы, которые стояли перед человеком, остаются и сейчас. Как, например, и переживания взаимоотношений между людьми.

Взять, к примеру, трагедию «Ромео и Джульетта». Эти отношения бессмертны. Кстати, многим людям даже в голову не приходит, что шекспировской Джульетте было меньше 15 лет. Меняются формы, но Шекспир всегда остается современным.

В философии то же самое. Декарт поставил психофизическую проблему — соотношения сознания и мозга. Современная философия постоянно соприкасается с этой проблемой, но решает ее, опираясь

на существенное приращение знания. Сегодня появились современные технологии, мощнейшие исследования мозговой деятельности, — то, чего Декарт не знал. Но Декарт отвечал на те же вопросы.

— Нередко, когда неспециалисты начинают рассуждать о философии, всплывает утверждение, что в России философии не было, что русская философия — это чистое подражание. Что можно ответить на такой тезис?

— Банальная вещь: на это не надо обижаться. Пусть обижаются те, кто задает эти вопросы, не понимая, вообще говоря, самой сути культуры. Потому что, если уж на то пошло, мы можем назвать, наряду с Россией, очень много аналогичных примеров. Много ли философов из Норвегии или Дании вы с ходу вспомните? Это известно, пожалуй, только профессионалам.

Нельзя навязывать культурную форму философии из той или иной страны всем остальным культурам и странам. Страны очень разные, с разной историей. Представьте себе, в Германии уже написал свои труды Гегель (а это наиболее развитая форма европейской философии, немецкий идеализм), а в России Белинский еще размышляет над его фразой «Все действительное разумно, все разумное действительно».

Если таким образом проводить параллели, то, конечно, в этот период философии профессиональной, такой, как в Германии, в России не было. Ну и что? В России была литература, которая содержала огромное количество философских идей. Русская литература чрезвычайно философична, это просто кладезь мудрости. Неслучайно Достоевского иногда называют основателем экзистенциализма. Я уже не говорю о загадочной фразе Эйнштейна: «Достоевский дает мне больше, чем любой научный мыслитель, больше, чем Гаусс!». Кстати, в Германии русская литература имеет просто невероятный успех. Вот так складывается, потому что мысль может быть во всем.

И еще один момент. Конечно, в России профессиональная философия появляется достаточно поздно, начиная с Владимира Соловьева (хотя, повторюсь, в снятом виде она была в литературе), но зато как появляется! В России неожиданно возрождается, фактически возвращая нам античные традиции, платоновская линия философии — философия софийности, мудрости. В Европе господствовала аристотелевская линия — более жесткая, во многом больше рассчитанная на науку. Поэтому все не так просто.

Наверняка есть культуры, где серьезные вещи облекались не в литературные формы, а выражались через живопись или музыку. Другое дело, что был ряд стран, где философствование было концентрированным, носило профессиональный характер, как в Европе. Но даже в европейских странах мы видим доминирование национальной культуры в изучении философии. Например, если вы будете изучать философию

в Германии, вы будете более близки к некоторому рефлексивному идеализму; феноменологии, во Франции вас будет тянуть к материализму; в Англии вы обязательно будете субъективным идеалистом. И ведь это неслучайно. Сама культура детерминирует и философию. Поэтому традиционные заклинания об отсутствии философии в России — это, к сожалению, тоже часть самовыражения культуры нашей интеллигенции, одним из качеств которой является абсолютизированная критика самих себя и своей культуры. Своеобразный интеллигентский мазохизм вместо желания понять и разобраться.

Конечно, в условиях глобального мира, когда происходит давление одного языка — английского, страдают все культуры. Сейчас два крупнейших авторитетных немецких журнала о Канте и Гегеле фактически на грани закрытия, потому что они не попадают в высокие рейтинги, так как публикуются на немецком языке. Но это же абсурд — говорить о Канте и Гегеле на английском языке!

Кстати, наши студенты, как мне представляется, находятся в более выигрышном положении. Они все-таки знают мировую философию. А когда мы общаемся со студентами других стран, видим, что их знания более узкие, они изучают только какое-то одно направление (например, аналитическую философию) или, в лучшем случае, философию своей страны. Если копнуть глубже, то с зарубежными авторами они не знакомы.

Безусловно, есть и объективные обстоятельства, почему русскую философию не знают — все-таки 70 лет жесткой идеологии, закрытая страна, люди не выезжали и не обменивались идеями. Если бы в советский период людям дали возможность выезжать, читать, то многие европейцы (а я много общался с Хабермасом, Гадамером и другими философами) оценили бы креативные потенции русских людей и русской философии. Я считаю, что креативность в русских людях очень высока. Неслучайно многие известные западные актеры, писатели, художники берут в жены именно русских женщин. И дело не только в красоте или сексуальности, но и в вещах, связанных с интеллектом и креативностью, как сейчас говорят, эмоциональным интеллектом. Это мое личное мнение, моя жена — немка, как известно (*смеется*).

— Классический курс истории философии оканчивается периодом 70-х и постмодернизмом. А что дальше? Философы конца XX — начала XXI века — кто они?

— Кроме всем известного Юргена Хабермаса, это, например, Дэниел Деннет, который занимается проблемой соотношения сознания и мозга и развивает аналитическую философию. Он тоже приезжал к нам на факультет, рассказывал об очень интересных вещах, он очень увлеченный человек, но знаете что? Он говорил о вещах,

которые, вообще-то говоря, рассматривались еще в советской философии, например, Давидом Израилевичем Дубровским.

У западной философии было одно преимущество, которого не было у нас из-за жестких рамок советского периода. Дело в том, что нас учили очень жестко относиться к текстам и цитированию, к тому же не все тексты можно было получить. Это приучало к очень кропотливой работе по поиску и оформлению цитат и ссылок, и придавало сухость самому тексту. То есть я постесняюсь высказаться не потому, что мысль неудачна, а потому, что я себе говорю: а дай-ка я посмотрю, в каких источниках это есть. А вот если бы этих правил не было, многие наши философы (как Мераб Мамардашвили, Федор Гиренок) воспринимались бы не хуже. Ведь что лежит в основе популярности? Просто раскрепощение. Западные философы пишут легко.

У нас философия долгое время не являлась публичной сферой. С лекцией, которую Деннет читал нашим студентам, он выступал уже, наверное, в пятидесятый раз. Для нас это фантастика. Подобных публичных лекций для всех желающих у нас нет. В советские времена вы могли приехать в МГУ, купить билет и прослушать лекцию, например, по истории. Стоило это копейки.

Сейчас у нас это пытаются активно делать, к примеру, Парк Горького, какие-то другие развлекательные и образовательные площадки, но я считаю, что лучше всего, когда это происходит в университетах в формате «образование для всех». Но тут сразу же возникают проблемы с пропусками, безопасностью — те проблемы, которых раньше не было.

— А вообще философию за рубежом — в Европе, в Америке — изучают как-то по-другому?

— По-разному. Как правило, этот вопрос поднимается в рамках дискуссии о том, почему у нас философия — это обязательный предмет. Тут необходимо уточнение.

Во-первых, есть страны с разной традицией. Например, в Германии за образование отвечает не государство, а земля. Есть земли, где философия в гимназиях является обязательным предметом и, более того, ее начинают изучать с 10 класса (при 13-летней системе образования), то есть 4 года. Параллельно с этим отдельно идет предмет по выбору — «Этика» или «Религия», которые тоже рассматривают часть философских проблем. Фактически это соответствует 1 и 2 курсу вуза в нашей системе образования.

Во Франции то же самое: преподавание философии является обязательным, по меньшей мере, в выпускных классах средней школы. Кстати говоря, учебник по истории философии авторов Джованни Реале и Дарио Антисери, который иногда критикуют за чрезмерное упрощение, на самом деле предназначен для колледжей, а не для вузов. То есть, как вы можете себе представить, философию во французских школах преподают на весьма приличном уровне.

В США своя система: элементы философии присутствуют во всех школах, но, как правило, в виде этики. Изучение философии здесь носит даже не игровой, а скорее ситуативный характер. Например, могут задать вопрос: как вы относитесь к смертной казни? Начинается обсуждение этой темы, рассматриваются разные варианты. Мне не очень близка такая форма, но она имеет право на существование. В США еще есть одна особенность, в чем-то оправданная: прежде чем вы начнете изучать философию, вы должны уже иметь первую профессию. Допустим, вы получаете биологическое образование — и только затем начинаете изучать философию. Определенный смысл в этом есть.

Поэтому я считаю, что уж если мы вычеркиваем философию из вузовской программы, то давайте вводить ее в школах, вместо нелепого обществознания.

— Вы много пишете о трансформации культуры, происходящей на наших глазах, о различных культурных вызовах, которые возникают сегодня, в том числе в связи с глобализацией и теми процессами, которые ей сопутствуют. Какие конкретно тенденции можно отметить в этой связи? Как меняется вектор развития общества?

— Для меня трансформация культуры — это переход к другому типу культуры. Например, в истории уже был переход от устной культуры к рукописной и печатной. Кстати говоря, когда это происходило в средневековых университетах (а студентов туда принимали очень юными, в 14 лет, чтобы они могли запоминать большое количество материала, пока хорошо работает память), когда появилась печатная культура, студенты стали протестовать, потому что преподаватели перестали им диктовать лекции и предлагали вместо этого почитать книжки.

В наши дни произошел мощнейший переход к электронной культуре, к электронным технологиям, к совершенно другому способу воспринимать мир. В каком-то смысле это возвращение к устной культуре, к образу.

Что такое трансформация культуры в данном случае? Это не революция, а именно трансформация, и главное отличие в том, что она происходит изнутри. Благодаря глобализации в культуру как бы привносится вирус.

Раньше локальные культуры общались между собой внутри диалога, как это хорошо описал Юрий Михайлович Лотман. Что такое диалог? Это пересечение неких двух множеств, прежде всего семиотических, языковых, которые должны были друг друга понять. Лотман очень точно подмечает: пересекающаяся часть была незначительной, а непересекающаяся — огромной.

Логика такая: для того, чтобы понять другую культуру, я должен погрузиться в эту культуру, познать ее язык. Но до конца это невозможно. Поэтому между культурами возникает напряжение и знаменитые оппозиции, которые исследовал Георгий Степанович Кнабе.

Например, оппозиция «свой — чужой». Ничего плохого в ней нет: для человека носитель чужой культуры всегда будет «чужим», вплоть до того, что люди разных культур не могут воспринимать некоторые ценности и стереотипы поведения друг друга (пример: японец не понимает поведение русского, и наоборот). Но на определенной стадии такое безобидное противопоставление может приводить даже к вражде, когда «чужой» может стать врагом.

Существует оппозиция «откровенность — прикровенность культуры»: в старых классических культурах всегда было нечто сокрытое, а нечто открытое. Например, взаимоотношения между мужчиной и женщиной. Всем понятно, что они были всегда. Но, тем не менее, вся система культуры строилась таким образом, что, во-первых, доступ к этой теме шел достаточно медленно, во-вторых, часть тем все равно считалась запретной.

Иногда это доходило до абсурда, и даже возникали специальные языки, которые выполняли функцию прикрытия этого неприличного, как, например, французский язык в России. Как у Гоголя, помните: «Дамы города N никогда не говорили: “Я высморкалась”, а говорили: “Я облегчила свой нос посредством платка”».

Возвращаясь к поднятой теме, раньше коммуникация происходила между двумя или несколькими культурами. И процесс коммуникации подчинялся самим культурам, их содержанию. Что происходит сейчас? Благодаря возможностям масс-медиа создается глобальное коммуникационное пространство. Сегодня все культуры погрузились в единый информационный мешок, навязывающий определенные стандарты поведения.

Понятно, что это коммуникационное пространство не может быть абстрактным. В этом пространстве доминирует та культура, которая доминирует в научно-техническом отношении. В данном случае — американская. Отсюда — и стереотипы поведения, и языковые нормы, доминирование одного языка. Создается возможность глобальной культуры, и она, кстати, несводима к той культуре, которая доминирует. Эта культура тоже претерпевает изменения.

Например, сегодня дети очень хорошо знают, кто такой Микки Маус, но не знают, кто такая Баба Яга. Вот тот самый вирус, который привносится в культуру и начинает незаметно для нас на нее воздействовать. Мы без нужды используем чужие слова, и они постепенно меняют нашу культуру. Мы начинаем подчиняться некоторым стереотипам. Кстати, это очень опасная вещь, потому что при внешней свободе интернет — совершенно великолепная среда для манипуляций.

Я часто говорю, что молодежь сегодня плохо социализирована. Казалось бы, все сидят в социальных сетях, все друг с другом могут говорить, а на самом деле социализация очень слабая. Очень трудно побудить людей на какие-то серьезные вещи, но очень легко

на какие-то простые — перформансы, демонстрации. Потому что все сводится к игре. Игра из интернета переносится в действительность.

Современная ситуация в культуре — это господство поппсы, карнавал. Средневековый карнавал господствовал неделю, две, может быть, месяц; а сегодня благодаря интернету и масс-медиа он господствует постоянно. И, кстати, характеристики те же. Кто самый главный на карнавале? Дурак в колпаке. Человек, который надевает маску. Интернет, социальные сети позволяют надевать маску, скрывать свое настоящее лицо, быть анонимным. Это очень удобно: вы можете оскорбить другого человека, как это происходит на карнавале.

Доминирование попсовой культуры страшно еще и тем, что она проникает даже в науку. В науке тоже стало полно поппсы, потому что ученому легче напугать или пообещать что-то чиновнику (например, бессмертие), и тогда он даст деньги, чем заставить его разбираться в научных проблемах. В философии тоже есть поппсовость, когда начинают обсуждать ряд проблем, о которых я бы, например, постеснялся вслух говорить. Мне сейчас в таком случае могут сказать: если вы стесняетесь, это пережиток классический культуры. Философ не должен ничего стесняться. Но это не так.

— Можно ли сказать, что мы что-то в культуре безвозвратно потеряли, что-то разрушилось без шанса на восстановление?

— Я не говорю о разрушении культуры. Я как раз противник лить крокодиловы слезы. Считаю, что мы как философы должны выполнять функцию предупреждения.

Я сам технически продвинутый человек и постоянно использую интернет и социальные сети. Мы как раз должны понимать, что это неизбежная стадия культуры. И если мы это будем понимать, мы будем более ответственно с этим обращаться.

Есть ведь и масса плюсов. Представьте, что вы филолог и вам нужно найти, сколько раз в «Войне и мире» Толстой употребляет твердый знак. Представьте себе эту работу, если у вас нет компьютера. Можно построить очень красивые серьезные игры, например, для изучения философии. Поэтому я говорю не о разрушении культуры, а о необходимости понимания происходящих процессов.

И еще один очень важный момент. Поскольку изменения нарастают стремительно, то сегодня возникает новая форма коллизий между молодежью и пожилыми преподавателями, которые иногда по возрасту могут приходить студентам прадедушками. Представляете, сколько технологических изменений произошло на протяжении жизни 90-летнего человека? Он уже не в силах их освоить. В преподавании это тоже создает проблемы, которые нужно осознавать. Более того, между студентами первого и пятого курсов уже затруднена коммуникация, а ведь между ними всего пять лет разницы.

— Российскую школу обычно ругают. Профессура жалуется, что студенты совсем не читают тексты первоисточников. А недавно канадские школы ввели у себя в качестве нормы чтения 4–5 книг в год из списка классической литературы. Для поколений 80-х это немыслимо мало: нам выдавали огромные листы со списком книг на лето, которые нужно было прочитать. Как Вы думаете, навык чтения больших текстов утерян безвозвратно?

— Я думаю, что профессура лукавит. Говорят, студенты мало читают, студенты не могут слушать, они не выдерживают лекции. Тогда непонятно, зачем делать презентации? Логика должна быть обратной. Если мы считаем, что студент должен слушать, читать, мы должны вырабатывать эти навыки. Кстати, когда человек читает книгу или смотрит картинки, у него задействуются разные отделы мозга и, соответственно, воспитывается другой тип поведения. Казалось бы, в таком случае я должен отказаться делать презентации по философии. Чтобы человек учился слушать, понимать и дискутировать.

Да, можно говорить, что сейчас доминирует клиповое мышление. Да, студенты меньше читают. Но нужно не идти на поводу у студентов и тренировать у них другие навыки.

Но я вот еще что хочу сказать. Это ведь тоже признак классической культуры, когда грамота и чтение считались важным навыком. Давайте вообразим, что вы живете сто лет и каждый день читаете по 20 книг. Сколько книг за всю жизнь вы сможете прочитать? Относительно мирового запаса литературы — ничтожно мало. Поэтому на самом деле правильнее сказать, что мы не читаем, чем читаем, даже если читаем много. Это утопия — что можно все прочитать. Важны профессиональные навыки. Например, для философа важно уметь просматривать книги, выбирая важное. Конечно, то, что тебе нравится, можно прочитать спокойно и в дальнейшем перечитывать, это естественно.

То, что нынешние студенты меньше читают — это закономерный процесс, потому что они сегодня перегружены информацией. И наша задача на связи поколений — показать, что читать важно, что это отработывает другой тип мышления, но при этом не отвергать новое.

Например, вы говорите ребенку: ах, компьютер — это вредно для глаз (а он действительно вреден для глаз) и не пускаете его к компьютеру. Через 10 лет ваш ребенок безнадежно отстанет от своих сверстников.

Современные люди не могут запомнить номера телефонов. Школьники делают поразительные ошибки, например, разрывают слова и пишут их раздельно — потому, что в основном слушают, а не читают. Если бы читали, то никогда бы таких ошибок не сделали.

Повторюсь, здесь можно занять позицию «Ах, какая плохая молодежь!», вместо того чтобы попытаться синтезировать те новые возможности, которые дают современные технологии.

— Интересно, когда смотришь на выпускные фотографии Вашего поколения, кажется, что люди выглядят очень взросло. Наше же поколение и в тридцать лет кажется двадцатилетним.

— Это совершенно нормально. Сейчас и преподаватели выглядят моложе, так как, метафорически выражаясь, идет своеобразный обмен энергией. Любой преподаватель — вампир, он что-то берет от студента, и немножко актер, подражает ему. Это неизбежно. А мы были старше по факту. Школьников тогда поступало в вузы очень мало, гораздо чаще попадали в университет уже после армии.

— Повальное увлечение играми — это не симптом инфантилизма?

— Это зависит от того, как человек к этому относится. Можно и книги читать так, что вы реальной жизни знать не будете. Можно заболеть и книгами.

Проблема другая — четко различать условность игры. Если мы различаем условность игры, то мы понимаем, что то, что происходит на экране, не является реальной жизнью, это виртуальная реальность. Вот когда этого не происходит, то это печально.

Вообще, игра, особенно «стрелялки», приучает к одному поведенческому стереотипу, не всегда осознаваемому — когда человек сначала осуществляет действие, а потом думает. Появляется у вас на экране враг, и вы должны сразу его пристрелить. Это приучает игрока к другому мышлению, когда в реальной жизни он уже воспринимает живого человека на уровне образа. И точно так же действует.

Сегодня присутствует определенная связь между игрой и реальными преступлениями. Уровень агрессии благодаря играм тоже может нарастать. Здесь общество должно думать.

— Понятно, что есть система образования, которая помогает человеку пройти все ступени социализации и получить нужный объем и знаний, и культурных ценностей. А о чем заботиться родителям, которые хотят передать своим детям важнейшие культурные ценности?

— Роль родителей, конечно, очень высока, но современные родители оказались под спудом тех же вещей, что и их дети. Сегодня из-за поп-культуры подростковый возраст сильно продлился, примерно лет до сорока. Передачи на ТВ в основном рассчитаны на подростковое мышление. А подростки как раз телевизор не смотрят. Поэтому это большая проблема, что сегодня воспитанием детей занимаются люди, многие из которых по сознанию являются подростками, почти с той же системой ценностей. Это инфантилизм, который перерастает возраст.

Приобщение человека к культуре, к образованию — специально скажу жесткую фразу — должно осуществляться через элементы насилия. Нельзя приобщиться к культуре без насилия. Кант писал, критикуя свободные школы в Германии: это хорошо — учиться всему

через игру, но в жизни вам не всегда придется играть. Ваша профессия может совпасть с вашим желанием, а может быть прямо противоположной, не нравиться вам, но тем не менее вы должны быть там профессионалом.

В идеале родители должны понимать, что им нужно давать образование ребенку не по своему подобию, а по тому, что ребенок будет делать, учитывая реалии быстро меняющегося мира. В воспитании родители могут просто базироваться на системе апробированных ценностей — а это и есть культура.

Например, ребенку не нравится в музыкальной школе разучивать гаммы, он стонет от них. А потом он становится гениальным пианистом, скрипачом — и говорит спасибо родителям. Бывает наоборот: родители отдают ребенка в математическую школу, а он музыкант, и губят в нем это. Поэтому родители должны четко понять, к чему у ребенка способности — это, может быть, самое главное. И не мешать ему развивать эти способности, а не вести за ручку на юридический или экономический факультет, потому что это перспективно. Вероятно, он его окончит и может быть даже будет много зарабатывать, но мы до конца не понимаем, какие из этого могут выйти трагедии. При этом из того же мальчика или девочки вышел бы гениальный математик, который смог бы впоследствии окупить свое образование финансово. Конечно, говорить о других легко, самому воспитывать сложно. Но тем не менее.

— Одна из самых значимых тем — человеческие отношения. В XX веке многие философы писали о массовом обществе, с одной стороны, и о нарастающей атомизации общества, с другой. Как людям услышать друг друга? Что говорит философия по этому поводу?

— Вряд ли есть какой-то рецепт, поскольку философия очень разная. Были философы, которые говорили прямо об обратном.

Вообще, идеальная форма философствования — это беседа, диалог. В диалоге мы понимаем друг друга гораздо больше. Диалог позволяет оттачивать понимание, понимать то, что произошло, почему что-то написано, почему что-то не написано. Интересный эксперимент — проанализировать литературу по моментам умолчания: почему в это время человек об этом вроде бы должен был написать, но не написал. Гадамер писал, что если люди друг друга понимают, то им даже говорить не нужно.

Было бы прекрасно, если бы нам удалось создать такую структуру, по примеру Античности, где люди смогут обсуждать проблемы, оценивать поступки, измерять долю ответственности. Никакое учебное занятие, никакая аудитория этого не даст. Это очень сложный процесс воспитания, выбора самой модели воспитания и, конеч-

но, моральных качеств, отношений людей друг с другом, которые во многом детерминируются внешними обстоятельствами, прагматикой, той же попсой.

Кстати, ни в одной стране в университете вы не увидите так красиво раздетых девушек. И это действительно красиво и эстетично. Я сейчас их не осуждаю, у каждого свой вкус, но в любой стране университет — это очень скромно одетые люди. Трудно представить в Германии юношу, приезжающего на «Мерседесе» — даже если он у него есть. А у нас юноша не просто приезжает на «Бентли», он хочет показать, что он приехал на «Бентли». Это действительно специфика нашей культуры. Иностранцы, когда приезжают, очень этому удивляются: количеству машин вокруг университета и их качеству.

— Давайте поговорим немного про высшую школу. Известна Ваша точка зрения по поводу Болонского процесса, ЕГЭ, проблем с защитой диссертаций. Если говорить обобщенно, в каком направлении нужно повышать качество образования в России?

— Я считаю, что образование пошло по пути массового, рыночного образования, и этим сейчас пытаются оправдать все то, что происходит в образовании в нашей стране. С моей точки зрения, логика должна быть такая: образование должно быть очень разнообразным. И оно должно быть, конечно, не только массовым, но и элитным.

Конечно, может быть четырехлетняя система бакалавриата, которая носит массовый характер, и по которой человек получает образование. Но это не значит, что он до конца образован. Одновременно должно присутствовать элитное образование, вузы, куда людям трудно поступить, и уж конечно, не через ЕГЭ. Оно есть во всем мире: Гейдельберг, Оксфорд, Кембридж — там нет никакого ЕГЭ. В Германии, например, в вузы идут не более 30% школьников, остальные отсеиваются. И можно привести много примеров такого рода.

Вузы должны ранжироваться, должен быть жесткий отбор при поступлении. Нужно отказаться от школьной проблематики на экзаменах — вуз должен сам определять, кто ему нужен, чтобы получить хорошее математическое, физическое или иное образование.

Нынешний принцип демократии способствует только одному, тому, что выгодно государству — во-первых, понизить роль образования для более простой манипуляции, и, во-вторых, убрать людей с улицы. Понятно, что если на улицах много людей, то мы должны им что-то предложить: либо пособие по безработице, либо что-то еще. Рассуждают так: давайте их втянем в систему образования, а там что получится. Получится в итоге очень плохо: получатся майданы и аналогичные вещи, которые почти неизбежны, так как большое число людей концентрируются в центрах, а они могут быть недовольными даже тем, чем, в общем-то, трудно быть недовольным, —

люди ведь выходят на митинги, имея хорошие зарплаты, хорошее положение в обществе.

Поэтому я думаю, что нам надо в противоположность тому, что происходит, отказаться от массового образования в принципе. Не потому, что другие люди не должны понимать реальное положение вещей, а просто исходить из того, что должны быть разные уровни образования.

— И при этом не ориентироваться на требования рынка, делая образование более автономным?

— Абсолютно. В некоторых специальностях это особенно важно. Ну кто бы сегодня спонсировал Эйнштейна? Работник патентного бюро, авторитетные физики его не признавали. Понимаете, в науке так: люди 10 лет в лаборатории пьют чай, их за это упрекают, а потом одно открытие покрывает все. В науке это очень часто, особенно фундаментальной.

— Что бы Вы ответили, если бы человек, плохо знакомый с философией, спросил у Вас, труды каких философов нужно прочитать обязательно?

— Я сторонник позиции, что к философии можно подойти практически наугад, буквально взять с полки первую попавшуюся философскую книгу. Конечно, стоит прочесть сочинения тех философов, которые вошли в историю. Из современных мне, например, очень близок Карл Ясперс. Конечно, я считаю, что в философии нельзя обойти Канта. Это мой любимый философ.

Ну а дальше нужно смотреть по проблемам. Ведь современная философия плюралистична, она строится по проблемам. Условно говоря, этика, онтология, теория познания — этими вопросами занимаются разные философы. Конечно, в XX веке были крупные философы с громкими именами: Хайдеггер, Гуссерль. Без сомнения, русская философия очень интересна. Например, для меня очень значима фигура Густава Шпета. На такой вопрос с ходу трудно ответить, так как всегда боишься кого-то забыть.

— Хороший преподаватель — какой он? Что им движет? Какова его цель?

— Хороший преподаватель — это преподаватель, который уважает студентов и вообще уважает Другого, с большой буквы. И понимает, что человек, который перед ним находится, может быть другим. По разным признакам: по возрасту, по физическим характеристикам. И если он будет другого уважать, он всегда найдет способ, как донести свои знания до студентов. В идеале — если присутствует взаимоуважение, то и диалог возможен, хотя бы в силу того, что люди смогут друг друга слушать и слышать. Если в основе лежит неуважение или

панибратство, то диалог прерывается. Я, например, категорический противник снятия барьеров между студентом и преподавателем. Это плохо прежде всего для студента.

А дальше обычные и понятные критерии: профессиональная честность, требовательность к студентам (сейчас это особенно важно, в условиях доступа к большому количеству информации в сети), умение ярко говорить, умение понимать публику, которая перед тобой.

— **Получается, что педагогика — это во многом искусство устанавливать взаимоотношения?**

— Да, во многом, это искусство выстраивать отношения, чтобы приращивать знания и передавать культурные ценности. Нужно уметь найти общий язык.

**ФИЛОСОФИЯ.
ВЛАСТЬ.
ПОЛИТИКА**

МАРКС И РОССИЯ: СЛОЖНОСТИ ВЗАИМНОГО ВОСПРИЯТИЯ

История России XX века, да и ее новейшая история, тесно связана с идейным наследием Карла Маркса. Оно влияло на развитие едва ли не всех общественных процессов в стране в предреволюционный, советский и постсоветский периоды, когда проводившиеся реформы были нацелены прежде всего на демонтаж того, что ранее создавалось якобы в соответствии с учением Маркса. В данной статье мне хотелось бы поговорить не об идейном содержании марксизма, но о марксизме в контексте проблемы восприятия социальных идей и их творцов в сознании людей. Это затрагивает вопрос об интерпретации, которая всегда происходит в рамках конкретной культуры и присущей ей практики реализации идей, а значит, говоря об усвоении концепции того или иного мыслителя, мы можем сделать выводы относительно воспринимающей его идеи культуры, а также уточнить «культурный портрет» воспринимаемого автора идей. Как здесь не вспомнить Ксенофана, писавшего о восприятии богов разными народами:

Черными пишут богов и курносыми все эфиопы,
Голубоокими их же и русыми пишут фракийцы.

Мы предлагаем своеобразный экзистенциально-культурологический подход, который кем-то может быть высокомерно отброшен, но, заметим, он позволяет понять уже сам факт популярности того или иного философа в конкретной культуре, которая адаптирует этого философа «под себя». Для образа К. Маркса это справедливо в наибольшей степени в силу охвата идеями марксизма, по сути, всего мира. Поэтому марксизм далеко не однороден — под одним названием фигурируют разные идейные образования, вызванные спецификой его понимания и реализации: от взвешенного европейского до экзальтированного китайского, русского или южно-американского.

В России «степень колебания» отношения к Марксу как личности едва ли не предельно высокая: от абсолютного признания (Маркс — гений и пророк) до полного его отрицания и даже демонизации

(и тогда он предстает злобным трикстером). Как ни странно, такое положение отражает особенности диалога между разными культурами. В этом диалоге, по замечанию Ю. М. Лотмана, то, что в культурах совпадает, не вызывает непонимания и не требует приложения усилий, а то, что составляет зону «непересечения», «делает понимание мучительным и вместе с тем имеющим смысл и высокую ценность»¹.

Для российского контекста это замечание особенно значимо. Вот уже почти 150 лет мы, как заклинание, повторяем вслед за Ф. И. Тютчевым:

Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить:
У ней особенная стать —
В Россию можно только верить².

Это часто раздражает представителей иной культуры, и один мой коллега из Германии, кстати, очень хорошо относившийся к России, много лет в ней проработавший и даже, так уж сложилась судьба, умерший здесь, говорил по этому поводу: «Ну а какой же тогда частью тела нужно понимать русских?» Удивительно, но мы часто даже гордимся тем, что нас не понимают, ибо нам кажется, что это придает нам своеобразную исключительность. А такая исключительность порождает желание не столько объяснять, сколько требовать, чтобы тебя понимали и признавали. И тогда констатация — «в Россию можно только верить» — преобразуется в императив — «в Россию *нужно* только верить»³.

Подобные суждения отражают идеократический характер русского общества, в котором рациональное восприятие отступает на второй план, а на первый выходит вера. Поэтому, как это ни парадоксально,

¹ Лотман Ю. М. Разговор о пространстве // Лотман Ю. М. Воспитание души. СПб., 2005. С. 74.

² Ф. И. Тютчев мог себе позволить такое утверждение, ибо по роду своей деятельности за рубежом фактически выполнял функции создания положительного образа России в европейском сознании — образа, который базировался на идее ее особой миссии. И, будучи чрезвычайно проницательным человеком, он ясно видел, как труднопреодолима граница, которую устанавливает оппозиция «свой — чужой»: «...упорное пособничество верховной власти чужеземцам и содействовало более всего воспитанию в русской натуре, самой добродушной из всех, недоброго чувства по отношению к немцам, тогда как немцы, от мала до велика, наши и не наши, у которых нет, собственно, никакой причины не любить Россию, питают к нам исключительно физиологическую и потому именно неискоренимую и непреодолимую антипатию, расовую антипатию. И это наиболее яркая черта их национальности» (Тютчев Ф. И. Письмо А. М. Горчакову. 10 апреля 1865 г. Петербург // Ф. И. Тютчев. Полн. собр. соч. и Письма: в 6 т. Т. 6. М., 2004. С. 101).

³ Ироничное обращение Путина при встрече с Саркози в 2007 году. URL: <https://www.rbc.ru/politics/09/10/2007/5703c9529a79470eaf67674b9> (дата обращения — 13.10.2019).

такое глубоко атеистическое учение, как марксизм, в России стало в значительной степени новой религией. Соответственно, и «реализация идей» Маркса в нашей стране приняла характер весьма своеобразный, и «созданный в СССР строй соответствовал марксовой модели социализма не более, чем общество древней Месопотамии. В действительности под флагом социализма в стране реализовался вариант описанного Марксом “азиатского способа производства”»¹. Многие фундаментальные положения Маркса, которые использовали их отечественные адепты, на практике реализовывались с точностью до наоборот: общественное бытие, которое, по Марксу, должно было определять общественное сознание, само оказывалось результатом построения общества по некой идеологической схеме, и тогда «марксовы базис и надстройка в некотором смысле меняются местами — не власть является функцией собственности, а наоборот, собственность является функцией власти. Следствием такого устройства является гипертрофированная государственность, тождественная отсутствию гражданского общества»².

Этот тип общества называют политарным. Его особенность заключается в том, что на вершине гипертрофированного государственного аппарата, подмявшего под себя гражданское общество, располагается вождь как олицетворение абсолютной силы власти. Именно отсюда — традиция распределительных возможностей власти, пронизывающая российское общество на протяжении всей его истории. Государственный аппарат «при всей своей конечной неэффективности мог делать много такого, что не снилось самым восторженным почитателям этатизма на Западе — контролировать наличие или отсутствие бород на лицах поданных, регламент их половой жизни, длину и ширину брюк и т.д. и т.п.»³. Благодаря подобным порядкам Россия предстала страной, малопонятной для представителей других европейских культур. Ее воспринимали либо через призму литературы, либо исходя из образцов поведения наших людей за границей (как сегодня, например, на пляжах Майорки). Такой образ, основанный на непонимании и незнании, неизбежно сопровождался боязнью перед непредсказуемостью действий как отдельных русских, так и российского государства в целом.

В силу указанной идеократичности и политарности социальная теория марксизма приобрела в нашей стране фетишизированный

¹ Момдзян К. Х. Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества, истории. Ч. 1. М., 2013. С. 22.

² Момдзян К. Х. Антропологический аспект российской самобытности // Этнос, нация, ценности: Социально-философские исследования. М., 2015. С. 145–146.

³ Момдзян К. Х. Введение в социальную философию. М., 1997. С. 27.

характер, став во многом объектом веры и поклонения. К ней относились не как к концептуальной модели, созданной разумом человека, а как к ниспосланной свыше системе рецептов социального устройства. Такое отношение не требовало глубокого осмысления Марксовых идей, и в советский период очень часто те или иные цитаты из Маркса использовались людьми, которые не были хоть сколько-нибудь знакомы с его работами, не говоря уже о мировом марксистском научном наследии.

Следует подчеркнуть, что не только отношение к Марксу в России было противоречивым. *Противоречивым было и отношение Маркса к России.* С одной стороны, у него есть немало критических высказываний в адрес России, появление которых определялось, впрочем, не русофобскими настроениями Маркса, но трезвым социально-политическим анализом и идейной позицией, позволявшими сделать небезосновательные выводы о реакционности монархического строя Российской империи середины XIX века и о ставке в ее внешней политике на контрреволюционные силы. Весьма неоднозначным было и Марксово отношение к тем русским, с которыми ему доводилось общаться. В одном из писем к Кугельману он пишет: «Такова ирония судьбы: русские, с которыми я в течение 25 лет непрерывно боролся в своих выступлениях не только на немецком, но и на французском, и на английском языках, всегда были моими “благодетелями”. В 1843–1844 годах в Париже тамошние русские аристократы носили меня на руках. Мое сочинение против Прудона (1847), а также то, что издал Дункер (1859), нигде не нашли такого большого сбыта, как в России. И первой иностранной нацией, которая переводит “Капитал”, оказывается русская. Но все это не следует переоценивать. Русские аристократы в юношеские годы воспитываются в немецких университетах и в Париже. Они гонятся всегда за самым крайним, что дает Запад. Это чистейшее гурманство, такое же, каким занималась часть французской аристократии в XVIII столетии. <...> Это не мешает тем же русским, с поступлением на государственную службу делаться негодьями»¹.

С другой стороны, Маркс был секретарем русской секции Интернационала, изучал русский язык, цитировал Пушкина, среди людей, с которыми Маркс вел диалог, были самые разные представители российской интеллигенции. В последние годы жизни Маркс специально и очень вдумчиво работал над проблемой возможности движения к социализму не передовых в экономическом отношении стран и, в частности, России. Эти размышления, а также свои сомнения относительно прогрессивного потенциала русской общины отраже-

¹ Маркс К. Письмо Людвигу Кугельману, 12 октября 1868 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 32. М., 1964. С. 472.

ны в его набросках письма к В. Засулич¹ (подчеркну, что Маркс так и не дал однозначного ответа на этот вопрос, считая этот предмет еще недостаточно им изученным).

Почему и каких русских Маркс недолюбливал, а каких уважал? Ответ непрост. Речь идет о таких крупных, известных и в Европе фигурах, как А. И. Герцен или М. А. Бакунин. С последним Маркс был знаком с 1844 года. Вот как вспоминает об этом Бакунин: «Мы сошлись довольно близко. <...> Однако полной близости между нами не было никогда. Наши темпераменты не подходили друг к другу. Он называл меня сентиментальным идеалистом — и был прав; я называл его вероломным, коварным и тщеславным человеком — и тоже был прав»². Именно Бакунин издал в России в 1869 году (кстати, вскоре после выхода стихотворения Тютчева) «Манифест Коммунистической партии». Он же был и его первым переводчиком. Но в конечном счете отношения Маркса и Бакунина совсем расстроились, и Маркс резко высказывался о Бакунине в связи с его ролью в Первом интернационале.

Непросто складывались отношения Маркса и Герцена, которого Маркс во многих случаях оценивал весьма негативно и критично, именуя «социалистом на словах». Герцен не оставался в долгу: последователей Маркса он называл «*марксидами*»³ (прозвище, в котором русский слух уловит созвучие со словом «гниды»). Впрочем, говоря обо всех этих жестких, а подчас и жестоких взаимных критических выпадах, надо помнить, что сто пятьдесят лет назад даже между близкими товарищами нелицеприятные выражения были в порядке вещей.

Интересно то, что Бакунин и Герцен находились, по сути, в одном смысловом поле с Марксом. Их идеи во многом представляли зеркальное отображение его идей, хотя, наверное, с точки зрения Маркса, зеркала их были кривыми. Не будем забывать, что Бакунин стал одним из основоположников радикального анархизма, который имел немало формально общих черт с радикальным марксизмом, а Герцен стал одним из предтеч либерального марксизма, изрядно при этом перемешенного со славянофильством.

Нельзя не отметить, что при весьма критическом, если не сказать жестче, отношении к Бакунину и Герцену, российским революционным демократам (Лаврову, Чернышевскому, Добролюбову, Засулич) Маркс симпатизировал. По-видимому, на первый план здесь выступали его классовые предпочтения. Наибольшей симпатии Маркса

¹ Маркс К. Письмо В. И. Засулич // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 19. М., 1961. С. 250–251.

² Муриков Г. Парадоксы Бакунина (К 200-летию М. А. Бакунина) // Аврора. 2014. № 6. С. 67–68.

³ Герцен А. И. Былое и Думы. В 3 т. Т. 2. М.; Л., 1931. С. 399.

удостоился Лопатин. Маркс пишет: «Он — единственный “солидный” русский из всех, кого я до сих пор встречал, а национальные предрассудки я скоро из него выбью»¹.

Противоречивость отношения Маркса к русским интересно объяснял Энгельс: «Что касается русских вообще, то существует огромная разница между ранее приехавшими в Европу русскими дворянами-аристократами, к которым принадлежат Герцен и Бакунин и которые все шарлатаны, и теми, кто приезжает теперь, — выходцами из *народа*. Среди последних есть люди, которые по своим дарованиям и характеру безусловно принадлежат к лучшим людям нашей партии; парни, у которых выдержка, твердость характера и в то же время теоретическое понимание прямо поразительны»².

Энгельс, постоянно критиковавший царскую Россию за ее реакционность, в то же время отмечает в письме к Засулич, обращаясь к ней по-революционному: «Дорогая гражданка! <...> То, что Вы мне сообщаете о растущем интересе в России к изучению книг по теории социализма, доставило мне большое удовольствие. Теоретическая и критическая мысль, почти совершенно исчезнувшая из наших немецких школ, по-видимому, в самом деле нашла себе убежище в России»³.

Россия также никогда не была безразлична к Марксу. В 1844 году российские власти внесли Маркса в число лиц, которых предписывалось немедленно арестовать в случае приезда в Россию. Начиная с этого же времени власть постоянно предписывала всячески бороться с коммунистическими идеями, а после создания Российской социал-демократической рабочей партии не только большевики, но и меньшевики стали заклятыми врагами режима.

В то же время некоторые теоретические работы Маркса, и в первую очередь «Капитал», были пропущены цензурой и издавались легально. В России уже в 1872 году издается перевод «Капитала». Причем объявления о выходе перевода помещаются в правительственных газетах. Это было отражением либерального правления Александра II. Власть была уверена, что марксистские идеи не будут восприняты в России. Известна история, когда один из цензоров, «запустивший» книгу в печать, поставил на тексте «Капитала» резолюцию: «Ее немногие прочтут в России, и еще меньше поймут»⁴.

¹ Маркс К. Письмо Ф. Энгельсу, 3 августа 1870 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 33. М., 1964. С. 24.

² Энгельс Ф. Письмо И. Ф. Беккеру, 14 июня 1872 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 33. М., 1964. С. 411.

³ Энгельс Ф. Письмо Вере Ивановне Засулич, 6 марта 1884 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 36. М., 1964. С. 194.

⁴ Литературное наследство К. Маркса и Ф. Энгельса: История публикации и изучения в СССР. М., 1969. С. 49.

Надо сказать, он жестоко ошибся, ибо книга стала настольной — своеобразной важнейшей частью интеллектуального багажа не одних только русских революционеров того периода. С работами Маркса знакомили даже членов царской семьи. Российская интеллигенция (во всяком случае, ее критически мыслящая часть) с огромным вниманием восприняла работы Маркса. Их хорошо знали в России. Правда, возможность воплощения Марксовой теории вызывала сомнение. Одоевский говорил о ее нереализуемости «в ближайшие 300 лет». Когда Чернышевскому прислали русский перевод первого тома Капитала, тот «как он признавал позднее, не стал читать его, а “пересмотрел” и, “отрывая листик за листиком, делал из них кораблики и пускал по Вилюю»»¹.

Нравилось это самому Марксу или нет, *но в России идеи Маркса не столько понимали, сколько любили*. Это характерная черта русского сознания. В философии мы уже до Маркса точно так же влюблялись в Гегеля, а сегодня многие влюблены в постмодернизм или аналитическую философию. Это состояние «влюбленности» в ту или иную философскую концепцию, характерное в целом для российской интеллигенции, приводит к тому, что объект любви идеализируется, не подвергается критическому анализу, недостатки его игнорируются и т.п. Это в значительной мере следует отнести и к марксизму. Более того, в советский период весьма упрощенная и своеобразно интерпретированная версия марксизма была превращена в незыблемый канон и стала не только навязываемым сверху атрибутом любого обществоведческого исследования или учебника, но и основой официальной идеологии. Между тем, как хорошо известно, любая идеология, возведенная в ранг всеобщей, требует не знания, а веры и нуждается в собственных символах и ритуалах, выступая, по сути, мифологией, что предполагает и определенную эстетику. Маркс был превращен в один из главных символов тотальной идеологии и стал частью мифа — например, героического мифа, который был важной составляющей массового общественного сознания недавнего советского прошлого и сохраняется отчасти и сейчас. В нем образ Маркса с развевающейся бородой сродни образу Пророка: перед нами почти библейский Моисей. В СССР Маркс становится национальным героем. Его именем называют станции метро, улицы и площади.

Вторая сторона отечественного марксистского мифа — «концептуальная». Этот миф предназначался прежде всего для интеллигенции, в той или иной степени знакомой с трудами Маркса. В основе

¹ Пустарнаков В. Ф. Парадоксы в истории марксизма в России // Карл Маркс и современная философия. Сборник материалов научной конференции к 180-летию со дня рождения К. Маркса. М., 1999. С. 314.

его долгое время лежал тезис о существовании «двух» Марксов: *Маркса официального*, выборка из идей которого широко пропагандируется, и *Маркса непрочитанного или неизвестного*, которого следует искать в работах раннего периода, наполненных гуманистическими и экзистенциалистскими мотивами и которые называют «незрелыми». Знание последних было знаком внутренней интеллектуальной свободы, поэтому *такого — гуманистически прочитанного — Маркса любили в среде гуманитарной интеллигенции.*

Вообще, следует иметь в виду, что в советской системе до начала 1980-х годов марксизм рассматривался как универсальная и все объясняющая теория. Однако в кругу профессионалов велись серьезные дебаты по проблемам марксизма, широкий круг работ обществоведов, формально называвших себя марксистами, в действительности был далек и от методологии, и от теории Маркса. Но господствующим оставался некий канонизированный официальный марксизм. Именно поэтому марксизм стал и общей идеологической базой эпохи начала реформ.

Следует, однако, подчеркнуть, что в период хрущевской «оттепели», а особенно в годы горбачевской «перестройки», т.е. в 1960-е и во второй половине 1980-х годов в СССР активно развивается творческий марксизм, давший высокие, мирового уровня достижения в решении вопросов методологии, онтологии, гносеологии, в продвижении по пути исследования человека и общества¹. Более того, в это время сначала в среде научной интеллигенции, а позднее (в конце 1980-х) и в широких массах марксизм все чаще подается как теория построения гуманистического демократического социалистического общества, в котором постепенно преодолеваются отношения отчуждения. Образ самого Маркса становится более выпуклым, живым, исполненным противоречиями и исканиями.

Когда стало ясно, что строительство общества с «человеческим лицом» затягивается, а жизнь людей все более ухудшается, потребовалось найти того, кого можно обвинить во всех грехах и неудачах. Удобнее, чем Маркс, фигуры для этого просто не существовало, и вчерашний Прометей становится идеологическим Франкенштейном. В этих условиях простейшее решение — объявить марксизм козлом отпущения — показалось официальным структурам и самым эффективным. *Теория марксизма подверглась остракизму.* Период влюбленности закончился. А от любви, как известно, переходят к ненависти. 1990-е годы характеризуются тотальным отрицанием марксизма. Изменяется содержание учебных курсов в университетах и даже школах, закрываются кафедры, переквалифицируются

¹ См.: Вазюлин В. А. Логика «Капитала». М., 1968; Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960.

преподаватели. Одним из самых поразительных феноменов начала 1990-х стало едва ли не мгновенное (произошедшее буквально за несколько лет, а иногда и месяцев) превращение адептов марксистской философии, политической экономии и т.п. в ученых и преподавателей, развивающих идеи весьма далекие от марксизма, а в ряде случаев и активно отрицающих марксизм. Едва ли не повсеместным становится тезис об ответственности Маркса и марксизма за все провалы советской экономики и проблемы общественной жизни.

Сегодня мы переживаем очередной виток *«возвращения к Марксу»*. Оказалось, что Маркс прав в характеристике того капитализма, который возник в России после 1991 года. Российский капитализм породил колоссальное неравенство. Уровень неравенства, причем не только в доходах, но и в возможностях личностного развития, в постсоветской России оказался столь значительным, что в стране вновь стали востребованы идеи социальной справедливости. В немалой степени основой для возрождения интереса к марксизму послужили провалы неолиберальной экономической политики. «Радикальный демократизм» европейского типа в России пробуксовывает. Люди устали от социальных экспериментов по моделям «чикагских мальчиков». Так реальные противоречия общественно-экономической жизни начали создавать предпосылки для возрождения творчески переосмысливаемого марксизма.

* * *

Размышляя о судьбах марксизма в России важно помнить, что *в самой трактовке теории марксизма можно зафиксировать различающиеся векторы* (что, впрочем, не является спецификой нашей страны). Мне уже доводилось писать об этом, поэтому ниже я приведу фрагмент из одной из ранее опубликованных работ. На мой взгляд, мы можем выделить следующие векторы:

- агрессивный марксизм-ленинизм, сочетающий в себе черты догматизма и базирующийся скорее на вере, чем на знании;
- марксизм-ленинизм, проповедующий возможность построения социалистического общества, свободного от пороков бывшего СССР (это дальнейшее развитие идеи так называемого социализма с «человеческим лицом»);
- классический марксизм, основанный на объективной оценке наследия Маркса и вписывающий его в общую социологическую и философскую традицию;
- неомарксистские течения, для которых Маркс — объект критической, свободной интерпретации.
- агрессивный антимарксизм, для которого Маркс выступает, прежде всего, мишенью критики, причем критики не теоретической: на него навешиваются все обвинения за то, что про-

изошло в нашей стране. Как ни парадоксально, но это все тот же вариант тоталитарной идеологии, но с обратным знаком¹.

В качестве комментария к перечню хотелось бы добавить, что в последние два десятилетия в России сложилось и активно развивается направление, которое называет себя постсоветской школой критического марксизма. Его представителями являются известные ученые — философы, политэкономы, социологи и т.п. Их работы переведены на многие языки мира. В России они издают ряд журналов² и опубликовали более ста монографий³. Подробная характеристика деятельности постсоветской школы критического марксизма представлена в статьях Бузгалина и Колганова⁴. Недавно на философском факультете МГУ был создан Центр современных марксистских исследований⁵, ставший инициатором проведения ряда крупных международных форумов⁶. Эта школа является одним из, увы, немного-

¹ См.: *Миронов В.В., Момджян К.Х.* Прощание с Марксом? / Видеозапись лекции, прочитанной на семинаре Философского клуба 15 января 2015 г. URL: http://old.winzavod.ru/media/showvideo.php?id=1608&phrase_id=63344 (дата обращения — 13.10.2019); *Философия. Учебник для вузов* / Под общ. ред. В.В. Миронова. М., 2005.

² Старейшим журналом на постсоветском пространстве, издаваемым более четверти века и представляющим Постсоветскую школу критического марксизма, является журнал «Альтернативы» (электронные версии статей доступны на сайте журнала www.alternativy.ru). С 2015 года в бумажном формате стал выходить также журнал «Вопросы политической экономии», в котором публикуются преимущественно ученые-экономисты, близкие к этому направлению (электронные версии статей доступны на сайте журнала www.interpolitec.su).

³ См., напр.: *Марксизм: альтернативы 2009 — Марксизм: альтернативы XXI века* (Дебаты постсоветской школы критического марксизма). М., 2009; *Социализм-XXI. 14 текстов постсоветской школы критического марксизма* / Под ред. А.В. Бузгалина, В.В. Миронова. М., 2009; *Дорога к свободе: критический марксизм о теории и практике социального освобождения* / Под ред. Б.Ф. Славина. М., 2013; *Либерализм и социализм: Запад и Россия. К 200-летию со дня рождения А.И. Герцена* / Под ред. М.И. Воейкова. М., 2013; *Булавка Л.А.* Социалистический реализм: превратности метода. Философский дискурс. М., 2007; *Бузгалин А.В., Колганов А.И.* Глобальный капитал. В 2 т. Т. 1. Методология: По ту сторону позитивизма, постмодернизма и экономического империализма (Маркс re-loaded). Т. 2. Теория. Глобальная гегемония капитала и ее пределы («Капитал» re-loaded). М., 2018.

⁴ *Бузгалин А.В., Колганов А.И.* Политическая экономия постсоветского марксизма (тезисы к формированию научной школы) // *Вопросы экономики*. 2005. № 9. С. 36–55; *Бузгалин А.В., Колганов А.И.* Социальная философия постсоветского марксизма в России: ответы на вызовы XXI века // *Вопросы философии*. 2005. № 9. С. 3–25.

⁵ Официальный сайт Научно-образовательного центра современных марксистских исследований философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова: <http://marxiststudies.ru>.

⁶ См., напр.: *Зотова Е.С., Барашкова О.В.* «Капитал-XXI»: философия, методология, теория (обзор Международной научной конференции, посвященной 150-летию выход 1-го тома «Капитала» К. Маркса) // *Вопросы политической экономии*. 2017. № 3. С. 169–185.

численных российских примеров творческого развития марксизма применительно к реалиям современной эпохи.

* * *

Если рассматривать *марксизм как основу идеологии*, необходимо помнить, что в такой системе не работают категории *истины* или *не-истины* (М. Вебер). Если говорить о марксизме или, точнее, о марксизме-ленинизме как идеологии, то она, безусловно, ограничена постулатами, многие из которых сегодня вряд ли реализуемы. Стратегия движения к обществу, где будут господствовать неотчужденные общественные отношения, экономическое равенство, дополняемое соревнованием в сфере творчества, диалог, — такая стратегия пока еще менее эффективна, чем механизмы рыночного неравенства.

Строго говоря, нельзя подменять оценку марксизма критикой в адрес отнюдь не Марксом сконструированной «марксистской научной идеологии». Как известно, Маркс отрицал само понятие научной идеологии. Данная формула принадлежит Ленину, который с ее помощью рассчитывал придать вес собственным социально-политическим выкладкам. Идеология связана с практическим использованием концепции, а поэтому модифицируется под соответствующие условия. Расхождения с классической марксистской моделью по некоторым пунктам были столь велики, что понадобились различного рода «поправки» и «уточнения» в виде марксизма-ленинизма, китайского варианта, кубинского варианта, о которых Маркс, конечно же, и ведать не ведал.

В отличие от более поздних идеологических наслоений *концепция Маркса как научная теория — одна из наиболее глубоких рефлексий, касающаяся не только общества, но и человека, культуры в целом*. Другое дело, что она, как и всякая философская концепция, была продуктом эпохи, т.е. зафиксировала в себе самосознание культуры на определенной стадии ее развития. Марксизм, как и любая теория, работает в рамках определенных гносеологических и социокультурных предпосылок. Обладая немалым эвристическим потенциалом, марксизм может и должен подвергаться критике, дабы развиваться в новых условиях. Это тем более уместно, что такой — диалектический — подход ко всякой теории составляет ядро самой марксистской методологии.

Здесь можно сослаться на К. Поппера, которого трудно назвать поклонником марксизма. Он полагает, что теория самого Маркса была выстроена в соответствии с критериями научности — к примеру, давала вполне проверяемые предсказания. Сбой начался тогда, когда часть этой теории «была фальсифицирована». «Однако вместо того, чтобы признать это опровержение, последователи Маркса переинтерпретировали и теорию, и свидетельство с тем, чтобы привести

их в соответствие. Таким путем они спасли свою теорию от опровержения, однако это было достигнуто ценой использования средств, сделавших ее неопровержимой. Таким образом, они придали своей теории “конвенционалистский характер” и благодаря этой уловке разрушили ее широко разрекламированные претензии на научный статус»¹.

На наш взгляд, слова Поппера могут быть адресованы только тем марксистам, кого мы выше в своей классификации назвали представителями агрессивного марксизма-ленинизма. Иначе говоря, теория марксизма научна, тогда как марксизм-ленинизм есть одна из попыток «спасения» теории и конструирования выводов, которые из самой теории не вытекают².

Завершая наши краткие размышления, подчеркнем: можно выделить ряд идей Маркса, которые способны послужить отправной точкой для наших собственных размышлений. Прежде всего, это целый комплекс *философско-антропологических идей*, связанных с пониманием человека как существа, преобразующего мир. Маркс постепенно отказывался от жесткого принципа определения духовного материальным и предоставил более целостное видение проблемы соотношения сознания и бытия. Он обратился к рассмотрению роли сознания в деятельности людей — влияния сознания на ход и исход человеческих действий — и тем признал в идеях фактор, воздействующий на материальную сторону социума в том числе. В таком контексте *мир вещей может трактоваться как мир опредмеченных идей*.

Маркс подошел к пониманию *необходимости будущего интегрированного человечества*. Эта идея была не лозунгом и простым выражением ценности сотрудничества. Она обосновывалась самым ходом развития человечества и задачей его самосохранения через всеобщую интеграцию производства, через координацию частей всей производственной системы.

Опираясь на Маркса, можно говорить о трех типах деятельности: *материальное производство*, создающее вещи, *социальная деятельность*, непосредственно создающая человеческую жизнь, и, наконец, *духовная деятельность*, создающая необходимую нам опредмеченную информацию, так называемые символические объекты, с помощью которых люди не меняют мир, а изменяют свое представление о мире. Выделение данных типов деятельности позволяет дать решение фундаментальных проблем структурной теоретической социологии.

¹ Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы. М., 1983. С. 246.

² Подробнее см.: Бузгалин А. В. Анти-Поппер. Социальное освобождение и его друзья. М., 2015.

Наконец, отметим, что Маркс не забывал и о ценности человеческой личности, интересы которой могут стоять выше классовых интересов¹.

Упомянутые идеи далеко не исчерпывают все имеющиеся в теоретическом багаже Маркса и заслуживающие нашего пристального изучения построения. Не будем забывать, что марксизм после Маркса — это не выморочное «марксистско-ленинское учение», но сотни и тысячи глубоких научных работ, во многих случаях значительно продвинувших теорию своего предшественника, развивших ее применительно к реалиям XX и нынешнего веков. Но равно мы не можем забывать и о том, что именем Маркса сегодня, как и вчера, пользуются многие из тех, чьи деяния и идеи заставили бы Маркса повторить его знаменитое изречение: *если это марксизм, то я не марксист*.

Вот почему этот текст хотелось бы закончить обращением к отечественной научной общественности: наша задача — не преклоняться перед Марксом, не предавать его анафеме, но, тщательно и последовательно отделяя зерна от плевел, *творчески (а значит, критически) осмысливать наследие самого Маркса и его последователей*, органично включать их концепции в ткань науки и образования — одним словом, вести диалог с марксизмом с позиций самых разных научных парадигм.

¹ Об этом подробнее см.: *Момджян К. Х.* Антропологический аспект российской самобытности // *Личность. Культура. Общество*. 2011. Том XIII. Вып. 3. С. 171–180.

ФИЛОСОФ И ВЛАСТЬ: СЛУЧАЙ ХАЙДЕГГЕРА¹

Тема взаимоотношений философа и власти стара как мир, вернее, как сама философия.

Власть притягивает философа не только в качестве объекта исследования: анализируя и подвергая критике тот или иной вариант актуализации власти, философ всякий раз испытывает искушение самому сделаться участником этого процесса, предложить собственную конструкцию, которая, в свою очередь, станет (что вытекает из самой сущности власти) средством подавления или подчинения других.

И вот здесь, как отмечала еще Ханна Арендт, происходит удивительная метаморфоза. Позиция философа, для которого политика является объектом исследования (можно предположить, таким же, как всякий иной изучаемый им объект), оказывается от этого самого объекта зависящей и даже напрямую вытекающей из него: «...Философ сначала ради философии отвернулся от политического, чтобы затем вернуться к нему и приложить к области человеческих дел масштабы, истоки и опытная основа которых находились вне политического, в области, которая явно определена как наиболее чуждая и неизвестная для человеческих дел. Конец этой традиции политической философии вряд ли мог наступить иначе, чем так, что философ повернулся спиной к философии, чтобы “осуществить” ее в политике»².

Случай Мартина Хайдеггера именно таков: анализируя политику как философ, он становится субъектом этой деятельности и «поворачивается спиной» к философии, исходя из политических задач, продиктованных идеями национал-социализма.

Дискуссии о связи философского наследия Хайдеггера с нацизмом начались сразу после окончания Второй мировой войны. Н. В. Мотрошилова выделяет три позиции в вопросе о «вине Хайдеггера»: так сказать, «прокурорскую», «адвокатскую» и «присяж-

¹ В соавторстве с Дагмар Мироновой.

² *Arendt H. Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I.* Piper, München, Zürich, 2002. P. 23–24.

ных заседателей», — представители которых пытаются разобраться в данной ситуации¹.

Для нас же «случай Хайдеггера» интересен в более широком аспекте взаимоотношений философа с властью, когда даже очевидная масштабность его мысли не «спасает» от ошибок и заблуждений. Исследуя данный *casus*, можно сделать выводы, далеко выходящие за рамки простой оценки самой личности. Эти выводы могут стать своеобразным предупреждением от заблуждения, будто глубина философских размышлений оправдывает любые поступки или, что еще хуже, будто философская рефлексия способна придать ценность идеологическим конструкциям, имеющим чисто политические цели. Став проводником политических и идеологических установок власти, философ исчезает как мыслитель. При этом ему уготована не роль «проповедника» в абстрактном пространстве идей, но *деятельность в реальном мире*, населенном реальными людьми, которые могут от этой деятельности реально пострадать. «И потому духовные пастыри, радетели бытия и нового гуманизма должны быть максимально осторожными, ответственными, когда встают под знамена каких-либо уже существующих идейных движений или когда сами становятся основателями, родоначальниками новых “поворотов”»².

В среде профессиональных хайдеггероведов, в том числе и в нашей стране, факт «пребывания» Хайдеггера во власти был давно известен, да и подтверждающего материала имелось предостаточно, однако дискуссия по этому поводу не становилась столь широкой и публичной. Сегодня проблема обсуждается очень бурно и во многих странах. Огромное число публикаций по данному вопросу (если не большинство) размещено в интернете, соответственно, и доступ к ним открыт в гораздо большей степени. Представляется, что «проснувшийся» интерес, даже не столько к сущности философии Хайдеггера, сколько к перипетиям его временного «альянса» с властью, лежит и в нынешней социокультурной ситуации, которая порождает коллективные страхи и опасения. Действительно, в Европе проблема мигрантов неожиданно для многих привела к резкому «поправлению» сознания, что неизбежно связано с новой постановкой старых вопросов о сущности государства и системы управления. Становление нового глобального миропорядка, базирующегося на использовании новейших информационных технологий, может вылиться в систему наднационального управления миром и вернуть нас на новой ступени к состоянию империи, на этот раз уже глобальной³. При этом нельзя

¹ Мотрошилова Н. В. Мартин Хайдеггер и Ханна Арент: бытие — время — любовь. М., 2013. С. 462.

² Там же. С. 519.

³ Хардт М., Негри А. Империя / Пер. с англ.; под ред. Г. В. Каменской, М. С. Фетисова. М., 2004.

исключать опасности возникновения тоталитаризма, к тому же тоталитаризма нового типа, обладающего уникальными возможностями манипуляций над сознанием как отдельного человека, так и общества в целом при внешней видимости демократического устройства. Таким образом, нынешний всплеск интереса к проблеме Хайдеггера, связанный прежде всего с изданием «Черных тетрадей» в рамках его собрания сочинений¹, совпал с тревожными тенденциями современности.

Интерес публики подогревается еще и тем, что публикация этих дневников сопровождается серией скандалов, включая отставку с поста председателя Общества Мартина Хайдеггера фрайбургского философа Гюнтера Фигала, который заявил: он настолько шокирован содержанием «Черных тетрадей», что не желает более связывать свое имя с именем Хайдеггера. «Связь Хайдеггера с национал-социализмом оказалась гораздо более существенной, чем нам представлялось до сих пор. И значит, под этим углом зрения необходимо сначала основательно исследовать период тридцатых годов. Осуществить это можно, когда будет достаточно материала»².

Появилась целая серия публикаций, причем не только в ведущих немецких философских журналах, но и в европейских масс-медиа, включая радио- и телеинтервью, в основном с критикой позиции М. Хайдеггера. К ним примыкает и фундаментальная статья Н. В. Мотрошиловой (опубликованная в журнале «Вопросы философии» в подборке по теме «Черных тетрадей» вместе со статьями Ж.-Л. Нанси и М. Габриеля)³.

Все это удивительным образом совпало с выходом у нас (незадолго до развернувшейся дискуссии) книги Н. В. Мотрошиловой «Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт: бытие — время — любовь», представляющей скрупулезное исследование философии Хайдеггера сквозь призму его взаимоотношений с Ханной Арендт, что позволило выявить психологические и экзистенциальные мотивы поступков философа,

¹ *Heidegger M. Überlegungen II–IV (Schwarze Hefte 1931–1938) // Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 94, Vittorio Klostermann, F. a. M., 2014; Heidegger M. Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938–1939) // Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 95, Vittorio Klostermann, F. a. M., 2014; Heidegger M. Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941) // Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 96, Vittorio Klostermann, F. a. M., 2014; Heidegger M. Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948) // Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 97, Vittorio Klostermann, F. a. M., 2015.*

² *Figal G. Vorsitzender der Heidegger-Gesellschaft zurückgetreten. URL: <http://www.presseportal.de/pm/7169/2927823>.*

³ *Мотрошилова Н. В. «Черные тетради» М. Хайдеггера: по следам публикации // Вопросы философии. 2015. № 4. С. 121–162; Нанси Ж.-Л. Хайдеггер и мы // Вопросы философии. 2015. № 4. С. 163–165.; Габриель М. Нацист из засады // Вопросы философии. 2015. № 4. С. 163–164.*

увязанных с его пониманием философии, в том числе и в наиболее драматичный период альянса с гитлеровской властью. И вот сегодня эта тема, не в последнюю очередь благодаря современным средствам коммуникации, вышла за пределы профессионального сообщества. Наконец, по еще одному удивительному совпадению, практически в разгар упомянутой дискуссии в России вышел перевод значительного корпуса переписки Ханны Арендт и Мартина Хайдеггера, выполненный А. Григорьевым¹ (на Западе эти письма были опубликованы еще в 1998 году). Данная переписка также позволяет многое понять и увидеть по-новому.

Особенность перечисленных изданий заключается в том, что в той или иной форме все они затрагивают не только (и даже не столько) философию Хайдеггера, сколько высвечивают особенности его личности. Что, кроме прочего, оказывается своеобразным противодействием постмодернистским «похоронам автора». В ряде случаев именно особенности личности автора позволяют более глубоко понять его текст, а текст, в свою очередь, становится ключом к пониманию поступков. Более того, автор оказывается реальным актором возникающих смыслов уже после своей физической смерти, что мы и имеем в случае с «Черными тетрадами». Ведь Хайдеггер не просто санкционировал публикацию своих философских дневников, но и сам определил их место в Собрании сочинений в качестве его завершения. Что означает эта ясно выраженная воля? Уверенность в своей правоте? Своеобразный выпад в сторону потомков? Или, напротив, «отложенное покаяние» — то самое покаяние в «грехе нацизма», к которому, когда он был еще жив, его призывали Х. Арендт, К. Ясперс, Г. Маркузе, Ю. Хабермас и другие философы? Как видно, от автора невозможно отвлечься, и он продолжает жить, заново «всплывая» не только в смысловом пространстве философии, но и лично, через свои тексты, обращаясь к современному читателю.

И здесь наш с ним разрыв во времени позволяет как бы сжать события, тесно связав внешне далекие от жизни философские рефлексии с действиями автора как личности. И вот что приходится признать: Хайдеггер терпит поражение как мыслитель в той самой ситуации, которую экзистенциализм обозначал как «пограничную». В обычных жизненных обстоятельствах мы можем быть чуточку добрыми и немного злыми, сочетать правду с обманом, не замечая этих «смешений». «“В пограничных ситуациях” обнаруживается все то, что для нас положительно, связано с необходимо сопровождающим его отрицательным. Не существует добра без какого-либо возможного или действительного зла, истины без ложности, жизни — без

¹ *Арендт Х., Хайдеггер М. Письма 1925–1975 и другие свидетельства.* М., 2015.

смерти...»¹. И тогда человек должен выбирать — он не может продолжать «естественно» сочетать в себе ложь и истину или добро и зло. В этот момент раскрывается подлинная сущность человека — кто он есть на самом деле. Например, «в условиях террористических политических режимов — может превратиться в нечто такое, о чем мы и не подозревали. То, что там совершается, мы видим лишь извне, если сами не принадлежали к числу тех, кто погиб в этих условиях или пережил их. Что оказалось возможным для каждого отдельного человека, как он это претерпел, что он делал и как умер, остается его тайной»². Некоторые (А. Камю, Ж.-П. Сартр, Р. Гароди) в подобной ситуации выбора примкнули к движению Сопротивления. М. Хайдеггер занял иную позицию. На основании чего люди осуществляют свой выбор? Любые наши оценки будут грешить односторонностью, а сами мы вряд ли сможем уверенно сказать, как бы повели себя в аналогичной ситуации. В таких обстоятельствах рациональная аргументация дает очень мало, а все определяется действием и его последствиями, которые доходят и до нашего времени, неожиданно приобретая актуальность.

И теперь можно сформулировать центральный вопрос, который интересует нас в этой статье: существуют ли границы морального пространства личности? Как формируется такое пространство и как оно сочетается с моральным пространством Другого (в частности, является ли оправданным теоретически фундированное действие, если в результате этого страдает или даже погибает другой человек; может ли «пострадавшего» успокаивать тот факт, что он стал жертвой действий великого человека или даже гения)? И, наконец, все это выводит нас на проблему соотношения философии как формы предельного выражения сущности личности и власти как формы реализации политических целей, всегда связанных с актом подчинения или подавления Другого.

* * *

Хайдеггеру, судя по многим свидетельствам, была присуща «не-разборчивость» в достижении целей, а еще за ним водился грех неблагодарности: достаточно вспомнить перипетии «борьбы» Хайдеггера за профессорскую должность и эволюцию его отношения к Гуссерлю: от почитания до крайне негативных оценок, почти обвинений в дурном влиянии на молодежь³.

В этом смысле необычайно показательным является письмо Хайдеггера к Ясперсу, написанное в 1923 году и в ряде мест удивитель-

¹ Ясперс К. Философия. Кн. 3. Метафизика. М., 2012. С. 274.

² Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 161.

³ Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка. 1920–1963. М., 2001. С. 85–86.

но жесткое по тону. В нем ясно прочитываются высокомерие и нежелание церемониться в отношении тех, кто жалок и вызывает его презрение. Так, Рихарду Кронеру, который претендовал на то же, что и Хайдеггер, профессорское место в Марбурге и назван в письме «ничтожной человеческой натурой», ведущей себя, «как старая баба», он грозит «задать жару» вместе с «ударной группой студентов из 16 человек», которая прибудет вместе с ним. «Как видите, — обращается он к Ясперсу, — я не намерен становиться чванливым и осторожным профессором, который в своем благополучии будет на все смотреть сквозь пальцы...»¹. В этом же письме достается и Гуссерлю — человеку, который неизменно поддерживал Хайдеггера и считал его своим учеником: «...Гуссерль... ведет себя хуже приват-доцента, путающего должность ординарного профессора с вечным блаженством... Гуссерль совершенно расклеился — если когда-либо вообще был “целым”, что мне в последнее время представляется все более сомнительным, — мечется туда-сюда, говорит такие тривиальности, что просто жалость берет. Он живет миссией “основоположника феноменологии”, хоть никто не знает, что это такое...»². Позже (в период ректорства) он совершит «косвенное предательство» и в отношении своего корреспондента и друга — Ясперса.

В поведении Хайдеггера просматривается еще одна черта, которая до определенного времени связывалась его окружением с созидательной способностью быть настоящим духовным водителем — фюрером — молодежи, каковым Хайдеггер несомненно себя ощущал. Как писал Гуссерль, Хайдеггер предназначен к тому, чтобы «стать проводником (Führer) через путаницу и слабости современности»³. Во времена главного немецкого фюрера определение Гуссерля реализовалось, но своеобразно: «Хайдеггер стал философом “великого стиля”, однако “несчастье иррационального” с ним тоже стряслось... Роль “проводника” (фюрера) Хайдеггер... возьмет на себя, хотя он же заблудится в “путанице и слабостях” современного бытия»⁴. В любом случае осенью 1933 года страстное желание Хайдеггера осуществилось — он стал ректором-фюрером Фрайбургского университета.

В основе борьбы Хайдеггера за ректорство лежало стремление реализовать идею «аристократического преобразования» университета, которую он активно обсуждал с Ясперсом уже в 1928 году. Оба явственно ощущали кризис философского образования и состояния философских кафедр в университетах Германии. В то же время

¹ Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка. 1920–1963. С. 89.

² Там же. С. 91.

³ Цит. по: Мотрошилова Н. В. Мартин Хайдеггер и Ханна Арент: бытие — время — любовь. С. 476.

⁴ Там же. С. 476.

есть определенное различие в их позициях: Ясперс беспристрастно критиковал принципы организации университетского образования — у Хайдеггера та же критика имела более эмоциональный характер и в значительной степени *была связана с обидами* по поводу неоднократного отклонения его кандидатуры на столь важную для него должность профессора. Он весьма нелицеприятно оценивает профессиональные качества своих коллег, причем иногда в чрезвычайно грубой форме, и уже здесь рассуждает не как философ, мыслящий «вне времени и пространства», а как сторонник силовых методов.

Когда в переписке друзей-единомышленников речь идет о коллегах из ученого мира, которые, по их мнению, не соответствуют идеалу «аристократического университета», Ясперс высказывается более тактично и осторожно, хотя одновременно своими ремарками «подогревает» и без того разгоряченного Хайдеггера. Интересно, что свой союз по данному вопросу они обозначали как «боевое содружество» (позднее, в воспоминаниях, как деятельность «боевых товарищей»). При этом Ясперс неизменно видит в Хайдеггере единственно возможного университетского руководителя. В 1930 году, с восторгом оценивая переезд Хайдеггера в Гейдельберг, Ясперс пишет: «План аристократического университета, который мы недавно обсуждали, пока утопия. Но сбрасывать его со счетов нет необходимости. Если рейх вправду когда-нибудь захочет создать “рейхсунiversитет”, то, может быть, шанс и появится. Тогда без Вас не обойтись. Потому что в этом случае политически решающим фактором станет сотрудничество католических кругов»¹. Интересно, что, говоря о политическом факторе, Ясперс подразумевает именно связь Хайдеггера с католическими кругами.

Все это напоминает заговор двух философов. Но роли у них разные. Ясперс «конструирует» фюрерство Хайдеггера, сам же (как будто предчувствуя опасность) пытается отойти в тень: «в физическом отношении на меня полагаться нельзя, и сколько мне осталось жить — на это Вам тоже надо обратить внимание»². Как справедливо отмечает М. Рыклин в интереснейшем предисловии к переписке философов, «“аристократический принцип” проявляется в поднятии планки истинной философии на такую высоту, что кроме их самих, на нее никто не может взобраться... Во всех этих оценках присутствуют пророческие интонации: философ видится как вождь, за которым должны идти, который должен быть истинным, а не обманчивым светом, подлинным, а не поддельным (до 1933 года молчаливо предполагалось,

¹ Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка. 1920–1963. С. 201.

² Там же.

что оба корреспондента интуитивно понимают слово “подлинный” одинаково; потом выясняется, что это совершенно не так). Число такого рода суждений можно без труда многократно умножить: первые две трети переписки переполнены профетическими оценками студентов, профессоров и просто общих знакомых, совершенно неспособных им соответствовать, не оправдывающих ожиданий, не отвечающих великому призванию»¹.

Представляется, что Ясперс осознавал опасность жесткой позиции Хайдеггера в отношении путей преобразования университета, включая оценку на соответствие поставленной задаче тех или иных представителей научного мира. В 1931 году Ясперс вновь отказывается от «подлинной публичности», ссылаясь на особенности своей натуры: «Пока жив, я смогу работать только с пером и бумагой. Мне очень больно сознавать, но так было всю мою жизнь: я не могу выйти в мир, не могу в живом общении будоражить умы и позволять людям делать то же со мной»². Письмо, в котором сделано это признание, — очень сложное и, безусловно, содержит скрытые смыслы, в том числе и связанные с констатацией неприятия Хайдеггером его, Ясперса, философии. Звучат мотивы грусти, обеспокоенности и даже упреки в невнимательности и резкости Хайдеггера по отношению к нему. Но Ясперс опять пишет: «Философия немецких университетов, судя по всему, надолго пребудет в Ваших руках»³.

Приход к власти нацистов стал для Хайдеггера своеобразным шансом осуществить реформу университета. Наверное, философ считал, что сможет использовать сотрудничество с ними для реализации своих целей. Но власть всегда переигрывает философов, ибо ее пространство — это пространство политики, в которой философы не сильны. И чаще всего именно власть использует мыслителей в своих целях, а используя, в лучшем случае забывает. В этом смысле Хайдеггер не является исключением.

Что касается глубинных истоков искушения властью, то можно сказать, что оно характерно для философов, у которых критерием истинности их идей выступает сам факт *мышления от первого лица*, которое, по этой самой причине, ими самими практически не подвергается сомнению и верификации. А это предпосылка тоталитарного мышления, которое в той или иной форме может навязываться другим в качестве всеобщей идеологии. Подобное навязывание зависит от многих, в том числе и политических условий, для которых та или иная идеологическая модель становится подходящей. Филосо-

¹ Рыклин М. Метаморфозы великих гномов // Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка. 1920–1963. М., 2001. С. 15.

² Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка. 1920–1963. С. 215.

³ Там же.

фы заблуждаются, думая, что процесс свободного «конструирования» идей безобиден, ибо не выходит за рамки абстрактных представлений и персонального мышления. Но ведь упрекаем же мы ученых за открытия, последствия которых оказались печальными для общества. Мы упрекаем физика Р. Оппенгеймера (который и сам с горечью говорил о бомбардировке Хиросимы: «Мы сделали работу за дьявола»), напоминая ему, что, приступая к исследованиям, он должен был понимать, что создает не рождественскую игрушку. Поэтому такой же упрек может быть обращен и к философам, когда их теории становятся идеологией и реализуются в политическом действии, порождая страдания и гибель людей.

Конечно, «вывих» в биографии Хайдеггера можно было бы списать на заблуждения гения, простительные хотя бы потому, что они перекрываются совокупностью глубочайших философских текстов. Но мы солидарны с Н. В. Мотрошиловой, которая пишет: «Не вникать в “неинтересный” для кого-то спор о политической вовлеченности Хайдеггера, да и всякого другого влиятельного философа, особенно если они оказались ангажированными тоталитаристским государством и национал-социалистической идеологией, — это роскошь, которую сегодня никак нельзя себе позволить»¹. И, может быть, самое главное, о чем не следует забывать: в подобной ситуации философ не только рассуждает на теоретическом уровне, далеком от повседневной жизни, но и действует, рискуя жизнью реальных людей². Да, «Черные тетради» еще ждут своего детального исследования, и только по его результатам мы сможем сделать окончательный вывод (в Германии уже началась вторая волна их «прочтения» — содержательного и целостного, а не как набора сенсационных откровений). Однако кое-что достаточно определенно может быть сказано уже сегодня: существует тесная связь мысли Хайдеггера с его жизненной позицией — суждение, справедливое, по крайней мере, относительно периода ректорства философа.

Целый ряд идей Хайдеггера, касающихся реформы университета, вытекает из его философской позиции, которая превращается (пусть и на короткий срок) в позицию действующего идеолога. При этом политическая сторона национал-социализма как будто уходит на второй план — на первый план выдвигается метафизика: идея Германии и ее особой роли среди других народов и культур. И такой национал-социализм якобы выражает высшую, духовную суть власти обновлен-

¹ Мотрошилова Н. В. Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт: бытие — время — любовь. С. 462.

² См. документальные свидетельства жертв «политической вовлеченности» Хайдеггера в «Heidegger und der Nationalsozialismus. I. Dokumente» (Heidegger-Jahrbuch 4 (2010), Denker A., Zoborowski H. (hg.), Karl Alber, München, Freiburg.

ной Германии: «Духовный национал-социализм не является чем-то “теоретическим”; он и не является “лучшим” или даже “настоящим”, тем не менее он столь же необходим, как национал-социализм для различных организаций или сословий. Причем следует сказать, что “работники лба” не менее далеки от духовного национал-социализма, чем “работники кулака”»¹.

Позиция Хайдеггера не была случайным и мимолетным заблуждением. Это был основательно продуманный, сознательный выбор, причем в условиях еще только *становящегося* нацистского режима.

Хайдеггер примеряет на себя одежды главного идеолога, претендуя на разработку высокодуховной национальной идеи. В университете он видит не просто учебное заведение, которое нуждается в реформе ради нового качества образования, но важнейший институт новой Германии, «кузницу идеологических кадров». Отсюда и выводы о необходимости привнесения национал-социалистических принципов в систему управления университетом — это обеспечит чистоту национал-социалистического движения и не даст ему обуржуазиться: «дух буржуазии и управляемый буржуазией “дух” (культура) уничтожается духовным национал-социализмом»².

Мартин Хайдеггер стал ректором в апреле 1933 года, можно сказать, почти сразу после прихода Гитлера к власти, а 1 мая (в день Праздника труда в тогдашней Германии), на публичном мероприятии вступил в члены национал-социалистической партии и состоял в ней до 1945 года. Был ли это *вынужденный* поступок, к которому его обязывал статус ректора? Отнюдь. Вот что он пишет брату об этом событии: «Тебе стоит посмотреть на движение не снизу, а с точки зрения фюрера и его великих целей. Я вчера вступил в партию не только по внутреннему убеждению, а из осознания того, что только таким путем можно облагородить и очистить все движение. Даже если ты сейчас еще не решился, я бы все же советовал тебе внутренне готовиться к вступлению и никоим образом не обращать внимание на то, какие низкие и мало радостные вещи происходят вокруг тебя... Сейчас уже нельзя думать о себе, но только о целом и о стоящей на кону судьбе германского народа»³. Красноречивое письмо, в котором изложена сама суть позиции философа: это и роль фюрера (Гитлера), и необходимость вступления в национал-социалистическую партию по идейным, а не формальным соображениям. Письмо также показывает, что Хайдеггер прекрасно понимает, что происходит в Германии.

¹ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 94. S. 135.

² Ibid. S. 136.

³ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 16. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910–1976, Vittorio Klostermann, F. a. M., 2000. S. 93.

Хайдеггер вступает в нацистскую партию не один, но вместе с супругой¹. Тем самым произошедшее обретает вид не чего-то исключительно официального, но интимного, касающегося дома, семьи. И что это, как не выражение полной преданности? Не случайно Гуссерль назвал поступок Хайдеггера «театральным», а кроме того, самым печальным событием в его собственной жизни².

В событии этом немало красноречивых деталей. В нем эмоциональность Хайдеггера как поэтизирующего философа легко совмещается с расчетливостью. Даже сама дата вступления в партию не случайна — это точный тактический ход. Следуя обычной практике, Хайдеггер должен был бы *сначала* вступить в партию, а *затем* участвовать в борьбе за кресло ректора. Однако в таком случае это могло лишить его поддержки тех коллег, которые не стояли на национал-социалистических позициях. Поэтому он решает «объявить о своем вступлении в партию, когда это... будет признано целесообразным»; и вот наступает благоприятное время, и он благодарит поддерживавших его «товарищей» и говорит об этом моменте как о точке отсчета становления мира «образованных и ученых людей для нового национально-политического духа»³.

Вступая в должность ректора Фрайбургского университета 27 мая 1933 года, он произносит печально известную речь⁴, которую восторженно встречают официальные идеологи, руководители партии и пронацистски настроенные философы. Уже в этой речи Хайдеггер, рассуждая о миссии университета, конструирует вектор «воли

¹ «На бланке философского семинара, машинописное письмо, последнее предложение написано от руки. До сих пор не опубликовано. В частном владении. В официальной анкете Хайдеггер позже, 8 марта 1936 г., указал, что он “член НСДАП с 30 апреля 1933 г. после особого приглашения районного руководства Фрайбурга и Бр. Членский номер 3.125.894”. В картотеках членов НСДАП (сейчас в Федеральном архиве в Берлине) под “вступ.” стоит печать “1.5.1933”, так же, как и у Эльфриды (sic!) Хайдеггер (ее членский номер 3.461.085)» (Ibid.).

² См.: *Мотрошилова Н. В.* Мартин Хайдеггер и Ханна Арентс: бытие — время — любовь. С. 492–493.

³ См.: там же. С. 487–488.

⁴ С переводом этой речи в нашей стране приключилась любопытная история. В 1993 году она выходит в переводе А. В. Михайлова (*Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет / Пер. А. В. Михайлова. М., 1993. С. 222–231). Уже в 1994 году эта же речь выходит в переводе В. В. Биbihина (*Хайдеггер М.* Самоутверждение немецкого университета / Пер. В. В. Биbihина // Историко-философский ежегодник 1994. М., 1995. С. 298–306). Перевод А. В. Михайлова, одного из известнейших переводчиков немецких философских текстов, критикуется В. В. Биbihиным достаточно жестко и определяется как «переложение», а не перевод. В свою очередь, сравнив оригинал и оба перевода, мы не нашли существенных между ними расхождений. Здесь скорее имеет место герменевтическая ситуация, отражающая отношение философа-переводчика к тексту.

к власти» через «волю к науке» в качестве особой миссии немецкого народа и немецкого государства. «Научное знание и немецкая судьба должны сразу в сущностной воле прийти к власти»¹. Таким образом, центральной задачей университетского образования должна стать *подготовка вождей* немецкого народа.

Хайдеггер говорит об особой *миссии студентов*, причем в той легко узнаваемой идеологической стилистике, которая так роднит все тоталитарные системы: «Немецкое студенчество на марше. И кого оно ищет, так это тех вождей, через которых оно свое собственное признание возвысит до обоснованной, знающей истины и возведет в ясность толково-деятельного слова и труда... От решимости немецкого студенчества устоять перед немецкой судьбой в ее предельнейшей нужде приходит воля к существованию университета...»². *Понимание свободы* в университете должно определяться требованием служения государству. «Многовоспетая “академическая свобода” из немецкого университета изгоняется; ибо эта свобода была неподлинной, потому что лишь отрицающей. Она означала преимущественно неозабоченность, произвольность намерений и склонностей, несвязанность в действии и бездействии»³.

И далее Хайдеггер чеканно формулирует общие идеологические принципы как особую систему «связанностей», реализовать которые можно через служение государству; тогда и только тогда немецкое студенчество выполнит свою миссию:

Первая связанность — с народной общностью. Она обязывает к сотрудничеству и содейтельному участию в тяготах, стремлениях и умениях всех состояний и членов народа. Эта связанность отныне закрепляется и внедряется в студенческое бытие через *службу труда*.

Вторая связанность — с честью и миссией нации среди других народов. Она требует обеспеченной знанием и умением дисциплинированной готовности к жертве до последнего. Эта обязанность охватит и пронизает впредь все студенческое бытие как *служба обороны*.

Третья связанность студенчества — с духовным заданием немецкого народа. Народ этот работает над своей судьбой, выдвигая свою историю в открытость сверхмощи всех мирообразующих сил человеческого бытия и всегда заново отвоевывая себе свой духовный мир *службой знания*⁴.

Таким образом, должно быть достигнуто единство службы труда, службы обороны и службы знания как образующих сил университета.

¹ Хайдеггер М. Самоутверждение немецкого университета / Пер. В. В. Бибикина // Историко-философский ежегодник 1994. М., 1995. С. 298.

² Там же. С. 301.

³ Там же. С. 300—301.

⁴ Там же. С. 302.

Перед нами речь мыслителя-идеолога, стремящегося, перефразируя Маркса, не просто объяснить мир, но и самым решительным образом переделать его, воздействуя на сознание масс.

Одно из часто повторяющихся в речи понятий — *Führer*, *вождь*. Правда, В. В. Биbihин указывает, что в 1933 году оно не имело тех коннотаций, которые появились позднее: «...Во всем тексте ректорской речи слово *Führer* ни разу не появляется в том исключительном смысле, в каком оно обычно применялось на протяжении гитлеровского периода, т.е. как имя, зарезервированное за “верховным вождем”, по-немецки — *der Führer*»¹. *Führer* мог тогда трактоваться и как вождь, руководитель, лидер, ведущий, глава, предводитель, и как проводник, экскурсовод. Некогда и Гуссерль использовал этот термин по отношению к Хайдеггеру в самом положительном смысле. Однако апелляции к *Führer* и *Führerprinzip* не были таким уж безобидным делом в сложившихся условиях, и Хайдеггер, конечно, понимал, что «принцип фюрерства» придется осуществлять при практическом содействии национал-социалистов. В своих *личных записях* (мы специально подчеркиваем, что в то время содержание «Черных тетрадей» не предназначалось для обнародования) он пытается адаптировать *Führerprinzip* к задачам руководства университетом, выделяя десять «предпосылок его реализации»², но тут же придает этому принципу гораздо более глубокий и масштабный смысл, тем самым выходя в рассуждениях за рамки задачи руководства университетом. Складывается впечатление, что, отдаваясь стихии мысли, философ примеряет на себя роль фюрера как такового. Здесь и указание на то, что «воля фюрера» носит «духовно-народный» характер, и то, что она устремлена за пределы настоящего в будущее, и то, что она может быть реализована посредством «воли к знанию», а это требует возбуждения «прибывающими силами бытия», и то, что фюрер порождается самим бытием. Хайдеггер обращает внимание на то, что воля фюрера не обязательно воплощена в ком-то одном и может быть разделена, стимулируя «основные движущие силы»³.

Позже, когда Хайдеггера просили прокомментировать ректорскую речь, в которой он, отталкиваясь от задачи построения нового университета, по сути, фундаментализировал идеи национал-социализма, тот утверждал, что, ровно наоборот, именно в этой речи «была предпринята попытка... знание, как сущностное знание, вновь вернуть в мышление, но не выдать Гитлеру. <...> Может быть, когда-нибудь кто-то, свободный от недоброжелательства и открытый для судьбы мира, сообразит, что в этой речи задуман момент участия

¹ Хайдеггер М. Самоутверждение немецкого университета. С. 304.

² Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 94. S. 125–126.

³ Ibid.

европейской науки. Данное замечание не должно оправдать ректорство. Исполнение должности было неверным. Может быть, даже сама речь была ошибкой — то, что она вообще была произнесена; ведь не следует слепым говорить о цвете»¹.

Если бы все это обсуждалось на уровне теории и в тиши кабинетов! Но маховик «фюрерства» в университете был запущен. Вскоре после назначения Хайдеггера и по его инициативе в университете были отменены выборы на должности, и *Führerprinzip* стал господствовать не только в *управлении*, но и в *организации научных исследований*.

К. Ясперс увидел в речи продолжение ряда общих идей, которые они обсуждали с Хайдеггером до 1933 года. В известном письме (23. 08. 1933) он говорит, что считает ее «единственным пока документом современной академической воли, которому суждено сохранить свое значение... В целом же я рад, что есть человек, способный говорить, достигая до подлинных пределов и начал»². В то же время уже в этом письме Ясперс отмечает, связывая это со спецификой времени, «пустоту» и «форсированность» фраз. Лишь через тридцать лет после произнесения «Ректорской речи» Ясперс признался, что уже тогда не доверял Хайдеггеру, однако «повел себя по принципу: если ожидать лучшего, то другой... пойдет тебе навстречу; если же высказать недоверие, то все разрушишь. <...> Духовный уровень не был утерян, хотя содержание его речей и поступков скатилось на невыносимо низкую и чуждую мне ступень. Но я все равно не мог не воспринимать его всерьез, теперь как субстанциального противника, как медиума угрожающе опасной — я понимал это, — разрушительной силы. Согласно масштабам, которые, конечно, субъективны, его речь, поведение и внешность казались мне столь неблагоприятными, что субстанциальная чуждость составляла странный контраст с флюидами философствования»³. Нам представляется, что Ясперс, будучи очень осторожным человеком, вел своеобразную игру с Хайдеггером, продолжая с ним диалог по поводу реформы университетского образования, но (не высказывая нигде прямого неприятия) понемногу от него отдаляясь. Думается, он уже понимал, учитывая, что его жена была еврейкой, и видя рост антисемитских настроений, которые разделял и Хайдеггер, какое опасное время наступило в Германии.

Известно, что Ясперс подготовил собственный вариант «преобразования университета». Блестящее сравнение этих двух проектов дал Ханс Занер. В докладе «“Тезисы к вопросу об обновлении Выс-

¹ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 97. S. 258.

² Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка. 1920–1963. С. 223–224.

³ Там же. С. 348–349.

шей школы” (1933) Ясперса в критическом сравнении с ректорской речью Хайдеггера»¹ он проводит детальное сравнение позиций двух философов и показывает, что, несмотря на ряд внешних совпадений, они имеют разные метафизические основания и реализуются в разных «семантических полях». Язык Хайдеггера «волюнтаристский», «властный» и «повелительный», оперирующий такими понятиями, как «народность» (народный *Dasein*), «воля к власти». «Это документ ориентированной на миф и насилие национальной литературы... из-за наличия такого семантического поля и окружающих его фундаментально онтологических принципов речь Хайдеггера все-таки укладывается в русло нацистской литературы... Не может быть никакого сомнения в том, что эта речь содействовала нацификации немецкого университета и тем самым — расширению влияния национал-социализма»². У Ясперса, несмотря на встречающиеся «национально окрашенные пустоцветы... семантическое поле располагается по другую сторону от таких понятий, как “принуждение”, “власть” и “насилие”, никогда не обретает мифологической окраски»³; его основные понятия — «свобода», «экзистенция» и «разум».

* * *

Справедливости ради надо сказать, что Хайдеггер оставался ректором всего 10 месяцев, притом в годы, когда нацизм не достиг еще своего пика. Правда, не видеть того, что уже происходило и набирало силу, он, разумеется, не мог. Тем не менее как ректор Хайдеггер вдохновенно и добросовестно, стараясь не упускать мелочей, содействовал проведению национал-социалистической политики. Вот лишь небольшой пример. Университет участвует в организации мемориальной встречи, посвященной одному из «мучеников» национал-социалистического движения Лео Шлагетеру. Хайдеггер скрупулезно расписывает план церемонии, включая форму одежды участников встречи, принцип рассадки гостей, последовательность речей и исполнение песни о Хорсте Весселе. Он дает примечательное разъяснение университетским преподавателям касательно нацистского приветствия: «В некоторых кругах существует опасение, что поднятие руки во время исполнения гимна и песни о Хорсте Весселе (1—4 куплеты), а также во время восклицания “Зиг Хайль” равнозначно подтверждению принадлежности Национал-социалистической рабочей партии. Этот взгляд неверен. Поднятие правой

¹ *Занер Х.* «Тезисы к вопросу об обновлении Высшей школы» (1933) Ясперса в критическом сравнении с ректорской речью Хайдеггера // Историко-философский ежегодник 1994. М., 1995. С. 327—339.

² Там же. С. 337—338.

³ Там же.

руки стало национальным приветствием германского народа и должно всего лишь подтвердить включение в сегодняшнее государство и внутреннюю связанность с новой Германией. После переговоров с руководителем студенчества я ограничил поднятие руки четвертым куплетом песни о Хорсте Весселе»¹.

В этот короткий период Хайдеггер активно участвует в пропагандистской работе. При этом целый ряд «выношенных» им ранее философских идей он, как талантливый оратор, адаптирует к аудитории, задавая поистине «онтологическое» измерение актуальным политическим задачам национал-социализма. За короткий период от апреля 1933 года до начала 1934 года Хайдеггер произносит 16 речей (это только то, что зафиксировано в материалах GA), пишет множество статей в газетах. Аудитория, которая слушала философа, была самой разнообразной — от студентов и профессоров до представителей рабочего класса и даже безработных. Хайдеггер в этот период трудится «в поте лица» как идеолог. Попробуем очень кратко сформулировать идеи хотя бы нескольких известных речей, среди которых уже рассмотренная нами речь «*Самоутверждение немецкого университета*», произнесенная 27 мая 1933 года, явилась своеобразным манифестом, идеи которого развиты в других выступлениях.

30 июня 1933 года в актовом зале Гейдельбергского университета Хайдеггер произносит еще одну речь, по сути являющуюся программой политического воспитания — «*Университет в новом рейхе*»². Здесь философ развивает уже озвученную ранее идею «системы связанностей» (как некоего каркаса всей идеологической конструкции), которая позволит любому человеку от студента до рабочего выполнять миссию служения государству. Главная задача университета — это воспитание, а наука — лишь средство, позволяющее возвращать «прослойку вождей государства». Наука и образование сами по себе не обеспечивают построения университета как сообщества. Это устаревшая точка зрения, порождающая «безбрежность» научного исследования и «бесцельность» обучения. «Нужно, напротив, вести суровую борьбу в национал-социалистическом духе, который не могут задуть гуманизирующие, христианские представления, подавляющие его безусловность»³. Хайдеггер достаточно жестко говорит о том, что не надо бояться появления в университете дисциплин,

¹ Цит. по: Heidegger und der Nationalsozialismus. S. 17–18.

² Как было написано в местной газете, на выступлении Хайдеггера «присутствовал весь профессорский состав, а также представители города; студенчество и публика в столь большом количестве стеклись в актовый зал Нового университета, что пришлось открыть для них также и Большую аудиторию, куда выступление транслировалось по радио» (Heidelberger Neueste Nachrichten. 1933. No 4).

³ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 762f.

связанных с обороной и «военным спортом», что следует прекратить любые возражения по данному поводу, ибо эти нововведения отвечают интересам государства.

22 октября 1933 года — речь «Национал-социалистическая школа знания», произнесенная перед безработными Фрайбурга, привлеченными к общественным работам и собравшимися в актовом зале университета (более 600 человек). Это выступление должно было «разогреть массы» перед маршем по улицам города. Здесь в очень доступной форме Хайдеггер формулирует восемь пунктов, которым обязаны следовать все немцы.

Набор идеологем понятен. Человек есть часть народа. Народ должен быть поделен на группы (уровни, прослойки) для эффективного выполнения задач в каждой из них. Необходимо воссоединение всего немецкого народа в рамках нового рейха: «...Восемнадцать миллионов немцев, хотя принадлежат к немецкому народу, но, живя за границами рейха, все же не принадлежат рейху»¹. Хайдеггер предлагает философски осмыслить понятия «знание» и «труд»: в самом существе своем они едины, совпадают; и точно так же должны быть едины представители немецкого народа, к какому бы слою они себя ни относили, к ученым ли, простым рабочим или крестьянам. «Подлинным знанием обладают и крестьянин, и ремесленник — каждый из них по-своему и в своей сфере деятельности, равно как и ученый — в своей. И, с другой стороны, ученый при всей своей учености может бродить лишь в мнимом знании. <...> “Рабочие” и “научно знающие” не являются противоположностями. Каждый рабочий по-своему является знающим, и лишь как знающий он способен вообще работать»². Под стать всей речи и ее риторическое завершение: «Человеку, в высшей степени преисполненному этой небывалой волей, нашему Фюреру Адольфу Гитлеру троекратное “Зиг Хайль”!»³.

Упомянем три совсем краткие речи, развивающие те же идеи. Речь «К немецким студентам» (ноябрь 1933 г.), в которой, учитывая возраст слушателей, разъясняется, что «правилом их бытия» должен стать вождь, а не «учения» и «идеи»: «...вождь, и только он, есть настоящая и будущая немецкая действительность и ее закон»⁴. Еще одна речь, «Призыв к трудовому служению», произнесена перед студентами в 1934 году. В ней философ пытается сформулировать новое отношение к науке и научной работе. Здесь утверждается, что поня-

¹ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 233.

² Ibid. S. 235–236.

³ Ibid. S. 237.

⁴ Цит. по: Schneeberger G. Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken. Bern, 1962. S.73–75.

тия духа и духовной деятельности устарели в современных условиях. Истинная духовность определяется не ориентацией на какие-то «высшие духовные предметы», а связана с пониманием «нужд народа» и угроз человеческому существованию. И, наконец, в «*Слове назидания алеманнскому народу*» он клеймит буржуазность в любых ее проявлениях и призывает всех немцев к «со-волению» с «единой национал-социалистической государственной волей»¹.

Эти речи особо интересны тем, что весьма наглядно демонстрируют, каким образом сугубо философские конструкции (в стремлении воплотить их в жизнь) адаптируются к конкретной аудитории.

Десять месяцев ректорства Хайдеггера оказались трагическим экспериментом. И сам Хайдеггер, конечно, это прекрасно понимал. Чего стоит дневниковая запись по поводу подачи заявления об отставке: «*Конец ректорства*. 28. IV. 1934. Подал в отставку, так как ответственность больше невозможна. Да здравствуют посредственность и шум!»². И здесь, в последней фразе, уже проглядывает и начинает выстраиваться линия самооправдания, объяснения всего произошедшего: он, мол, стремился к высоким целям, но оказался непонятым окружающей его посредственностью. И все бы хорошо, да вот только за эти десять месяцев им было совершено слишком много неблагоприятных поступков в отношении очень многих людей, в том числе и его учеников, а что еще хуже, в отношении его учителя Гуссерля. В связи со своей отставкой Хайдеггер набросал прощальную речь³ — очень красивую и очень хайдеггеровскую. В ней он, пройдя по каждому пункту своей инаугурационной речи, констатирует, что стоявшая перед ним задача реформирования университета не была выполнена.

* * *

«Альянс философа с властью» — сложная и многоплановая тема, поэтому в данной статье мы ограничимся лишь несколькими замечаниями.

Когда Хайдеггер и Ясперс прорабатывали идею «аристократической реформы» университета, они вдохновлялись тем, что служат «Великому»: «Оба философа унижаются перед Великим, чтобы еще увереннее возвыситься над современным»⁴. И пока все разворачивалось на уровне идей, в качестве всепоглощающего «Великого» выступала опять же идея. А вот в реальной жизни Великим для Хайдеггера (что, как мы увидим, достаточно типично для философов) становится

¹ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 240.

² Ibid. S. 162.

³ Ibid. S.160—162.

⁴ Рыклин М. Метаморфозы великих гномов. С. 29.

власть. Власть представляется высшей силой, и философу кажется, что, приблизившись к ней, он сумеет «приручить» ее, использовать ее мощь, нисколько не уподобляясь ей и противостоя ее давящему гнету. Какая иллюзия! Философу, ставшему идеологом, придется подчиниться власти, причем не просто подчиниться, но и полюбить, что означает любить конкретного человека (тирана, деспота), который эту власть олицетворяет. Метаморфоза неизбежна: уже не тиран выступает средством достижения великих целей, поставленных философом (как он рассчитывал), а сам философ служит тирану и его устремлениям, которые могут оказаться весьма далеки от идеальных философских устремлений. Процесс разрыва «интимных» отношений с властью тоже не прост, и может закончиться трагически для мыслителя — любовь к власти, особенно деспотической, вовсе не гарантирует безопасности «любящему», скорее наоборот.

В истории альянса Хайдеггера с нацистской властью многое проясняют свидетельства и размышления Ханны Арендт. О романе Хайдеггера и Арендт русскому читателю сейчас многое известно благодаря уже упомянутой книге Н. В. Мотрошиловой, а также публикации на русском языке их переписки. Эта переписка позволяет посмотреть на интересующую нас проблему сквозь призму экзистенциальных характеристик, которые мы находим в письмах Аренд самого разного времени.

В апреле 1925 года она пишет своего рода психологический автопортрет «Тени», адресованный Хайдеггеру. В нем передано состояние тогда совсем юной Ханны, которая пытается разобраться в себе, в своих и давних, и только что возникших проблемах и при этом улавливает мотивы творчества своего учителя «более трепетно, достоверно... чем сам Хайдеггер»¹. Примечательно, что в этом тексте, полном таких слов, как «страх», «тоска», «опустошенность», «ощепенение», «загнанность», «властолюбие», «существование чудовищного», «одичавшее», «безнадежное», наконец, «разнузданность», просматривается любовь к учителю, благоговение перед ним и одновременно страх. Безусловно, «словарь» письма весьма красноречив и приоткрывает нечто важное в отношении к тому Другому, который одновременно притягивает и отталкивает: «Страх овладел ею, как прежде тоска, и снова не какой-то определенный страх перед, как всегда, определенным “что”, а страх перед бытием (Dasein) вообще. Она познала его раньше, как познала многое. Теперь она стала его добычей»². Здесь ключевое слово — «добыча», которое мы ассоциируем со словами «хищник», «охотник», и тут же говорится о «животном

¹ Мотрошилова Н. В. Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт: бытие — время — любовь. С. 55.

² Арендт Х., Хайдеггер М. Письма 1925–1975 и другие свидетельства. С. 23–24.

страхе». Восстанавливая по тексту «Теней» состояние Арендт, вполне можно говорить, что она ощущает себя жертвой. И все это на фоне мотива «разрушительного властолюбия» и ощущения прихода «безнадежного времени».

Какими бы сложными ни были ее чувства, любовь к своему учителю Ханна Арендт пронесла через всю жизнь, проявляя неизменную заботу о нем. На этом фоне позиция Хайдеггера, судя по письмам, выглядит удивительно эгоцентричной.

В послевоенный период Арендт пытается «оправдать» национал-социалистические «заблуждения» Хайдеггера, ссылаясь на то, сколь значительна его фигура для философии XX века. Эта мысль буквально пронизывает все ее письма. Такое оправдание подразумевает, казалось бы, ответное движение навстречу — раскаяние. А его все нет. И тогда суждения Арендт становятся если не более жесткими (как в переписке с К. Ясперсом), то в определенном смысле более отчаянными: приходит понимание, что такова сущность ее кумира и друга, которую никак не изменить.

В речи по поводу 80-летия М. Хайдеггера Х. Арендт подводит своего рода итог размышлениям на эту тему. Среди прочего она говорит о парадоксальной склонности философов — удел которых пребывать за границами «повседневности» — покидать свое убежище ради малопонятных им человеческих дел. И это при том, что всякий раз, сталкиваясь с жизнью и другими людьми, философы выглядят нелепо, вроде Фалеса, созерцавшего звезды и потому свалившегося в колодезь. В обыденном мире мир философа вызывает только смех; как иронизировал еще Аристофан над вопрошаниями Сократа: «Пищит комар гортанью или задницей?» или «На сколько стоп блошиных блохи прыгают?» От таких насмешек философ укрывается в собственном внутреннем пространстве (*der Wohnsitz* — буквально «местожительство»), но он не может укрыться от собственной противостоящей мышлению воли, которая «разрушительно воздействует на него» и выталкивает вовне. А стоит только философу покинуть свое «местожительство», как его настигает реальность. Так было с Платоном, когда он уроками математики (пролегоменами к философии) наставлял сиракузского тирана и поплатился за это свободой. «Теперь же всем нам известно, — говорит Арендт, — что и Хайдеггер однажды поддался искушению изменить свое местожительство и “подключиться”, как тогда выражались, к миру человеческих дел. А что касается этого мира, то Хайдеггеру пришлось еще хуже, чем Платону, поскольку тиран и его жертвы находились не за морем, а в одной и той же стране»¹. Философы, независимо от обстоятельств

¹ Арендт Х., Хайдеггер М. Письма 1925–1975 и другие свидетельства. С. 203.

времени или своего характера, страдают неким «профессиональным недугом» — склонностью к тираническому, которую «можно теоретически обнаружить почти у всех великих мыслителей»¹: они не умеют замечать разницы между собственным вольным, уединенным мышлением и реальной жизнью, или, что, наверное, точнее, реальную жизнь подгоняют под свою мысль, — как говорил Аристотель, стремятся «играть роль царей в мире политики»². В результате «Платон и Хайдеггер, когда они ввязываются в человеческие дела, ищут убежища у тиранов и фюреров»³. Так что хорошо бы философу смириться с тем, что мир в его собственной голове значительно отличается от мира, заполненного, к великому для «мудреца» сожалению, живыми людьми, а не идеями.

В июле 1953 года Арндт записывает в своем «Философском дневнике» «правдивую историю о лисе Хайдеггере... который был так обделен хитростью, что не только постоянно попадал в ловушки, но и не воспринимал различия между ловушкой и не-ловушкой». Когда он уже сильно пообтрепался, «он выстроил себе в качестве лисьей норы ловушку, забрался в нее и стал выдавать ее за нормальный дом (не из хитрости, но потому, что всегда принимал ловушки других за их постройки), но решил быть на свой лад похитрее и свою самодельную ловушку, которая подходила только ему, оборудовал как ловушку для других. Все это свидетельствовало о серьезном незнании самой сути ловушек: в его ловушку никто просто не мог поместиться, ведь в ней сидел он сам. <...> Но живущий в ловушке лис гордо заявлял: смотрите, как много попадают в мою ловушку, я стал самым лучшим из лисов. И в этом была доля истины: никто не знает сущность ловушек лучше, чем тот, кто всю жизнь сидит в ловушке»⁴. Это очень грустная история о философе Хайдеггере, которому казалось, что он всех перехитрил, поскольку не стал каяться, а просто ушел в свое «местожительство».

* * *

Несмотря на все усилия Арндт, Ясперса и многих других интеллектуалов, призывавших Хайдеггера признать свою вину, он так и не сделал этого. В 1966 году его позиция становится даже более жесткой — он не собирается считать ошибкой то, что случилось с ним в период нацизма. В интервью журналу «Шпигель» на вопрос о его нынешнем отношении к «Ректорской речи» он отвечает, что теперь ей придается тот смысл, которого в ней не было в момент произнесения. Эта речь,

¹ Арндт Х., Хайдеггер М. Письма 1925–1975 и другие свидетельства. С. 204.

² Там же. С. 201.

³ Там же. С. 204.

⁴ Там же. С. 297–298.

говорит он, не имела ничего общего с идеологией, а, напротив, представляла попытку деполитизации задач, которые ставила перед студентами национал-социалистическая партия. Речь тогда шла о «политической науке», однако в том только смысле, что «наука как таковая, ее смысл и ценности оцениваются исходя из практической пользы для народа»¹. Хайдеггер отмечает, что, конечно, фразы типа «Сам фюрер, и он один — сегодняшняя и будущая германская действительность и ее закон», он бы сегодня не стал произносить. «Но я бы сегодня, и сегодня еще решительнее, повторил бы речь о “Самоутверждении германского университета”, правда, без ссылки на национализм. Место “народа” заняло общество»². И без этого пояснения понятно, что в инаугурационной речи было достаточно здравых идей — и именно их поддерживал Ясперс. Однако сущность этой речи заключалась в том *дискурсе*, который был предложен Хайдеггером, а кроме того, в выборе перечисляемых движущих сил преобразований, среди которых основной оказалась идеология национал-социализма.

Как точно подметила Урсула Лудзь, немецкий издатель переписки Хайдеггера и Арендт, даже если исходить из того, что имело место всего лишь заблуждение, которое Хайдеггер осознал уже в 1935 году, и что оно имело отношение вовсе не к национал-социалистическим идеям, но к общему философскому подходу Хайдеггера (видевшего в наступившем времени сопряжение «планетарно предназначенной техники» и новоевропейского человека), подобное «заблуждение можно признать незначительным по сравнению с гораздо более серьезным заблуждением, состоявшим в воспарении от реальности подвалов гестапо и пыточного ада концлагерей, возникших сразу после пожара рейхстага, в якобы более важные сферы...»³.

В упомянутой речи к 80-летию Хайдеггера «случай Хайдеггера» рассмотрен не в контексте жизненных перипетий, но как трагедия союза философа и власти: философ, пребывающий в сокровенной области одинокого мышления и царстве идей, в то же время стремится к их реализации, идет «во власть».

Эту проблему, анализируя в «Истории античной эстетики» похожий «случай Платона», затронул и А. Ф. Лосев. Как и Арендт, он указывает, что коллизия возникает, когда философ покидает мир своих идей («местожительство», *Wohnsitz*, по Арендт). Но может ли он не делать этого? Арендт говорит о *нежелательности* выхода философа как философа в мир повседневности. С позиции Лосева, *удержать себя* от такого вступления в мир философ не может, и трагичность

¹ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 656.

² Ibid. S. 657.

³ Цит. по: Арендт Х., Хайдеггер М. Письма 1925–1975 и другие свидетельства. С. 365.

существования ему обеспечена, понимает он это или нет. Причина тому в самой сути философии.

Любая философия (в том числе и материалистическая) является не чем иным, как идеологией, или идеализмом, ибо создает систему идей и изначально рефлексировать по поводу идей¹. Однако сам философ, каким бы идеалистом он себя ни считал, становится материалистом, переходя от мира идей к реальности, внутри которой может быть весьма активным субъектом действия, в том числе и политического. Это-то и порождает противоречие между чистотой идеальных конструкций и реальностью.

Сила этого противоречия может доходить до того, что Лосев называет «душераздирающей трагедией». Платон был «мыслителем достаточно реалистическим и потому не мог оставаться на уровне только одних принципов и конструкций»², следовательно, трагичность была ему обеспечена. Осознавая «роковой конец греческой классики» и пытаясь вырваться из этого тупика, он создает социальную утопию, «которая была страшнее самой тогдашней действительности... Одними теоретическими идеями нельзя преобразить жизнь, а Платон именно это и хотел сделать. В этом и заключается душераздирающая трагедия всего платонизма»³.

Лосев выделяет в ней пять актов, которые прошел Платон-философ, пытаясь реализовать свои идеи в материальном мире, но поневоле возвращаясь в мир идеальных конструкций. И тогда этот идеальный мир, возникший «как отражение все того же земного мира... после исключения всех земных несовершенств, оказался бездушной и безличностной структурой, способной создать на земле только абсолютистски-полицейское и тоталитарное государство»⁴. *Первый акт* — казнь Сократа, с которой начинается путь принесения себя «в жертву высокой духовной проповеди Сократа»⁵. *Второй акт* (который упомянут и Арендт в связи с Хайдеггером) — попытка философски воспитать сиракузского тирана Дионисия Старшего. «В результате придворных интриг и скандалов оклеветанный Платон был продан Дионисием в рабство, из которого, однако, его быстро вы-

¹ «Даже самый оголтелый позитивист, если вы станете упрекать его в безыдейности, тотчас же становится платоником и начинает доказывать, что идеи у него есть, что эти идеи не просто субъективны, что этим идеям он подчиняется и служит и что они осмысливают всю его жизнь, всю его борьбу и все его существование» (Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974. С. 424).

² Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. С. 426.

³ Там же. С. 435–436.

⁴ Лосев А. Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 49.

⁵ Там же. С. 53.

купили друзья и поклонники»¹. *Третий и четвертый акты* — путешествия (со сходными с первым целями) к Дионисию Младшему, завершившиеся так же плачевно, как и первое. Результатом этих неудач становится *пятый акт трагедии*, когда философ утрачивает веру «во всемогущество разума и разумного убеждения» и создает «кровавую утопию» государственного устройства, античеловеческую сущность которой, как отмечает А. Ф. Лосев, прекрасно понимал². Параллель с Хайдеггером мы обнаружим и здесь — достаточно вспомнить произведшее фурор откровение из «Черных тетрадей»: «Все должно пройти через полное опустошение... Только так можно сотрясти и прекратить существование двухтысячелетнего сооружения метафизики»³.

На описываемую — как мы теперь понимаем, «типическую» — ситуацию можно посмотреть еще под одним углом зрения. Конкретный мыслитель одновременно выступает и как хранитель культурных традиций, и как их разрушитель, подвергающий устоявшиеся системы ценностей анализу и критике. Это не может не порождать сложности во взаимоотношениях философа и власти: между конкретным мыслителем, выступающим от имени свободного мышления, и идеологией как концентрированным выражением воли властвующих (прежде всего в авторитарных системах).

Еще Гегель, размышляя о судьбе Сократа, глубоко затронул данную тему. Такова, пишет он, судьба героев, «зачинающих новый мир, принцип которого находится в противоречии с прежним принципом и разрушает его: они представляются насильственными нарушителями законов...»⁴. В то же время государство, осудив философа, следовало своему праву противодействовать разрушению «духа абсолютного государства». — «Афинский народ... не только имел право, но был даже обязан реагировать на него согласно законам, ибо он рассматривал этот принцип как преступление»⁵. Философы всегда «неудобны», будь то государство демократическое или тоталитарное, ибо и там, и там они могут подвергнуть сомнению доминирующую систему ценностей, оставаясь, по крайней мере внутренне, свободными⁶.

¹ Лосев А. Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба. С. 53–54.

² Там же. С. 54.

³ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 96. S. 200.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2. М., 2006. С. 81.

⁵ Там же.

⁶ Внутренняя свобода, как это ни парадоксально, может оказаться нереализованной в условиях демократии и, напротив, реализоваться в рамках самого жесткого тоталитарного режима. Это в свое время показал В. Франкл, анализируя поведение людей в концлагере (Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990).

Вступив в союз с властью, философ неизбежно подчиняется ее целям и задачам. Его самостоятельные изыскания нужны власти, только если совпадают с ее задачами. При этом ответственность за результаты деятельности распределяется обратно пропорционально: «Личное отношение властвующего и подвластного — это взаимное признание возможности вины, и асимметрия этого отношения особенно хорошо видна тогда, когда максимальная возможность действия сопрягается с минимальной готовностью признавать свою вину, причем вина приписывается именно тому, кто в наименьшей мере мог действовать своевольно»¹. Таким образом, тот, кто вступил в альянс с властью, непременно разделит с ней вину (если только прежде самим же властителем не будет обвинен во всех смертных грехах), на что, кстати, и указал Ясперс в письме в комиссию, которая занималась делом Хайдеггера.

Ситуация, когда власть благоволит к философам, «приближает их ко двору», особенно если это авторитарная власть, для философии всегда чревата опасностью, ведь власть «стремится контролировать философскую мысль, превратить философию в идеологию, до предела сузив ее творческий научный потенциал»². И, парадоксальным образом, если та же власть обвиняет философию чуть ли не во всех бедах государства — и тогда закрываются философские факультеты, а люди, занимающиеся философией, всячески третируются, — сама философия, оставаясь свободным внутренним достоянием мыслителя, никуда не девается; она лишь меняет свое обличье, претворяясь в литературу или искусство, и, ускользнув от бдительного ока власти, продолжает воздействовать на культуру и исподволь готовить ее преобразование.

Из всех рассуждений, связанных с конкретным «случаем Хайдеггера», следует, казалось бы, удручающий вывод: философ (и именно как философ, а не гражданин или подданный) прискорбно часто испытывает тягу к власти, при том что власть, со своей стороны, не проявляет желания склониться перед философом и величием его мысли. Но так ли это однозначно? Думается, примеров мыслителей, которые отказались от соблазна заключить союз с властью (и уж тем более властью безнравственной), видя всю опасность такого союза, совсем немало как в далекой, так и в недавней истории. А кроме того, исходя из самой сути философствования, можно прийти еще к одному заключению: власть, признает она это или нет, в конечном счете нуждается в философях. Причем именно в тех, которые независимо ни от чего *делают свое дело*. Как сказал Иммануил Кант,

¹ Филиппов А. Ф. Самоотдача высшему: Деспот перед лицом решений // Гефтер. 8. 02. 2016. URL: http://gefeter.ru/archive/17447?_utl_t=fb (дата обращения — 13.10.2019).

² Важно, чтобы работа не прекращалась... Интервью с академиком В. С. Степным ведет И. Т. Касавин // Человек, Наука, Цивилизация. М., 2004. С. 65.

не стоит «...ожидать, чтобы короли философствовали или философы стали королями; да этого и не следует желать, так как обладание властью неизбежно извращает свободное суждение разума. Но короли или самодержавные (самоуправляющиеся по законам равенства) народы не должны допустить, чтобы исчез или умолк класс философов, а должны дать ему возможность выступать публично; это необходимо и тем, и другим для внесения ясности в их деятельность...»¹.

¹ Кант И. К вечному миру. 1795 // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 289.

EIN KNABE, DER TRÄUMT, ИЛИ ОПЬЯНЕНИЕ ВЛАСТЬЮ¹

«Как может такой необразованный человек,
как Гитлер, управлять страной?»

К. Ясперс

«Образование совершенно не важно, —
ответил он, — вы только посмотрите на его
великолепные руки!»

М. Хайдеггер²

В последние пять лет произошел взрыв интереса к творчеству Мартина Хайдеггера, во многом спровоцированный им самим: по его указанию публикация так называемых «Черных тетрадей» была осуществлена в конце издания полного собрания его сочинений. Эти записи, которые он вел с самого начала своего творчества, заставляют нас по-новому взглянуть на него как философа и человека.

Перед нами предстают два Хайдеггера. Маститый философ и активный участник событий, которые в нашей культуре однозначно осуждаются. Центральным предметом дискуссии, вызванной публикацией «Черных тетрадей», таким образом, выступает вопрос о том, насколько мы можем связывать мыслительную позицию философа с тем режимом, при котором он жил и на который в определенной степени работал. Поскольку сама ситуация уже была предметом дискуссии, то, по сути, мы имеем сегодня лишь некоторую перегруппировку аргументов, и новая волна публикаций не меняет основных подходов к оценке философа.

Обвинительный подход «основывается, во-первых, на идее о непростительности грехопадения Хайдеггера, а во-вторых, на утверждении о том, что его заигрывания с нацизмом не были случайными, а коренились в системе хайдеггеровских философских убеждений, внутренне породненных с фашистской идеологией “почвы” и “крови”»³. Вопрос здесь стоит о степени слияния философии с национал-социалистической идеологией.

¹ В соавторстве с Дагмар Мироновой.

² *Хайдеггер М., Ясперс К.* Переписка 1920–1963 / Пер. с нем. И. Михайлова; под ред. Н. Федоровой. М., 2001. С. 304.

³ *Мотрошилова Н. В.* Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт: Бытие — Время — Любовь. М., 2013. С. 462.

Адвокатский основан на «реабилитации» мыслителя, так как его «грех» не повлиял «на грандиозность хайдеггеровского вклада в мировую философию; [его представители] объявляют сам вопрос о политической ангажированности мыслителя неинтересным или нерелевантным внутренней логике философского мышления»¹.

Объективный подход пытается разобраться в наследии философа, в том числе с учетом вовлеченности его в поддержку нацистских идей. Этот подход, которого мы пытаемся придерживаться, выводит нас на более общую проблему соотношения философии и идеологии, философа и власти. Мы здесь занимаем скорее пессимистическую позицию, которая связана с признанием того факта, что связь Хайдеггера с «национал-социалистической революцией» (термин самого философа) была достаточно тесной и на уровне идей, и на уровне деятельности². Есть и иные позиции — например, очень интересное исследование Светланы Погорельской³.

В этих рамках интересно выявить проблему соотношения позиции Хайдеггера как философа, погруженного в мыслительные рефлексии, далеко отстоящие от действительности, и его деятельность в качестве представителя нацистской власти на посту ректора⁴, когда философские рефлексии становятся теоретическим фундаментом для принятия даже достаточно рутинных административных и пропагандистских решений⁵. Короткий период его ректорства

¹ *Мотрошилова Н. В.* Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт: Бытие — Время — Любовь. С. 462.

² Некоторые аспекты этой позиции были нами рассмотрены в статье: *Миронов В. В., Миронова Д.* Философ и власть: случай Хайдеггера // Вопросы философии. 2016. № 7. С. 21–38.

³ *Погорельская С. В.* «Черные тетради» в контексте меняющейся германской идентичности (аналитический обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. 2017. № 1. С. 162–177.

⁴ Согласно министерскому указу от 21 апреля 1933 года, во всех университетах Германии было предписано провести выборы новых ректоров и деканов на срок с 1 мая 1933 года до 15 октября 1934 года. Первым ректором Франкфуртского университета был избран Эрнст Крик, который лишь накануне выборов стал профессором педагогики и был отъявленным нацистом. Хайдеггер стал ректором лишь через пару недель.

⁵ Не с этого ли началось формирование позиции Арендт, много рассуждавшей позже о феномене «банальности зла», проявлением которого становятся те обязанности, которые берет на себя человек, например, выполняя некие административные функции в системе? Заняв пост ректора, Хайдеггер (мы не знаем его внутреннего отношения к этому) стал организатором целой серии мероприятий, посвященных Лео Шлагетеру, одному из «мучеников» национал-социализма; и таких «банальных» административных решений он принимал достаточно много. См., напр.: *Heidegger M.* Aufbau einer neuen geistigen Welt // Gesamtausgabe. Fr. a. M., Klostermann, 2000. Bd. 16. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. S. 82.

показывает, что национал-социализм был не временным увлечением, а скорее формой реализации его философских идей.

Для нас в этой ситуации наиболее интересным является вопрос о взаимоотношении философа и власти и допустимой степени близости мыслителя к власти. Поэтому речь идет не о «пересмотре» вклада Хайдеггера в развитие мировой философии — он, безусловно, является одним из крупнейших философов не только XX века, но и мировой философии в целом, — а скорее об уроке, который Хайдеггер преподносит нам на собственном примере, показывая, что даже «величие мысли» в ряде случаев не является абсолютной гарантией «чистоты помыслов и поступков» в реальной жизни.

Поэтому вряд ли следует, как нам предлагают Эмманюэль Фай и Ричард Волин¹, вводить своеобразные «моральные предупреждения» о связи с национал-социализмом при чтении трудов Хайдеггера. Но не может быть и обратного запрета исследовать проблему влияния на творчество философа его альянса с властью вообще, а тем более с властью тоталитарного типа или даже преступной властью, как это кратковременно произошло с Хайдеггером. И вряд ли здесь объективным будет подход «защиты» Хайдеггера с позиции того, что общество пока не достигло уровня его понимания².

Философу не дано определить, что станет более действенным в сознании людей — его фундаментальные рефлексии, речи или даже индивидуальные беседы. И понятно, что в речах перед массовой аудиторией Хайдеггер, даже если опирался на сложные теоретические рефлексии, разворачивал их применительно к пониманию массы, выполняя тем самым функцию идеолога, помогающего косвенным или прямым образом мобилизовать толпу к действиям. Это ставит проблему ответственности философа как мыслителя за свое воздействие на других. Поэтому хотя аргумент, что «ни один человек не стал нацистом, прочитав Хайдеггера»³, и справедлив и нельзя на этом основании запрещать его тексты, но одновременно столь же верно, что приверженцами нацистской и любой другой идеологии

¹ См.: Хайдеггер, «Черные тетради» и Россия / Под ред. М. Ларюэль и Э. Файя. М., 2018.

² «То обстоятельство, что Хайдеггер завещал опубликовать “Черные тетради” через 40 лет после его смерти, говорит, на мой взгляд, не о том, что он предлагал оценивать через призму “Черных тетрадей” всю его философию, но лишь то, что он ждал, пока человечество сможет более объективно и непредвзято оценивать исторические события его эпохи. В оценке нужного для этого срока, как мы видим, он был излишне оптимистичен» (Фалев Е. В. «Черные тетради» и новый виток суда над Хайдеггером // Философское образование. Вестник Межвузовского центра по русской философии и культуре. 2016. Т. 34. № 2. С. 37).

³ Там же. С. 40.

часто становятся люди, которые вовсе не читают никаких текстов, но впитывают «выброшенные» в толпу идеи, а Хайдеггер это делал, и делал превосходно. А значит, он все-таки несет моральную ответственность за свои идеи.

Сам факт и условия, которые были установлены Хайдеггером для публикации «Черных тетрадей», преподносят нам определенную загадку. По его указанию, как известно, публикация так называемых «Черных тетрадей» была осуществлена в конце издания полного собрания его сочинений. Это были его, по сути, дневниковые записи, но он их переписывал «набело», а значит, гипотетически мог вносить изменения.

«Перед нами не столько “Дневник мысли”, наподобие того, что оставила Ханна Арендт, а “Размышления” (*“Überlegungen”*) и “Заметки” (*“Anmerkungen”*), тщательно переписанные рукой Хайдеггера»¹. — Мы, наверное, не узнаем, произвел ли он какие-либо коррективы в этих записях или «убрал» какие-то фрагменты. Но и того, что осталось, достаточно для серьезных обвинений философа в увлечении нацизмом, и тогда факт их публикации означает, что Хайдеггер не отказывается от этого и предлагает нам, читателям, оценивать это из нашего времени. Наверное, с нами не все согласятся, но по-своему это тоже мужественная позиция, на которую в аналогичной ситуации были способны отнюдь не все. Как мы покажем ниже, многие и достаточно известные немецкие философы, связанные в свое время с нацизмом, поступали обратным образом и корректировали свои работы, выпущенные в годы нацизма.

Хайдеггер же достаточно четко отстаивал свою позицию до конца жизни и, вполне вероятно, желал сделать публичным достоянием «записи из своих так называемых “Черных тетрадей”, отражающие отчасти и самые мрачные и злобные стороны его мысли, может быть, потому, что он считал, что ход истории принесет оправдание национал-социализму»².

Мы попытались в одной из статей показать, что в альянсе философа и власти первый неизбежно проигрывает и вынужден «играть» по правилам властителей. Хайдеггер был в этом не одинок. В такой же «капкан» попали весьма многие, начиная с Платона и Аристотеля³.

¹ Интервью Александра Басова с Эмманюэлем Файем // Хайдеггер, «Черные тетради» и Россия / Под ред. М. Ларюэль и Э. Файя. М., 2018. С. 305.

² Интервью Александра Басова с Эмманюэлем Файем // Хайдеггер, «Черные тетради» и Россия / Под ред. М. Ларюэль и Э. Файя. М., 2018. С. 307.

³ См.: Миронов В.В., Миронова Д. Философ и власть: случай Хайдеггера // Вопросы философии. 2016. № 7. С. 21–38.

Публикация «Черных тетрадей» в совокупности с опубликованной перепиской философа с Ханной Арендт¹ и Карлом Ясперсом², а также перепиской Арендт и Ясперса³, дневниками Арендт⁴, материалами 16-го тома собраний сочинений Хайдеггера⁵ и изданными ранее документами из хайдеггеровского ежегодника⁶ позволяет взглянуть на проблему в широкой перспективе. Благодаря публикации своих размышлений Хайдеггер присутствует теперь почти в реальном смысле, ибо позволяет корректировать как понимание собственных взглядов, так и те описания его взглядов, которые уже были сделаны до данных публикаций. А значит, роль автора во многом оказывается центральной, что в определенной степени подвергает сомнению один из самых известных тезисов постмодернизма — «смерть автора», — который в явном или неявном виде позволяет снять ответственность автора за текст, а также лишает его претензий «на авторские права» в интеллектуальном смысле.

После «смерти автора» количество новых интерпретаций, претендующих на истинное восприятие и понимание текста, может оказаться весьма большим. Еще Сократ отмечал, что смысл текста может защитить только сам автор. Это был один из аргументов против письменности как фиксации текста, то есть возможности его отчуждения от автора. Именно отчуждение текста от автора есть условие «смерти автора», так как, например, в устном диалоге это просто невозможно, кроме варианта физической смерти оппонента.

Устами Сократа Платон говорит: «Всякое сочинение, однажды записанное, находится в обращении везде, и у людей понимающих, и, равным образом, у тех, кому это вовсе не подобает, и оно не знает, кому оно должно говорить, а кому нет. Если оно вызывает пренебрежение или его несправедливо ругают, то оно нуждается в помощи своего отца, а само не способно ни защищаться, ни помочь себе»⁷. — Оказалось, что смерть автора по отношению к отчужденному тексту может не устраивать самого автора, и Хайдеггер представляет своеобразную модель «возвращения автора», так как мы не можем

¹ Арендт Х., Хайдеггер М. Письма 1925–1975 и другие свидетельства / Пер. с нем. А. Григорьева. М., 2015.

² Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка 1920–1963 / Пер. с нем. И. Михайлова; под ред. Н. Федоровой. М., 2001.

³ Arendt H., Jaspers K. Briefwechsel 1926–1969 / L. Köhler, H. Saner (Hg.). München; Zürich, Piper, 1985.

⁴ Arendt H. Denktagebuch 1950–1973 / U. Ludz, I. Nordmann (Hg.). München; B.; Zürich: Piper, 2016.

⁵ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 16.

⁶ Heidegger-Jahrbuch 4: Heidegger und der Nationalsozialismus I / A. Denker, H. Zaborowski (Hg.). Freiburg; München, Karl Alber, 2009.

⁷ Платон. Федр / Пер. А. Н. Егунова; под ред. Ю. А. Шичалина. М., 1989. С. 66.

игнорировать его мнение. Хайдеггер избрал путь «отложенного» возвращения, заставив опять говорить о себе. Мы не можем теперь читать работы философа без вновь возникшего контекста, тем более что текст «Черных тетрадей», по сути, создавался параллельно с философскими текстами, которые уже были прочитаны без знания этого материала.

Более того, в этой ситуации очень трудно заставить автора замолчать, что было бы возможно в реальной его жизни. Это отмечает его сын Герман Хайдеггер, издатель некоторых томов полного собрания сочинений Мартина Хайдеггера: «Мне как сыну нелегко вновь обнародовать высказывания моего отца 1933 года, которые тогда, в духе настроения подъема, были восприняты чаще всего без критики, даже преимущественно приветствовались, но не предвидели развитие. Однако, будучи историком, я обязан воспроизводить и те высказывания своего отца, которые явно показывают, как и значимый мыслитель может политически заблуждаться... В порыве настроения национального подъема, в 1933 году он политически ошибся относительно оценки национал-социализма и его фюрера, вместе со многими другими значимыми людьми. Это он уже понял накануне Нового, 1934 года»¹.

И далее Герман Хайдеггер дает подборку материала, которая должна нас убедить, что это был лишь краткий период заблуждения: «Из его лекций и семинаров 1934—1944 годов четко понятно, что он был противником национал-социалистической расовой и идеологической политики... Глубокое мышление моего отца не имеет ничего общего с фашистскими тенденциями. Оно вернулось к истокам европейского мышления и попыталось пойти новыми путями. У моего отца, что упускается из виду в полемических спорах из-за его политического заблуждения 1933 года, не было ни одного ученика, которого можно было бы назвать национал-социалистом»².

Однако мы вынуждены не согласиться и попытаться показать, что Хайдеггер все-таки воспринял нацизм весьма позитивно и вовсе не на короткий промежуток времени. И главным аргументом здесь выступает сам Хайдеггер. Уже его первое «возвращение» вызвало много споров и обсуждений. Речь идет о последнем интервью философа журналу «Шпигель» в 1966 году³. Оно долго оставалось загадкой, ибо

¹ *Heidegger H.* Nachwort des Herausgebers // *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 835.

² *Ibid.* S. 837.

³ См.: Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23 September 1966) // *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 652—683. Полный перевод на русский язык: *Хайдеггер М.* «Только Бог сможет еще нас спасти...». URL: <http://www.heidegger.ru/мартин-хайдеггер-только-бог-сможет-е> (дата обращения — 13.10.2019).

по собственной просьбе философа было опубликовано лишь через десять лет — 31 мая 1976 года, сразу после его смерти. Это показывает, насколько он тщательно готовился к этому акту «возвращения». Мысли Хайдеггера в этом интервью чрезвычайно интересны, вплоть до предсказания возникновения того, что ныне обозначают как дигитальная философия¹. Что касается нашей темы, то в интервью Хайдеггер прямо говорит о том, что не видел альтернативы возникшему нацистскому движению, прежде всего для проведения реформы университета: «При всеобщем разброде мнений и политических тенденций 22 партий надо было искать какую-то национальную и, главное, социальную установку». То есть мотивом выбора выступает критерий «национальной» установки и соответствующей политической программы, в качестве которой, по Хайдеггеру, национал-социализм подходил лучше всего. Кроме того, именно эта установка соответствовала его давним мечтам о реформировании немецкого университета, которые он долгое время обсуждал с Ясперсом еще до прихода нацистов к власти. — Журналист спрашивает Хайдеггера об оценке Фюрера в те годы, цитируя слова философа: «Не правила из учебников и идеи управляют вашим бытием. Фюрер — сам и только он — есть сегодняшняя и будущая немецкая действительность и ее закон». — В ответ Хайдеггер, хотя и говорит, что сегодня он не стал бы повторять этих фраз, тем не менее отмечает, что именно национал-социализм уловил тенденции, связанные с преодолением человеком господства «планетарной техники» и «шел в этом направлении, но эти люди были слишком непритязательными мыслителями, чтобы выработать действительно ясное отношение к тому, что происходит сегодня и что надвигалось на нас уже в течение трех столетий»².

То есть Хайдеггер в период господства национал-социализма попытался практически реализовать некоторые свои идеи (в том числе преобразования университета), вступив в альянс с властью, пытаясь использовать власть в своих интересах, но, как мы уже сказали, результат оказался прямо противоположным, — при всей, возможно, оправданности пожеланий философа. Хайдеггер затем часто повторял, что инертно относился к национал-социализму как теории и не читал даже «Майн кампф», что, однако, тоже подвергается сегодня сомнению³.

¹ На один из вопросов интервьюера Хайдеггер отвечает тем, что сегодня уже нет философии, а «роль прежней философии взяли теперь на себя науки. <...> Философия распадается на отдельные науки: психологию, логику, политологию. “Шпигель”: — А что теперь занимает место философии? Хайдеггер: — Кибернетика» (Ibid. S. 674).

² Ibid. S. 677.

³ «...Вопреки утверждениям Ханны Арендт, нам теперь известно, что он весьма рано прочитал и высоко оценил *Mein Kampf*» (Интервью Александра Басова с Эммануэлем Файем // Хайдеггер, «Черные тетради» и Россия / Под ред. М. Ларюэль

В позиции Хайдеггера того периода наглядно отразилась безысходность ситуации в восприятии большинства мыслителей Германии. В этом смысле, как отмечает Нелли Мотрошилова, «мутного потока национал-социалистического движения»¹ удалось избежать очень немногим, и, учитывая репрессивный характер режима, вряд ли у нас есть моральные основания обвинять тех или иных людей за эту позицию.

Однако, осознавая всю «мутность потока», часть мыслителей бросалась в него с удовольствием, и этого искушения не удалось избежать и Хайдеггеру. Не случайно мы говорим об «опьянении властью», затмевающим разум и заставляющем увидеть в тиране жизненную силу, способную помочь реализации собственных идей². Следует признать, что среди немецких философов это было общим моментом. Вот некоторые факты. Перед приходом нацистов к власти в немецких университетах профессоров философии было по современным меркам немного: около 56 профессоров философии во всей Германии. Профессор был руководителем кафедры³. Почти с самого начала

и Э. Файя. М., 2018. С. 317). Ср.: «На самом же деле есть серьезные основания предполагать, что Хайдеггер не только читал гитлеровскийopus, “Майн кампф”, но и одобрительно к нему относился. Том Рокмор (Rockmore) убедительно писал о том, что в речи Хайдеггера, произнесенной по вступлении в ректорскую должность, многочисленные упоминания о битве задуманы как явная ссылка на одиозную гитлеровскую идею борьбы за исполнение предначертанной судьбы немецкого народа, сформулированную в “Майн кампф”» (*Стайнер А.* Дело Мартина Хайдеггера, философа и нациста. Ч. 2 // World Socialist Web Site. 15.07.2000: URL: <https://www.wsws.org/ru/2000/jul2000/heil-j14.shtml> (дата обращения — 13.10.2019)).

¹ Мотрошилова Н. В. Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт: Бытие — Время — Любовь. М., 2013. С. 463.

² Правда, Ясперс, как показывает Михаил Рыклин, анализируя их переписку, дает другой термин, объясняющий позицию философа. «Он сравнивает его с “мечтательным мальчиком” (ein Knabe, der träumt), который в своей невинности дал себя увлечь “зловещему”, не перестававшему затем, вопреки его воле и предвидению, нарастать и в этом нарастании повлекшему непредсказуемые последствия. Хайдеггер с радостью принимает данный образ, делая акцент на своей наивности и неискренности в узко понятом политическом; тем более что и в собственном объяснении в 1945 году он настаивал на полной неискренности в реальной политике из-за длительного пребывания в высоких духовных сферах» (*Рыклин М.* Метаморфозы великих гномов // *Хайдеггер М., Ясперс К.* Переписка 1920–1963 / Пер. с нем. И. Михайлова; под ред. Н. Федоровой. М., 2001. С. 34).

³ Кстати, этот количественный фактор проявился неожиданно в наше время, что привело к отстранению от работы профессоров философии и общественных наук после объединения Германии. На территории ГДР в большей степени работала советская схема структуры образования и науки, предусматривающая большее количество профессорских ставок. В ФРГ — более классическая система, поэтому люди, защитившие докторские, с большим трудом могли занять должность профессора. Объединение Германии позволило освобождающиеся ставки занимать западным профессорам, и некоторые из них буквально бросились это осуществлять — как мечту, которая могла бы никогда не осуществиться.

в Германии стали приниматься законы по этническому ограничению занятия государственных должностей, к каковым относилась и должность профессора¹. Уже до принятия этих законов, начиная с прихода Гитлера к власти и особенно после, 30 профессоров были вынуждены покинуть Германию. Среди них такие известные философы, как Эрнст Кассирер, Гельмут Плеснер, Ганс Рейхенбах, Пауль Тиллих и Рудольф Карнап.

Некоторые профессора, в том числе и достаточно известные, как отмечает Ханна Арендт, пытались предложить свои услуги нацистам. «Конечно же, и евреи включились бы в единую идеологическую, политическую, управленческую систему (*gleichschalten*), если бы им разрешили... Адорно, кстати, попытался [сделать это] на основе того, что полуеврей, но, к сожалению, не получилось»².

Таким образом, оставшиеся в Германии профессора почти без исключения поддерживали новую власть, либо прямо вступив в ряды НСДАП (как Хайдеггер), либо проявив свою лояльность режиму и вступив в иные профессиональные или научные союзы, но с обязательным указанием принадлежности к национал-социалистическому движению. Интересна динамика этого процесса.

В 1932 году призыв в пользу НСДАП подписали два философа, в 1933-м — восемь. В ноябре 1933 года был подготовлен документ-призыв «К «Признанию себя сторонниками Адольфа Гитлера и национал-социалистического государства профессоров немецких университетов и вузов»», подписанный 22 философами, среди которых были столь известные персоны, как Ганс Фрейер, Ганс-Георг Гадамер, Арнольд Гелен, Йоахим Риттер. «После 1933 года 22 философа стали членами НСДАП»³.

Хайдеггер стал членом НСДАП 1 мая 1933 года (причем для него было сделано исключение, ибо в этот момент уже вступило в силу решение о прекращении приема в партию до 1937 года⁴) и сделал это

¹ На Нюрнбергском съезде НСДАП (15 сентября 1935 года) были провозглашены два закона, принятые рейхстагом, а именно «Закон о гражданах рейха» и «Закон об охране германской крови и германской чести». Первый фактически лишил гражданства цыган и евреев, так как констатировал, что «4.1. Еврей не может быть гражданином рейха. Он не имеет права голоса в политических вопросах, не может занимать должностей в государственных учреждениях».

² Arendt — Jaspers, 13.04.1965 // *Arendt H., Jaspers K. Briefwechsel 1926–1969* / L. Köhler, H. Saner (Hg.). München; Zürich, Piper, 1985. S. 628.

³ «Kaum einer, der sich nicht angepasst hätte». Interview mit Hans Jörg Sandkühler // *Philosophie Magazin*. 2015. Sonderheft 03. Die Philosophen und der Nazionalsozialismus. S. 57.

⁴ Хайдеггер вступил в партию одновременно с супругой, придав всему действию несколько театральный и даже интимный характер (см. подробнее: *Миронов В.В., Миронова Д. Философ и власть: случай Хайдеггера* // *Вопросы философии*. 2016. № 7. С. 28).

весьма сознательно, о чем свидетельствует его письмо брату, в котором он объясняет свой поступок и рекомендует это же сделать ему. «Тебе нельзя посмотреть на движение снизу, а исходя из фюрера и его великих целей. Я вчера вступил в партию не только по внутреннему убеждению, но и из осознания того, что только таким путем возможно облагораживание и очистка всего движения. Даже если ты в этот момент еще не решишься, я тебе все же советовал бы внутренне готовиться к вступлению... нельзя больше думать о самом себе, а только о целом и о судьбе германского народа, поставленной на кон»¹.

Кстати, позже, когда уже началась критика Хайдеггера за связь с режимом, именно философы, которым просто не дали по тем или иным причинам примкнуть к нацизму, стали наиболее активными его обвинителями. Ханна Арендт отмечает, говоря о нападках на Хайдеггера: «Это гротескно, тем более что теперь выяснилось (студенты это обнаружили), что Визенгрунд (полуеврей и один из самих отворачивающихся людей, которых я знаю) попытался включиться в систему. Он и Хоркхаймер в течение нескольких лет любого человека, который выступал против них, обвиняли в антисемитизме или грозились это сделать. Действительно, отвратительная компания, к тому же Визенгрунд не лишен таланта»².

Она приводит в пример историю, произошедшую с Адорно, которого студент в 1963 году уличил в публикации в 1934 году хвалебного отзыва на цикл песен на тексты Бальдура фон Шираха, посвятившего том стихов Гитлеру. И Адорно в ответ на данную публикацию стыдливо признается в этом, добавляя: «...Пусть справедливость решает, имеют ли инкриминированные предложения вес по сравнению с моей работой и жизнью... Тот, кто смотрит на преемственность моей работы, не должен меня сравнить с Хайдеггером, философия которого фашистская во всех своих фибрах»³.

Таким образом, по сути, все философы, которые остались в стране, оказались в числе членов нацистской партии или нацистских организаций. Мы констатируем это не в качестве попытки оправдания Хайдеггера, но чтобы показать, что в условиях тоталитарных режимов глубоко экзистенциальная проблема выбора принимает радикальный характер «пограничной ситуации». В этой «массовости» поддержки режима, естественно, были и свои лидеры, которые демонстрировали быстроту смены политических убеждений. Например, изначально

¹ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 93.

² Arendt — Jaspers, 18.04.1966 // Arendt H., Jaspers K. Briefwechsel 1926—1969 / L. Köhler, H. Saner (Hg.). München; Zürich, Piper, 1985. S. 669—670.

³ Anmerkung 2 und 3 zu Arendt — Jaspers, 04.07.1966 // Arendt H., Jaspers K. Briefwechsel 1926—1969 / L. Köhler, H. Saner (Hg.). München; Zürich, Piper, 1985. S. 830—831.

сторонник марксизма Йоахим Риттер становится членом НСДАП уже в 1937 году, как и Герман Ноак, исследователь Маркса и защитник Веймарской республики. Степень притяжения к национал-социалистической идеологии была, конечно, разная, и активность участия в данном движении также отличалась у разных философов.

А вот далее ситуация развивается несколько странно. Послевоенные дискуссии вокруг Хайдеггера создают впечатление, что он был чуть ли не единственным, кто вступил в альянс с режимом, при этом многие другие философы (пусть и меньшего масштаба) остаются в тени. Именно в отношении Хайдеггера поступают наиболее жестко, опять же учитывая его масштаб, именно ему запрещают преподавание, причем одним из экспертов для принятия такого решения выступает Ясперс. Опять же — зигзаги судьбы: комиссия запрашивает Ясперса о судьбе Хайдеггера, в том числе и по рекомендации самого Хайдеггера. Более того, судя по всему, ожидалось, что ответ будет благожелательным, однако все пошло иначе.

Перед самым Рождеством 1945 года Ясперс пишет ответ на запрос. Не имея возможности привести его полностью, отметим лишь основные моменты.

Прежде всего Ясперс указывает на антисемитизм Хайдеггера, который начал проявляться в 1933 году. Из переписки с Арендт можно сделать вывод, что это произошло раньше, и антисемитизм был устойчивой частью мировоззрения Хайдеггера: «В остальном я сегодня в университетских вопросах такой же антисемит, как и 10 лет назад в Марбурге, где я за этот антисемитизм даже получил поддержку от Якобсталя и Фридлендера. Все это никак не связано с моим личным отношением к евреям (например, Гуссерлю, Мишу, Кассиреру и другим). И уж давно это никак не может затрагивать отношения к тебе»¹.

Ясперс перечисляет некоторые случаи, когда Хайдеггер отстранял от работы преподавателей-евреев, отмечая в соответствующих заявлениях то, что они не соответствуют духу национал-социализма и имеют «активные контакты» с уволенными евреями².

Отмечая тот факт, что Хайдеггеру «нет равных среди современных философов в Германии» и ему надо дать возможность «работать и писать», тем не менее, исходя из общего видения ситуации, «необходимо привлечь к ответственности всех, кто помогал упрочивать национал-социализм. Хайдеггер принадлежит к тем немногим про-

¹ Письмо 45. Мартин Хайдеггер — Ханне Арендт (зима 1932/33) // *Арендт Х., Хайдеггер М. Письма 1925–1975 и другие свидетельства* / Пер. с нем. А. Григорьева. М., 2015. С. 72. Своей супруге Эльфриде он признавался в своем антисемитизме еще в 1910 году.

² См.: *Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка 1920–1963* / Пер. с нем. И. Михайлова; под ред. Н. Федоровой. М., 2001. С. 363.

фессорам, которые это делали... Если на Хайдеггера не наложат никаких ограничений — что скажут те коллеги, которым придется уйти»¹.

Второе важное обвинение, как это ни странно, — именно талант Хайдеггера как профессора и учителя. Ясперс отмечает, что именно талант Хайдеггера требует его отстранения от этого рода деятельности. «В нашей ситуации к воспитанию молодежи следует подходить с величайшей ответственностью... Стиль мышления Хайдеггера, который кажется мне по сути несвободным, диктаторским, некоммуникативным, будет ныне роковым в его преподавательском воздействии... Пока в преподавателе не произойдет подлинного возрождения, которое будет заметно в творчестве, его, на мой взгляд, нельзя допускать к молодежи, ныне почти беззащитной внутренне. Сначала молодежь должна прийти к самостоятельному мышлению»².

Мы не знаем, насколько Ясперс был в курсе всей ситуации, ибо по документам после 1945 года «наказаны» и лишены своих кафедр были лишь двое: Хайдеггер и Альфред Боймлер. Последний поддерживал НСДАП еще в 1932 году и стал профессором в Берлине в 1933 году. В своей вступительной лекции, давая оценку национал-социализму, он говорил: «Одним словом, можно сказать, что в духовном плане национал-социализм означает замену образованного человека солдатом»³. После этого студенты дружно направились сжигать книги.

А что же произошло с другими философами, которые в той или иной степени поддержали режим? Большинство из них после процедуры проверки на активность в нацистском движении в 1945 году продолжали работать и даже возглавлять кафедры философии. Лишь очень немногие уехавшие из Германии вернулись, и не все из них продолжили преподавательскую деятельность в области философии⁴. Лишь позже, в 1951 году, и — вновь ирония судьбы — опять же с рекомендации Ясперса⁵ Хайдеггер был возвращен в преподава-

¹ Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка 1920–1963. С. 364–365.

² Там же. С. 365.

³ Baeumler A. Männerbund und Wissenschaft. B.: Junker & Dünnhaupt, 1943. S. 129, 130, 137; Jahr C. Die nationalsozialistische Machtübernahme und ihre Folgen // Geschichte der Universität unter den Linden 1810–2010 / H.-E. Tenorth (Hg.). Bd. 2. Die Berliner Universität zwischen den Weltkriegen 1918–1945. B., Akademie-Verlag, 2012. S. 302.

⁴ Так, например, Хоркхаймер и Адорно, вернувшись, создали Институт социальных исследований. Гельмут Плесснер стал просто профессором социологии в Геттингене (“Kaum einer, der sich nicht angepasst hätte”. Interview mit Hans Jörg Sandkühler // Philosophie Magazin. 2015. Sonderheft 03. Die Philosophen und der Nationalsozialismus. S. 60).

⁵ «Благодаря своим заслугам в философии г-н проф. Мартин Хайдеггер признан во всем мире как один из крупнейших философов современности. В Германии нет никого, кто бы его превосходил. Его философствование, почти сокровенное,

тельский корпус. Следует отметить, что в этой печальной истории немаловажную роль сыграла и немецкая бюрократия, так как среди «экспертов», влияющих на принятие решений, были часто те же самые, которые в период нацизма выдавали философам справки об их благонадежности по отношению к нацистскому режиму. А справка в тоталитарном обществе, да еще германском, с его нацеленностью на абсолютный «орднунг» обладала (да и обладает) огромным могуществом.

Таким образом, послевоенное поколение студентов философии училось у тех, кто при национал-социализме либо разделял его идеологические установки, либо подстраивался под них. Это породило ситуацию, о которой мы упомянули в начале статьи, говоря о феномене «возвращения автора», но уже в качестве «чи-стильщика» собственных текстов с целью их переиздания, а значит, и сокрытия старых смыслов. Ярким примером в этом смысле является Арнольд Гелен: «Он последовательно стер всякое созвучие национал-социалистической идеологии. Эти книги до сих пор в данной очищенной форме присутствуют на рынке. И он был не единственным — национал-социалистически ориентированные философы в новых изданиях по большей части убирали расистски-националистические пассажи»¹.

Часть этих философов позже составили консервативное крыло немецкой философии. Понятно, что среди них были и те, кто достаточно быстро разочаровался в национал-социалистической идеологии и пропаганде, но одновременно это свидетельствует о том, что изначально нацистские идеи захватили большинство. И в этом смысле Хайдеггер не составляет исключения, реализуя в своей жизни ту самую «банальность зла», о которой рассуждала, защищая Хайдеггера, Ханна Арендт.

Хайдеггер, безусловно, поддерживал нацистские идеи и поддерживал весьма активно, по сути выступая в роли идеолога, и даже был «опьянен» этой ролью, что отмечал Ясперс. Другой вопрос, насколько тесно его идеологические пассажи связаны со смыслом его философии и сохранилась ли эта связь после крушения нациз-

связанное с глубочайшими вопросами, лишь косвенно распознаваемое в его трудах, делает его сегодня в философски скудном мире, пожалуй, единственной в своем роде фигурой. Европа и Германия, признавая важность духовного уровня и духовных способностей, обязаны позаботиться, чтобы такой человек, как Хайдеггер, мог спокойно работать, продолжать свои исследования и публиковать их» (*Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка 1920–1963 / Пер. с нем. И. Михайлова; под ред. Н. Федоровой. М., 2001. С. 369*).

¹ “Kaum einer, der sich nicht angepasst hätte”. Interview mit Hans Jörg Sandkühler // *Philosophie Magazin*. 2015. Sonderheft 03. Die Philosophen und der Nationalsozialismus. S. 60.

ма. В связи с этим интересно проанализировать речи Хайдеггера. С апреля 1933 по 23 января 1934 года, то есть за период чуть более полугода, он произносит 16 публичных речей (те, что зафиксированы документально), причем перед самой разной аудиторией: от профессоров до студентов и безработных. Здесь нет и намека на безразличие или какую-то философскую отстраненность от идей национал-социализма.

Базовой и наиболее фундаментальной стала известная речь, произнесенная 27 мая 1933 года, «Самоутверждение немецкого университета», которая достаточно широко обсуждалась (в том числе и нами) и продолжает обсуждаться; имеется несколько вариантов ее перевода, выразивших разные ценностные смыслы ее содержания. Тем не менее узловые моменты из нее также следует еще раз отметить. Именно здесь Хайдеггер, рассуждая о миссии университета, конструирует вектор «воли к власти» через «волю к науке» в качестве особой миссии немецкого народа в собственном государстве. «Научное значение и немецкая судьба должны сразу в сущностной воле прийти к власти»¹. Таким образом, центральным в университетском образовании должна стать подготовка вождей немецкого народа.

Понимание свободы в университете должно определяться понятием службы государству. И далее, Хайдеггер очень мощно как философ и чеканно как идеолог формулирует общие идеологические принципы для студентов, которые должны служить государству. Он их конструирует как некую цепочку идеологических связанностей студентов с «народной общностью» посредством труда; с немецкой нацией, которую нужно уметь оборонять, в том числе не жалея собственной жизни; с духовным предназначением немецкого народа². Должны быть сформированы три службы: трудовой фронт, служба обороны и служба знаний (университетское образование). И соответственно, выполнить эти задачи можно только через доминирующий принцип фюрерства, которые Хайдеггер начинает весьма «оперативно» проводить в жизнь университета, причем не только в организации самого администрирования, но и в выстраивании системы управления научными исследованиями. Как отмечает Ханс Занер, сравнивающий позиции Ясперса и Хайдеггера по реформированию немецких университетов, философская позиция Хайдеггера здесь определяется поисками народности в виде некоего народного *Dasein* и одновременно «укладывается в русло нацистской литературы... Не может быть никакого сомнения в том, что

¹ Хайдеггер М. Самоутверждение немецкого университета / Пер. с нем. В. Библина // Историко-философский ежегодник — 1994. М., 1995. С. 298.

² См. анализ данной речи: Миронов В.В., Миронова Д. Философ и власть: случай Хайдеггера // Вопросы философии. 2016. № 7. С. 21–38.

эта речь содействовала нацификации немецкого университета и тем самым — расширению влияния национал-социализма»¹.

30 июня 1933 года в актовом зале Гейдельбергского университета Хайдеггер произносит еще одну речь, по сути являющуюся политической программой воспитания: «Университет в новом рейхе». Слушателей было огромное количество: «Присутствовал весь профессорский состав, а также представители города; студенчество и публика стеклись в актовый зал Нового университета в столь большом количестве, что пришлось открыть для них также и Большую аудиторию, куда выступление транслировалось по радио»².

Философ развивает здесь идеи ректорской речи и миссию университета как служения государству. Главная задача университета — это задача воспитания, и наука здесь лишь средство, позволяющее воспитывать «прослойку вождей в государстве». Обучение в университете не должно опираться только на научное исследование, ибо тогда, говорит Хайдеггер, доминирует «точка зрения учителей», что часто придает обучению формальный и «бесцельный характер». — «Нужно, напротив, вести суровую борьбу в национал-социалистическом духе, который не могут скрыть гуманистические, христианские представления, подавляющие его безусловность». — Главная цель, которая может оправдать все, — это борьба за будущее существование государства. Не надо бояться тратить время на оборону и спорт, как кричат оппоненты, ибо это необходимо для государства. «Работа ради государства не может нести в себе никакой опасности, опасность несут безразличие и неповиновение»³.

Обучение ради целей государства, продолжает Хайдеггер, есть не просто усвоение неких сведений, но преодоление неизвестного; в своей философской манере он выстраивает конструкцию, что обучение есть «впускание-учения (*Lernen-lassen*) и помещение-в-учение (*Zum-Lernen-bringen*)». Такое обучение не дает никаких гарантий, оно требует мужества и основано на конкуренции и отборе сильнейших: «Кто не выстоит в борьбе, остается лежать. Новое мужество должно стать постоянным, ибо долгой будет борьба за те места, где воспитываются ведущие. Борьба ведется силой нового рейха, который делает реальностью народный канцлер Гитлер»⁴.

¹ Занер Х. «Тезисы к вопросу об обновлении Высшей школы» (1933) Ясперса в критическом сравнении с ректорской речью Хайдеггера // Историко-философский ежегодник — 1994. М., 1995. С. 338.

² Heidelberger Neueste Nachrichten. № 150. 01.07.1933. S. 4 // Schneeberger G. Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken. Bern, 1962. S. 73–75.

³ Heidegger M. Die Universität im Neuen Reich // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 762–763.

⁴ Ibidem.

22 октября 1934 года речь «Национал-социалистическая школа знания»¹ была произнесена перед «более чем 600 занятыми на общественных работах безработными Фрайбурга, прошедшими перед тем, как собраться на митинг в актовом зале университета, маршем по улицам города»². Хайдеггер как опытный идеолог, учитывая характер аудитории, в очень доступной форме формулирует обязанности немца для достижения целей государства. Риторически блестящее начало, в котором говорится о том, что именно государство, обеспечив создание рабочих мест, обеспечило «вам работу и кусок хлеба. Вы наслаждаетесь своим преимуществом перед остальными безработными нашего города»³. Но это ведет к необходимости принятия на себя ряда обязанностей.

Необходимо поддерживать фюрера в проводимой им политике создания новых рабочих мест, ибо это необходимо для будущего. Именно работа делает человека сильным «для полноценного существования в качестве члена единого сообщества немецкого народа». Далее в 8 пунктах, опять же чеканным идеологическим языком, излагается, что нужно знать для реализации данной цели. Человек должен не просто работать, но, что особенно важно, осознавать, для чего и почему он это делает. И в этом может помочь университет. — «Вот здесь стоят ваши младшие университетские товарищи, готовые работать над этим новым знанием. Они полны решимости помочь вам в том, чтобы новое знание жило, возрастало и укреплялось в вас, не впадая снова в дрему. Они готовы помочь вам, но не как “зубрилы” из класса “лучших учеников”, а как соотечественники, осознавшие свой долг...»⁴.

Это единение должно преодолеть разрыв между работниками физического и умственного труда, которых теперь объединяет «новая общая воля». И последним пунктом формулируется идея всемирного единства немецкой нации, которая по сути является предвестником будущих войн за пространство, и каждый немец должен знать, что «восемнадцать миллионов немцев, хотя и являются неотъемлемой частью немецкого народа, но, живя за границами рейха, фактически не принадлежат рейху». — Знание обеспечивает господство. Оно должно не сводиться к объему, а вытекать из нашего существования и возможности его использования в реальной деятельности: «Подлинным знанием обладают и крестьянин, и ремесленник — каждый

¹ Название этой речи дали журналисты.

² Der Alemanne. Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens. Folge 33. 01.02.1934. Abendausgabe. S. 9.

³ Heidegger M. Zur Eröffnung der Schulungskurse für die Notstandsarbeiter der Stadt an der Universität (22. Januar 1934) // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 232.

⁴ Ibid. S. 762–763.

из них по-своему и в своей сфере деятельности, равно как и ученый — в своей. И напротив, ученый при всей своей учености может обладать лишь видимостью знания». В то же время любой труд является по сущности духовным, если служит целям государства. «“Рабочие” и “ученые” не противостоят друг другу. Каждый рабочий обладает в своей области подлинным знанием, и лишь как знающий он способен вообще работать». — И соответствующее риторическое завершение того периода, нацеленное на аудиторию: «Человеку, в высшей степени преисполненному этой небывалой волей, нашему фюреру Адольфу Гитлеру троекратное “Зиг Хайль”!»¹.

В речи «К немецким студентам» (ноябрь 1933 года) о национал-социализме говорится как о революции, осуществляющей «переворот в нашем немецком бытии». Освоение знаний — это не знание ради знания, а умение его практического использования, это путь к «профессиям государства». — Здесь следует отметить призыв к почти божественному восприятию вождя, который определяет и настоящее, и будущее: «Пусть не учения и “идеи” будут правилом вашего бытия. Сам вождь и только он есть настоящая и будущая немецкая действительность и ее закон»².

11 ноября 1933 года в Лейпциге была произнесена речь на предвыборном митинге учителей и ученых. Очень многие идеи, что характерно для идеологов, повторяются, ибо по сути изменения здесь связаны лишь с форматом аудитории, но ее особенность — это агитационная направленность на то, чтобы интеллигенция поддерживала фюрера и его избранников, в чем и состоит суть свободных выборов. И опять характерный риторический прием: «Фюрер не просит народ. Скорее, он предоставляет народу непосредственную возможность в высшей степени свободно решить, желает ли народ собственно существовать как народ или не *желает*»³.

Именно этим Хайдеггер оправдывает фюрера в том, что он вышел из Лиги наций (именно фюрер, а не страна), так как его действия по сути есть олицетворение действия германского народа. Как блестящий идеолог, Хайдеггер говорит о том, что мировое сообщество («мировое братство») основано на «насилии господства одних народов над другими», что неизбежно ведет к варварству. Поэтому фюрер осуществляет не незаконный акт, ибо «происходит лишь ясное осознание неприкосновенной самобытности каждого народа... Народ вновь обретает истину своей воли к существованию»⁴.

¹ Ibidem.

² Heidegger M. Zum Semesterbeginn // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 184.

³ Heidegger M. Ansprache am 11. November 1933 in Leipzig // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 190.

⁴ Ibid. S. 191.

Здесь мы сталкиваемся с почти марксистской постановкой проблемы. Необходимо осознавать бытие, чтобы действовать осознанно. И для немецкого народа осознанное бытие означает «обладать решимостью к действию». Этим самым преодолевается «бессильное мышление» и служащая ему философия. Выбор, который осуществляет народ, отмечает Хайдеггер, раскрывает его предназначение и «дает гарантию мира». — «Эту волю пробудил к жизни фюрер во всем нашем народе, сплотив нас ею для принятия одного единственно верного решения. Так пусть никто не сможет остаться в стороне в день изъяснения этой воли!»¹.

Речь от 25 ноября 1933 года «Германский студент как работник» транслировалась по радио; это позволяет предположить, что власть нуждалась в идеологическом таланте философа. Хайдеггер здесь интерпретирует мысли Вильгельма фон Гумбольдта об автономии, на которых строилась модель классического университета, что означало, с одной стороны, соблюдение принципа невмешательства со стороны государства, а с другой — необходимость именно государственного финансирования университета. Этим достигалась свобода, которая при внешней независимости позволяла университету в конечном счете работать на государство. Должны ли эти принципы, спрашивает он, сохранять свою силу в период основательной перестройки, которая происходит в Германии? Как это может изменить статус студента и его бытие? Сегодня студент не просто служит науке, говорит он, а находится на службе у государства, и к процессу образования, что вполне логично, в новой ситуации добавляется трудовая и военно-спортивная повинность. Наступает время возникновения нового германского студента через реализацию нового бытия (так и хочется опять воскликнуть, что бытие определяет сознание), которое мы должны попытаться понять. И новое бытие — это не просто старая действительность, «дополненная, и перекрашенная, и переименованная, которая с каждым днем от нас уходит»².

Немцы только сейчас становятся историческим народом, несмотря на свою длительную историю. Само понимание истории как ее длительности и уходящего прошлого не может быть только в силу этого обозначено как историческое. «История не является прошлым, тем более не является настоящим». Это деятельность, которая «пронизывает настоящее из стремительно приближающегося будущего. <...> Быть историческим означает: действовать, зная, предвосхищая приходящее, чтобы таким образом освободить прошлое от своей обязательной силы, и сохраняя его в его меняющемся величии. Данное

¹ *Heidegger M.* Ansprache am 11. November 1933 in Leipzig. S. 193.

² *Heidegger M.* Der deutsche Student als Arbeiter // *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 199.

знание реализуется в формировании народа государством... Оно является побуждающим и связующим образованием, вписываясь в которое народ сливается со всеми великими силами человеческого бытия. Государство есть и становится, *осуществляя* эти силы в наличном бытии народа»¹.

Природа — это только пространство, в котором обитает народ. Она становится той силой, которая обеспечивает наследование определенных черт и склонностей индивида, она же определяет условия здорового образа жизни. *Техника* связана со свободным действием природы и помогает ей служить народу. *История* народа, вписанная в природу, в стремлении к обеспечению пути и длительности его самости обеспечивает устройство государства. *Искусство* отображает как сущностную истину величие и предназначение народа.

В процессе становления государство обнаруживает эти силы и определяет их границы, раскрывая тем самым истину. Народ, таким образом, благодаря становлению государства возвращается в подлинную истину. И только отсюда вытекает возможность, необходимость и тяга к знаниям и, соответственно, к науке: «Предпосылкой всей науки является тем самым пробуждение осуществления силы подлинного притязания на знания. Реализация данного притязания и тем самым создание такой предпосылки происходит в становлении нашего государства... Это может происходить очевидно только там, где полный сил народ доходит до корней своего наличного бытия, где он смело стремится к самому себе, — в немецкой молодежи»².

Новый студент — это не традиционный студент-школяр, чья цель — учиться и получать знания. Для него учеба — это работа, но опять же не в смысле работника умственного труда. Новый студент-рабочий — не рабочий в традиционном понимании. Он не объект эксплуатации и участник классовой борьбы. Труд не есть производство благ и не понятие культуры. — «Труд перемещает и вписывает народ в поле действия всех существенных сил государства. Образование народного бытия, оформляющееся в труде и как труд, — государство. Национал-социалистическое государство — это государство труда. <...> Прежний студент только рабочий потому и в той мере, в которой он “учится”. Новый же студент “учится, потому что он рабочий”. И учеба сейчас означает: развертывание воли стать знающими, чтобы укрепить и приумножить то знание, в силу которого наш народ становится историческим»³.

¹ Heidegger M. Der deutsche Student als Arbeiter. S. 200.

² Ibid. S. 201–202.

³ Ibid. S. 205–206.

Такой тип студента пока исключение, он разовьется лишь через поколение. Под углом зрения именно этого нового студента и обязательств, которые студенты должны были взять на себя, Хайдеггер призывает: «...Я обяываю вас выполнить волю и дело нашего фюрера Адольфа Гитлера. Я привязываю вас к законам наличного бытия нового немецкого студента. Я требую от вас дисциплины и серьезности и жесткости в отношении вас самих. Я требую от вас самоотверженности и образцовости поведения в отношении всех германских соотечественников. Хайль Гитлер!»¹.

Речь «Призыв к трудовому служению» в январе 1934 года вновь посвящена проблеме воспитания юношества. Трудовое служение «дает базовый опыт простой грубой жизни, близости к почве и орудиям труда, законности и строгости простейшего физического и потому сущностного, группового труда»². Оно должно быть строго регламентированным и подчиняться дисциплине. Хайдеггер говорит, что это может обеспечить в наибольшей степени «сообщество трудового лагеря», где могут каждодневно закрепляться трудовые навыки, обеспечивая сплоченность такого сообщества. Именно здесь формируется «подлинное товарищество» как результат «принуждения, диктуемого для всех большой угрозой».

Такое служение способно преобразовать немецкую молодежь, формируя в том числе «новое отношение к научной работе». — «При этом совершенно исчезают те понятия “духа” и “духовной деятельности”, которыми прежде жил слой “образованных” людей и которые теперь все еще пытаются отстаивать их отдельные представители ради собственного слоя “духовных деятелей”. Мы только тогда поймем, что любая работа *как работа духовна*». — Истинная духовная деятельность заключается не в ее направленности на сферу духа, а в степени отражения нужд народа и «угроз человеческому существованию». Для немецкого народа есть лишь «единственная жизненная позиция» — это «укорененная в плодоносном основании народа и свободно реализуемая в исторической воле государства *трудовая позиция*, предварительно формируемая движением национал-социалистической немецкой рабочей партии»³. И этой максиме должны быть подчинены все, в том числе «немошные, ленивые и неполноценные».

Речь «Слово назидания алеманнскому народу» (январь 1934 года)⁴ — своеобразный геополитический вариант идеолога

¹ Heidegger M. Der deutsche Student als Arbeiter. S. 208.

² Heidegger M. Der Ruf zum Arbeitsdienst. S. 238.

³ Ibid. S. 238–239.

⁴ Это перевод немецкого варианта названия, данного речи Хайдеггера журналами. У самого Хайдеггера — «Нерастрченное алеманство» (см. ниже).

Хайдеггера, который обосновывает необходимость для алеманнских племен (юго-запад современной Германии, включая север Швейцарии и запад Австрии) включиться в общую «политическую волю немцев», связанную с перемещением на северо-восток, что является условием «соволения (*Mitwollen*) с единой национал-социалистической государственной волей»¹.

Вышеприведенные речи Хайдеггер произнес, будучи ректором. Обычно указывают на то, что он достаточно быстро отказывается от попыток реформирования университета на почве национал-социализма. Однако это не совсем так, и, по сути, Хайдеггер скорее упрекает народ (студентов и доцентов), которые оказались не готовы к этим преобразованиям. Сама же идея такого понимания власти сомнению не подвергается. И как философ он не был бы Хайдеггером, если бы не попытался обосновать это, что он частично и делает в «Черных тетрадах». Вот основные пункты его позиции.

«Я вступил в свою должность слишком рано, или, лучше сказать: абсолютно напрасно»². Лидеры, «адекватные эпохе» занимались не столько трансформацией действительности, сколько количественным «накоплением» нового, в виде «новых учреждений». — То есть, по сути, Хайдеггер упрекает руководство высшей школы или все руководство тогдашней страны в том, что осуществляется не реформа, а имитация, в которой «существенное вполне может оставаться прежним». Правда, отмечает он, «сила существования (*Dasein*)» продолжает тем не менее накапливаться для будущей реформы высшей школы в Германии. Примечательно, что он не хочет участвовать в этой работе, но одновременно указывает, что он и не будет оставаться в стороне: «Мы останемся на невидимом фронте тайной духовной Германии»³.

Dasein, как структура «народно-государственного существования», «создает Движение в соответствии с организационным методом, определенным солдатами и инженерами»⁴. Данный вариант *Dasein* — это своеобразная временная жертва ради будущего. Далее идет критика реформ, связанная с тем, что в университетах господствующей силой стали студенты («власть студентов»), а преподаватели превратились лишь в исполнителей, что формирует у студентов «самонадеянность», которая вовсе не основана на знаниях как «владении ремеслом», что отражает «духовно-мировоззренческую» незрелость⁵.

¹ Heidegger M. Das unverbrauchte Alemannentum // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 240 (название дано не Хайдеггером).

² Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938) / Пер. с нем. А. Б. Григорьева. М., 2016. С. 176.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 178.

⁵ Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938). С. 181.

«Неудавшийся год — потерянный — если бы *неудача* не была высшей формой человеческого опыта, в которой мы встречаемся с действующими силами мира в их беспощадной способности воздействия, учимся ощущать их игру и расположение». — Университету не удалось выполнить ни воспитательных, ни мировоззренческих, ни наукообразующих задач, и он теперь будет вести «антикварное» существование, то есть выполнять функцию подготовки студентов для получения профессии. А такая задача связана лишь с решением количественных задач. «Граница “качества”, сущностной пригодности пролегает где-то в другом месте»¹.

Таким образом, Хайдеггер вовсе не уходит в сторону, более того, уже не будучи ректором, он продолжает выполнять миссию «невидимого духовного фронта», в том числе и публично. Можно в качестве примера остановиться здесь лишь на двух публичных докладах, которые были им произнесены 15 и 16 августа 1934 года, то есть уже более чем через полгода после отставки, перед студентами-иностранцами Фрайбургского университета. Здесь прежде всего обосновывается идея, что немецкое национал-социалистическое движение — это революция, которая была подготовлена мировой войной. Война породила сплоченность нации и «сильную волю», которые стали основанием для формирования по сути нового немецкого народа. «Этот новый дух фронта нес в себе сильную волю стать действенной после войны как определяющая сила в наличном бытии народа»². Война не может оцениваться лишь исторически, как цепь событий, проводящая к тем или иным последствиям, изменениям границ и пр.

Далее Хайдеггер обосновывает необходимость лидера этой революции в лице фюрера и жесткого проведения фюрерства как принципа управления. Независимо от целей войны и позитивного или негативного отношения к ней, она укрепляет общество как особого рода целостную структуру. «Из последователей (*Gefolgschaft*) и внутри них возникает и укрепляется сообщество как товарищество»³. Именно здесь соединяются в единое целое умение подчиняться («слушать и слушаться»), через которое реализуется жесткое проведение единой воли. Эту роль может выполнять фюрер как личность, способная «слушать и слушаться», а значит, руководить (*führen*)⁴: «Фюрер не тот,

¹ Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938). С. 182–183.

² Heidegger M. Die deutsche Universität (Zwei Vorträge in den Ausländerkursen der Freiburger Universität, 15. und 16. August 1934) // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 16. S. 298–299.

³ Ibid. S. 300.

⁴ У нас существует схожая поговорка: «Кто не умеет подчиняться, не сможет подчинять».

кто посажен-впереди других, а тот, кто вместе с другими может слушать более безусловно и более решительно слушаться закона. Фюрер тот, кто делает больше других, потому что он больше выдерживает, на большее отваживается и большим жертвует»¹.

Именно эти принципы Хайдеггер пытался проводить, будучи ректором, правда не справившись со студенчеством, которое также было одержимо идеями фюрерства. Это и стало внутренней причиной отставки Хайдеггера. Ведь, по сути, он не овладел этим умением или уступил более сильному. — «Суть национал-социалистической революции заключается в том, что Адольф Гитлер возвысил и осуществил тот новый дух сообщества до уровня формирующей силы нового порядка народа. Таким образом, национал-социалистическая революция не является внешним принятием существующей государственной власти партией, доросшей до того в достаточной мере, а внутренним перевоспитанием целого народа...»².

Очень любопытно, что поскольку революция обозначается как национал-социалистическая, то Хайдеггер дает в этом выступлении собственное понимание социализма, говоря о том, что именно социализм, а не национализм отражает ее сущность. Социализм — это не просто «изменение экономического строя», основанного на уравниловке, не «бесцельное общее благо» (по-видимому, имеется в виду советский социализм). Социализм — «это забота о внутреннем порядке сообщества народа». Поэтому в нем должна быть иерархия «согласно призванию и достижениям» и признание «достоинства любого труда и неприкосновенной чести исторического наличного бытия народа»³.

И далее обосновывается, по сути, необходимость культа фюрера как личности, который стоит во главе указанной иерархии. И в этом смысле он по определению велик (каковым бы он ни был в реальности, добавим мы). — «У фюрера надежное знание о простом. Одновременно у него неукротимая воля к его осуществлению. Тот, кто хочет видеть великое, сам должен обладать величиной, маленький видит всегда маленькое, — которое, правда, необходимо и там, где великое, точно так же, как тень может быть только при свете»⁴.

Напомним, что все это произносится после отставки с поста ректора и «разочарования» в национал-социалистическом движении. Анализируя речи Хайдеггера, мы видим слияние философии и идеологии, когда фундаментальные философские идеи риторически упро-

¹ *Heidegger M.* Die deutsche Universität (Zwei Vorträge in den Ausländerkursen der Freiburger Universität, 15. und 16. August 1934). S. 300.

² *Ibid.* S. 302.

³ *Ibid.* S. 304.

⁴ *Ibid.* S. 307.

щаются и камуфлируются под ожидания масс и волю государства. Как здесь не вспомнить Маркса, говорящего об идеях, которые становятся материальной силой, когда овладевают массами. Для такого овладения необходимы механизмы и формы привнесения идей в массы и философы, которые могут это осуществить. Речи Хайдеггера, несмотря на их явную упрощенность в ряде случаев, вполне отвечают этим требованиям. Они наполнены философской рефлексией, заставляя нас опять-таки усомниться в том, что для философа его увлечение национал-социализмом было лишь временным, — настолько он здесь ярок и искренен. А если это была лишь временная маска, то возникает проблема определения того, а где же был подлинный Хайдеггер и для чего ему было нужно такое временное «опьянение». Перед нами, нравится это кому-то или нет, работа блестящего идеолога, которой можно восхищаться и одновременно испытывать страх перед коварством человеческого разума. И тогда в большей степени становится понятным вышеприведенное предупреждение Ясперса об опасности допущения такого таланта к преподаванию.

Таким образом, альянс философа с властью, подтверждая верность нашего изначального тезиса, заканчивается для Хайдеггера печально. Он, конечно, понимает это и в заключительной речи в связи со своей отставкой констатирует, что задача реформирования выполнена не была. Именно здесь намечается будущая линия объяснения того, что с ним произошло. Он стремился к высоким целям, но оказался непонятым окружающими его людьми, которые и обозначаются им как посредственность. Обратим внимание на это утверждение: не он сам в чем-то виноват, а виновато окружение.

Когда Хайдеггер вместе с Ясперсом прорабатывали идею «арстократической реформы» университета, они считали, что служат «Великому». «Оба философа унижаются перед Великим, чтобы еще увереннее возвыситься над современным», — отмечает Михаил Рыклин, но, в отличие от Ясперса, Хайдеггер пытается проникнуть «в интимную сферу Великого, отыскивая в ней то малое, бесконечно малое, что делает его Великим...»¹. Пока все это реализовывалось на уровне идей, в качестве такого «Великого» и выступала сама эта идея. А вот когда Хайдеггер попытался найти Великого в реальной жизни, им стал реальный властитель, фюрер. Оказывается, что любовь деспота и преданность ему вовсе не гарантируют безопасности «любящему», — скорее напротив.

Философ, ставший идеологом, должен не просто подчиняться Власти, но любить ее, а значит, любить и конкретного человека (тирана, деспота), который является олицетворением власти. Но такая

¹ Рыклин М. Метаморфозы великих гномов // Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка 1920—1963 / Пер. с нем. И. Михайлова; под ред. Н. Федоровой. М., 2001. С. 29.

любовь делает человека беззащитным перед тираном и обрекает его на гибель — в физическом, моральном или интеллектуальном смысле. Неизбежно происходит «оборачивание», когда не тиран выступает в качестве средства достижения великих целей для философа (как ему хотелось бы), а, наоборот, философ помогает реализации целей тирана. Процесс «разрыва» «интимных» отношений с властью (если их вообще удастся разорвать) оказывается тяжелым и может закончиться для мыслителя трагически или трагикомически.

О РОЛИ ФИЛОСОФИИ В ОБЩЕСТВЕ: УРОКИ КАРЛА МАРКСА

Существует твердое убеждение, что философия — внеутилитарная область занятий, некая интеллектуальная праздная игра, никак не связанная с практической деятельностью человека. Отсюда делаются выводы о том, что в силу своей непрактичности она становится излишней и ничего не дает ни человеку, ни обществу. Например, философы пытаются посредством разума рассуждать о Боге и строить концептуальные схемы его определения и оправдания. С позиции веры это верх кощунства. И отсюда делают выводы о том, что сконструировать моральные принципы человеческого существования рациональным образом нельзя и философия скорее вредна, чем полезна. Это вообще проявление некой философской гордыни, основанной на превознесении роли и возможностей человеческого сознания.

При этом не всегда понимают, что сущность философии носит принципиально двойственный характер. С одной стороны, она выступает как рационально-теоретическое сознание, и это позволяет ей быть самосознанием всех форм научного познания мира. С другой стороны, философия не только теоретически познает мир, но и является формой его ценностно-эмоционального переживания. Сочетание этих компонентов позволяет философии выступать как самосознание культуры в целом, выдвигая перед Человеком и Человечеством как рационально-теоретические, так и ценностно-мировоззренческие ориентиры.

В одной из ранних работ Карла Маркса содержится очень важная мысль, связанная с таким пониманием. Когда-то этот фрагмент воспринимался скорее как полемический и даже журналистский прием и поэтому традиционно относился к периоду так называемого незрелого Маркса, но сегодня он приобретает совершенно иное значение, особенно в связи с трансформацией культуры и возникновением глобального коммуникационного пространства, когда масштаб публичного проявления философской рефлексии может стать всеохватывающим.

В 1842 году Карл Маркс пишет передовицу для газеты «Kölnische Zeitung» (No. 179). В это время ему всего 24 года. Он ставит вопрос о месте философии в структуре общественного сознания и своеобразной ответственности философа за те процессы, которые происходят в обществе. Кто такой философ? Человек, который работает в тиши кабинетов и убеждает своих коллег в правоте тех или иных идей. Эта позиция кабинетной академической философии, когда мыслитель за счет внутренней рефлексии как бы очищает свой разум, что позволяет ему конструировать философские схемы типа абсолютного духа или категорического императива, которые затем преподносятся как предписания к выполнению от имени устройства бытия как такового.

«Философия, взятая в ее систематическом развитии, непопулярна; ее таинственное самоуглубление является в глазах непосвященных в такой же мере чудаческим, как и непрактичным занятием; на нее смотрят как на профессора магии, заклинания которого звучат торжественно, потому что никто их не понимает»¹.

Думаю, что мы без труда узнаем в этом описании варианты современной философии, когда бурное обсуждение проблем наблюдается лишь в собственном философском кругу и самоубеждении философов, что лишь они достигли истины. Но если философские истины не доходят до людей и непонятны им, то каким образом они могут стать стимулом для действий или решений? То есть, говорит Маркс, философ должен быть готов и способен проводить свои идеи в жизнь и не отрываться от нее. «Философы не вырастают как грибы из земли, они — продукт своего времени, своего народа, самые тонкие, драгоценные и невидимые соки которого концентрируются в философских идеях...»² Философия и даже ее форма есть продукт конкретного исторического времени и продукт конкретной культуры (русской, немецкой, французской и т.д.), причем в концентрированной, то есть теоретической, форме. А значит, в свою очередь, философские идеи должны вернуться к людям.

Действительно, философия в целом представляет собой особое смысловое пространство, которое значительно отличается от предметного пространства науки, где последняя по времени теория как правило является наиболее адекватным описанием мира. В этом смысловом пространстве сосуществуют самые различные, в том числе и противоречивые, концепции, что как раз и определяется разностью времени и культуры. А границы этого пространства задаются общими философскими вопросами. То есть философия — это

¹ Маркс К. Передовица в «Kölnische Zeitung» (No 179) // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. М., 1955. Т. 1. С. 105.

² Там же.

сложный тип не тотального единства, а единства разнообразного. Это придает философской рефлексии принципиально личностный характер, что значительно усиливает степень разнообразия постановки философских проблем. В этом смысловом пространстве, как отмечал Ф. Энгельс, «философия располагает в качестве предпосылки определенным мыслительным материалом, который передан ей ее предшественниками и из которого она исходит... Экономика здесь ничего не создает заново, но она определяет вид изменения и дальнейшего развития имеющегося налицо мыслительного материала, но и даже это она производит по большей части косвенным образом»¹.

Отсюда вытекает одна из важнейших функций философии, а именно критическо-аналитическая работа по переработке историко-философского материала, который не может выступать лишь в качестве застывшего памятника человеческой мысли. Как отмечал Гегель, объективная и застывшая история философии представляет собой лишь бесплодное «скитание среди могил». История философии в этом плане есть акцентирование идей и мыслей, фиксирующих самосознание конкретно-исторической эпохи. В рамках смыслового пространства философии происходит бесконечная миграция идей из эпохи в эпоху. Наиболее глубокие из них остаются в традиции навсегда, выступая источником новых философских интерпретаций и приращения знания (можно ли говорить про философию, что в ее истории есть именно приращение знаний?). При этом для философии важным остается не только решение проблемы, но и ее постановка.

Итак, философия, как отмечает К. Маркс, — это своеобразная «душа культуры» «истинная философия есть духовная квинтэссенция своего времени»². Каждая философия выражает свое время и является отражением настроения эпохи. Как немецкий идеализм был отражением немецкой культуры соответствующего периода, так и современная философия во многом является самовыражением современного уровня развития сознания с его клиповостью и фрагментацией сознания. Иначе говоря, философия «воспроизводит доминирующие смыслы культуры»³.

Воспроизводя эти смыслы культуры, она развивается как единая смысловая система и в этом значении, как пишет К. Маркс, становится «философией современного мира». И главным признаком того, что философия востребована обществом, продолжает Маркс, выступает ее «мирской» характер, в том смысле, что философские

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1955. Т. 37. С. 419.

² Там же.

³ Важно, чтобы работа не прекращалась... Интервью с академиком В. С. Степным ведет И. Т. Касавин // Человек. Наука. Цивилизация. М., 2004. С. 63.

идеи пронизывают общество, проникая «в салоны, в дом священника, в редакции газет, в королевские приемные, в сердца современников — в обуревающие их чувства любви и ненависти»¹.

Это порождает некоторые особенности философии, которые не лежат на поверхности.

С одной стороны, она задает общие культурные традиции, выступая фактором сохранения и стабильности культуры, а с другой — всегда стремится «выйти за рамки своей культурной традиции и сконструировать такие смыслы категорий, которые адресованы не настоящему, а будущему»². В этом состоит своеобразная диалектическая противоречивость философии, отражающаяся в том, что конкретный мыслитель может одновременно выступать и как хранитель культурных традиций, и, как их разрушитель, подвергающий устоявшиеся системы ценностей анализу и критике.

Именно данный фактор порождает сложные отношения философии и власти.

Очень часто власть, обосновывая собственные идеологические позиции, склонна обращаться к философам, предлагая им покинуть свой академический кабинет, но не для демонстрации своих философских рефлексий, а для обслуживания той или иной властной системы. И здесь возникает опасность деформации философии, которая может превратиться в прикладную идеологическую дисциплину, обслуживая интересы отдельной группы людей, что уж точно может привести, как нам хорошо известно, к весьма печальным последствиям. Философия становится теоретическим придатком власти, а философ со всем его внутренним свободным мышлением превращается в идеолога. Поэтому, когда власть благоволит к философам, «приближает их ко двору», особенно если это авторитарная власть, для философии это всегда чревато опасностью. Неизбежно происходит, как об этом мы знаем по истории жизни Платона, Аристотеля или Хайдеггера, «оборачивание», когда не тиран выступает в качестве средства достижения целей для философа, а, напротив, философ помогает реализации целям тирана. В этом случае происходит своеобразное «оборачивание» свободы философского мышления, которое становится инструментом обоснования самых жутких политических режимов. «Как жертва рабовладельческого строя Платон иной раз мистическим образом представал немножечко критиком так называемого буржуазного индивидуализма и предтечей той теории государства и права, картины практической реализации коей людям моего поколения являли фоторепортажи западных жур-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 37. С. 419..

² Важно, чтобы работа не прекращалась... Интервью с академиком В. С. Степным ведет И. Т. Касавин // Человек. Наука. Цивилизация. М., 2004. С. 63.

налов из Кампучии Пола Пота. Как сказал бы Сократ, доживи он до наших дней, клянусь псом, а не надо было столько писать: и в “Государстве”, и в «Законах» десятки страниц обоснования практики внеполитических репрессий...»¹. Процесс «разрыва» «интимных» отношений с властью (если их вообще удастся разорвать) оказывается тяжелым и может заканчиваться трагически². Причем, философы оказываются «неудобны», ибо они могут подвергнуть сомнению доминирующую систему ценностей, оставаясь по крайней мере внутренне свободными. Внутренняя свобода, как это ни парадоксально, может оказаться нереализованной в условиях демократии и, напротив, реализоваться в рамках самого жесткого тоталитарного режима. И тогда философию начинают обвинять чуть ли не во всех бедах государства — закрываются философские факультеты, а люди, занимающиеся философией, всячески третируются.

В. С. Степин дал этому очень интересное объяснение. Взаимоотношение философии и власти может выступать своеобразным индикатором той стадии развития, на которой находится общество. «В состояниях социальной стагнации власть всегда стремится контролировать философскую мысль, превратить философию в идеологию, до предела сузив ее творческий научный потенциал»³. В этой ситуации она, как это бывает в тоталитарных системах, может принять политические правила игры, камуфлируя собственные категориальные смыслы «обрамлениями принятой политической риторики». Но философия неизбежно выходит из кабинетов и тогда философские рефлексии «перерастают в новые идеи публицистики, журналистики, литературной критики, выражаются в художественных произведениях, новых религиозных верованиях, правовых и политических учениях. Они наполняются эмоциональным содержанием и начинают внедряться в культуру. Философский смысл вновь возвращается к основаниям культуры с высот абстрактного знания, переплавляется в конкретные мировоззренческие универсалии и становится базисом новой культуры»⁴.

Необходимость философии выйти за рамки устоявшейся культурной традиции особенно проявляется и становится важной в так называемые «кризисные эпохи», «когда прежняя исторически сложившаяся и закреплённая традиция “категориальная модель мира”

¹ Гусейнов Г. Политический платонизм в советской философии // Логос. 2011. Т. 83. № 4. С. 171.

² См. об этом: Миронов В.В., Миронова Д. Философия и власть: случай Хайдеггера // Вопросы философии. 2016. № 7. С. 21–38; Миронов В.В., Миронова Д. Ein Knappe, der träumt, или Опьянение властью // Логос. 2018. Т. 28. № 3. С. 149–182.

³ Важно, чтобы работа не прекращалась... Интервью с академиком В. С. Степиным ведет И. Т. Касавин // Человек. Наука. Цивилизация. М., 2004. С. 65.

⁴ Там же. С. 63.

перестает обеспечивать трансляцию нового опыта, сцепление и взаимодействие необходимых обществу видов деятельности»¹. Именно философия создает такую категориальную модель эпохи.

Кто же такой философ? Целитель души или ее растлитель? Вопросы эти очень не простые. Сократ, считал, что он исцеляет души, просвещая их. Однако общество квалифицирует его действия как «растление душ» юношей, и он осуждается на смерть (причем вполне демократично и легитимно). Кто такой философ? Дьявол-искуситель, но приобщающий к истине? Или Бог, требующий слепой веры? Государство очень часто осуждало людей, которые учили других задумываться и мыслить, и истина, достигаемая мудрецами, отнюдь не всегда устраивала общество.

Гегель, размышляя о судьбе Сократа, глубоко затронул данную тему. Такова, пишет он, судьба героев, «зачинающих новый мир, принцип которого находится в противоречии с прежним принципом и разрушает его: они представляются насильственными нарушителями законов...»². В то же время государство, осудив философа, следовало своему праву противодействовать разрушению «духа абсолютного государства». «Афинский народ... не только имел право, но был даже обязан реагировать на него согласно законам, ибо он рассматривал этот принцип как преступление»³.

Таким образом, философия, как и философ, неудобны для власти в принципе, так как от философии не отделить ее способность «генерировать новые мировоззренческие смыслы и тем самым вносить мутации в культуру, подготавливая кардинальные изменения социальной жизни»⁴. Но именно это неудобство, связанное со свободой мысли, позволяет философии выполнять в культуре, может быть, самую важную функцию. Это функция предупреждения о тех или иных тенденциях развития, которые могут нести в себе не только положительные, но и отрицательные последствия для человека и общества в целом. Известно высказывание Роберта Оппенгеймера после испытания атомной бомбы: «Мы сделали работу за дьявола». Но можно было бы спросить ученого и его коллег: а когда вы начинали Манхэттенский проект, то думали, что делаете рождественскую игрушку? Хотя сегодня этот вопрос звучит риторически, и мы не знаем, а был ли он действительно в том или ином виде задан физики.

Когда сегодня говорят о том, что тотальная цифровизация облегчит нашу жизнь и принесет всем счастье, то я привожу простой пример: на заре эпохи персональных компьютеров нас убеждали, что

¹ Степин В. С. Цивилизация и культура. СПб., 2011. С. 209.

² Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2. М., 2006. С. 81

³ Там же.

⁴ Степин В. С. Цивилизация и культура. СПб., 2011. С. 214.

теперь человечество резко уменьшит потребление бумаги. Мы видим, что этого не произошло. Более того, перспектива создания бюрократической государственной машины на основе реализации цифровых возможностей может почти в прямом смысле, а не как метафора у Кафки, превратить человека в винтик системы.

Поэтому в завершение приведу мудрую цитату из Канта, которая пересекается с размышлениями Маркса, приведенными выше. Не стоит «ожидать, чтобы короли философствовали или философы стали королями; да этого и не следует желать, так как обладание властью неизбежно извращает свободное суждение разума. Но короли или самодержавные... народы не должны допустить, чтобы исчез или умолк класс философов, а должны дать ему возможность выступать публично; это необходимо и тем, и другим для внесения ясности в их деятельность...»¹.

¹ Кант И. К вечному миру // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 289.

О МЕСТЕ ФИЛОСОФА, РУССКОЙ ИДЕЕ И КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ¹

— В течение нескольких последних лет в России происходит заметная активизация гражданской жизни. Проходят многочисленные митинги — то оппозиционные, то провластные, обсуждения на страницах СМИ и на просторах интернета становятся все жарче. В последнее время эта гражданская жизнь вспыхнула с новой силой в связи с событиями на Украине. Они сплотили наше общество, и неожиданно для всех под их влиянием стал более актуальным вопрос о философях и власти. Например, Александр Бородай — философ по образованию — играет существенную роль в событиях в Новороссии и даже становится премьер-министром Донецкой Народной Республики. Вопросы «философ и власть», «философ и политика», «философ как политик» встали с новой остротой. Хотелось бы у Вас спросить — как Вы думаете, как соотносятся эти понятия, эти направления в общественной жизни и насколько философ хорош в качестве человека, занимающегося политической деятельностью?

— Чтобы выразить свое мнение, я начну со смешной и, может быть, пикантной истории. Когда открывался наш новый корпус, я, как декан, читал студентам первую вводную лекцию. И в какой-то момент, рассказывая студентам о перипетиях развития нашего факультета, его закрытия почти на сто лет, произнес фразу, которую достаточно часто повторяю, о том, что философия, как мне кажется, должна быть дистанцирована от власти. Прямо на последнем слове открывается дверь и в сопровождении ректора МГУ В. А. Садовниченко в аудиторию входит тогдашний мэр Москвы Ю. М. Лужков. Студенты смеются, а я объясняю высоким гостям, в чем же причина этого веселья. При этом надо иметь в виду, что Юрий Михайлович Лужков очень много помогал Московскому университету, в том числе и в самые трудные постперестроечные годы его существования.

Но за моей фразой лежит как раз не момент некоего неуважения к власти, что я после попытался объяснить студентам, а нечто иное — сложность взаимоотношения именно философии и власти, ибо

¹ Интервью ведет Олег Авдеев (журнал «Тетради по консерватизму»).

философия неизбежно, как свободное мышление, может вступить в противоречие с властными установками, и конкретный мыслитель (и даже целый факультет, как было в истории) могут оказаться власти неудобны. Философ выступает как свободный мыслитель и конструирует свои идеи на высшем, иногда предельном уровне обобщения, что и определяет сущность метафизического подхода. Конкретные перипетии и мировые события он может рассматривать иногда лишь как частный случай развития общества или культуры. Гегель в своих «Лекциях по истории философии» отмечал, что философия не может быть сведена к мнениям отдельных ее представителей, она образует единое смысловое пространство, в котором осуществляется поиск предельных истин. В этом ее метафизическое предназначение, которое принципиально дистанцировано от частных проблем, решаемых государством и властителями. Философ должен стремиться к истине, приятна она кому-либо или нет.

Поэтому нельзя того или иного философа, например, упрекать за неудачную реализацию тех или иных идей, которые он выдвигал, — как иногда Ницше делают чуть ли не прямым предтечей идеологии немецкого фашизма, а теоретическую концепцию К. Маркса винят в тех проблемах развития общества, которые возникли в нашей стране. Мыслитель предлагает идеи, они должны быть обоснованы, а дело правителя — принимать решение об их реализации, соглашаться с ними или нет. Именно в этом смысле философ может остаться свободным даже в рамках самого тоталитарного общества и, напротив, мыслить несвободно в условиях самой откровенной демократии. Примеров и того и другого можно привести очень много.

Правда, немало было и случаев, когда философы стремились адаптироваться к власти. Кончается это, как правило, весьма печально прежде всего для самих философов. Ярчайший пример этому — перипетии М. Хайдеггера. Нелли Васильевна Мотрошилова недавно проанализировала вышедшие только что последние тома полного собрания сочинений философа, так называемые «Черные тетради». В ее статье есть пассаж, где она, ссылаясь на мысль Х. Арендт о том, что философы часто стремятся найти себе прибежища «у тиранов и фюреров», говорит, что нет ничего опаснее для мыслителя, чем попытаться отождествлять свои теоретические рефлексии с различными политическими силами. К сожалению, в реальности такого рода стремления «войти во власть» у философов проявляются достаточно часто и не только в рамках господства тоталитарных идеологий. Хотя такое «слияния» для некоторых выглядит как идеальная форма сопряжения философии и власти — это модель просвещенной монархии, но, думаю, время просвещенных монархов и властителей завершилось. Как отметил в одном из своих романов Лион Вишнев-

ский (автор «Одиночества в сети»), наступило такое время, когда исчезли государственные деятели и остались только политики.

Но ведь философы, казалось бы, должны осознавать все это, не поддаваться искушению властью, если они, как мы отметили, свободные мыслители. Почему же это не так? Это особая и интересная тема для дискуссии. Часто это связано с тем, что наиболее активные мыслители рассматривают власть как некую дополнительную силу, способную более эффективно и быстро провести в жизнь свои идеи. Прямо по К. Марксу. Идеи становятся действительной силой, когда они овладевают массой, а властные структуры, особенно сегодня, опираясь на самые разнообразные формы коммуникационного воздействия, безусловно, могут обеспечить такого рода распространение идей, а точнее, просто в более жесткой или более мягкой форме навязать их сознанию индивидов. Но тем самым философское стремление к истине, по сути, подменяется прагматическими интерпретациями истины, а это неизбежно придает ей конкретный, а значит, временный характер. Это уже не сфера философии, но, может быть, политологии. Философ думает, что он будет косвенно управлять правителем, выполняя функции наставника или советника. Хайдеггер тоже, наверное, как мыслитель, думал о таком варианте, хотя даже близко не реализовал это. Властитель всегда жестко соблюдает дистанцию, ибо его главная задача — это сохранить власть любой ценой, будет это совпадать с рассуждениями философа-наставника или нет. В случае временного совпадения интересов философия просто фундаментализирует идеологию, в том числе и самую мрачную. В области политики властный политик всегда «переигрывает» философа, ибо это не пространство свободной мысли, доказательств и аргументации, а прежде всего пространство манипуляции сознанием других. Поэтому надежда философа на добавленную властью эффективность его идеям призрачна, все получается с точностью до наоборот.

Кстати, любопытно, что именно тоталитарные режимы на определенной стадии, конечно, больше, чем демократические, заигрывают с философией, интеллигенцией в целом, ибо здесь индивидуальность менее востребована, а нужны те самые общие идеи, овладевающие большими массами. Как правило, такой союз весьма непрочен, и для настоящего мыслителя, который будет продолжать искать истину, даже если она не устраивает массу, и для власти, когда эти поиски мешают реализации ее цели.

Дистанция от власти означает, что философ свободен в выборе идей, в том числе и самых экстравагантных, а уж дело политика — использовать те или иные идеи или нет. Гармония здесь маловероятна. Соответственно, и ответственность за реализацию лежит на политике, сколько бы он ни ссыался на Макиавелли, Маркса или Ленина. Хотя, может быть, В. И. Ленин — тот редкий случай, в личности

которого слились в единое целое философские потенции и реальная политическая деятельность. Отсюда и эффективность реализации его планов, какими бы они не казались нам сегодня ложными или правильными. И, кстати, именно такое слияние сразу вывело его за пределы классической теории К. Маркса, которая носила, прежде всего, концептуальный характер.

Таким образом, если сказать проще, не нужно философу лезть во власть. И даже если его приглашают, необходимо очень серьезно задуматься. Обеспечивая своим философским идеям «силовое» подкрепление, надо понимать, что лишь кажется, что ты убедил других в своей истине, а на самом деле твои истины будут отброшены, как только будет утеряна власть или связь с нею. Выстраданная в тиши кабинета абстрактная идеология может овладеть массами, и такие примеры были, но не в силу ее истинности и обоснованности, а лишь в качестве дополнительного средства манипуляции сознанием.

В свое время закрепился неточный перевод знаменитого одиннадцатого тезиса К. Маркса, о том, что философы лишь различным образом объясняли мир, а задача состоит в его изменении. На самом деле речь у Маркса идет не о понятии «объяснение» (*Erklärung*). В его тексте используется понятие *Interpretation*, что значительно корректирует данный тезис. Это пример, если хотите, «идеологизированного перевода», так сказать, для усиления тезиса. Ибо объяснение есть в определенной степени проникновение в сущность объекта, то есть связано с истиной. А интерпретация более «свободная» мыслительная операция, которая, в том числе, может носить и бессмысленный характер. Поэтому для философа, особенно стоящего на позиции понимания философии как метафизики сама идея «прямого» изменения мира, то есть бытия, должна казаться странной, ибо бытие вечно, а изменяются и развиваются лишь его проявления. Для того чтобы интерпретировать мир, никакой власти не нужно, а вот чтобы его изменять без материальной силы не обойтись, и власть здесь может оказаться необходимой. Для Мирового Духа, как сказал бы Гегель, безразлично и время длящегося развития, и усилия, потраченные на него, и даже тот ресурс природный или человеческий, который на это потрачен.

Поэтому я достаточно настороженно отношусь к активной позиции философа как представителя властной структуры. Точнее, мне кажется, что, выполняя властные функции, человеку будет трудно оставаться внутри смыслового пространства философии. Здесь он должен будет решать конкретные проблемы, в том числе, возможно, и такие, которые далеко отстоят от его собственного философского понимания мира. Я понимаю подоплеку Вашего вопроса, связанного с событиями, которые сегодня происходят в стране, в Донцеке или на Украине, тем более, что там тоже мелькают выпускники

философского факультета (как и в событиях, например, Киргизии). Но к философии данный тип социальной деятельности имеет очень мало отношения.

— **А как тогда быть с Александром Дутиным, который оказался в сложной ситуации на социологическом факультете МГУ?**

— Тут точно так же надо различать его деятельность как философа, то есть человека, рассуждающего о философских проблемах, по поводу которых мы можем дискутировать в рамках опять же смыслового пространства философии, и его деятельность как политика и общественного деятеля. В первом случае — это пространство мысли, во втором — пространство реальности, в котором присутствуют реальные люди и проблемы. Я хорошо знаком с Александром Гельевичем, читал ряд его работ, в том числе и подаренные мне автором. Это самостоятельный мыслитель, и какие-то его философские идеи мы можем принимать или не принимать. Например, его оценка современной массовой культуры с философских позиций мне достаточно близка, а вот интерпретация Хайдеггера — не очень. К его политической позиции я отношусь сдержанно, и она в ряде случаев представляется мне излишне радикальной. Но еще раз повторю: как мыслителя его отличает собственная позиция, которая, как и любые иные позиции, не может претендовать на истину в последней инстанции. Для него характерно, может быть, излишне эмоциональное выражение своих мыслей, а эмоции не всегда способствуют поиску истины, что отмечал тот же Гегель, говоря о том, что именно освобождение от эмоций является важным условием перехода к философскому мышлению.

С другой стороны, в реальной жизни, и, особенно, наблюдая некоторые перипетии нашего развития, от эмоций порой очень трудно избавиться. Эмоции вообще играют в нашей культуре большую роль, что связано с доминированием идеократического типа сознания. Власть идей самих по себе у нас всегда значительно выше, чем в других культурах. Кстати, такой тип мышления, особенно в ряде переломных моментов, очень удобен для относительно быстрого достижения той или иной цели. Такой тип мышления не требует особого обоснования, а опирается на систему идеологических ценностей, в основе которой, как правило, лежит центральная идея, которую просто принимают на веру. А в этом случае рациональное подчиняется эмоциональному, когда вера (во что-то или кого-то) первична по отношению к аргументации. Хотя здесь тоже содержится внутренне противоречивая проблема обоснования самой веры, даже религиозной. Помните, в Евангелии толпа, окружившая распятого Христа, вопила: «Если ты Сын Божий, яви нам Чудо! Сойди с Креста!». Но позиция Христа была иной. Это слишком просто — по-

верить через чудо. Вы сначала искренне поверьте, а уж чудо может быть явится, а может быть, и нет. То есть даже вера должна иметь твердое основание.

Отмеченная идеократичность русской культуры — это не какой-то недостаток, это некая ее особенность, которая имеет свои минусы, но имеет и преимущества. В частности, такое свойство весьма удобно для власти, но при одном условии, если во власть верят, а уж тем более, если верит большинство. В этом случае мы не вдумываемся в теоретические идеи, а влюбляемся в их носителей, готовых вступить бой с врагами и пр. Об этом не надо думать. В это надо верить.

— Кстати, про идеократическую страну. У нас в конституции есть статья, которая запрещает введение какой-либо обязательной идеологии. Но для любого человека, который имеет отношение к политике, очевидно, что некие «политические мировоззрения» существуют во многих странах. И мы, конечно, можем не называть это идеологией, но права человека как некая сверхценность, некая парадигма европейского общества — существуют. Своя квазиидеологическая парадигма есть и в США, есть некое синтетическое политическое мировоззрение и в современном Китае... Считаете ли Вы, что для формирования некоего консенсуса, некоей идеологии, мировоззрения конкретного общества необходимо участие философии, в том числе — национальной философии?

— Сам запрет на идеологию как таковую — странное явление. Как можно запретить идею или совокупность идей? Понятно, что речь идет о «плохих» идеологиях, которые могли еще вчера быть «хорошими». Можно «нейтрализовать» носителей идей, но это тоже не гарантирует исчезновение идеологии. Причем с позиции государства идеология, если ее, например, будет выражать большинство, не просто не сможет быть запрещенной, а, напротив, даже если и вынужденно, будет учитываться или поддерживаться. Запрет на идеи — лучшее средство их рекламы и распространения. Поэтому идеи появляются, хотим мы или нет, запрещаем или нет, и когда их носителями становится достаточно большое число людей, они образуют идеологию. И именно поэтому же она присутствует во всех обществах, как Вы правильно отметили, лишь модифицируя свои формы.

Но также верно и то, что искусственным образом создать идеологию нельзя. Можно поддерживать те или иные идеи, поэтому большинство «конструируемых» политологами и литераторами идеологий являются просто вымышленными миражами, в которые верит лишь сам конструктор. Кроме того, мировоззрение индивида столь сложное образование, что может сочетать в себе буквально все: научные взгляды, предрассудки, верования, идеи и пр. Создать некое «научное мировоззрение» как совокупность системы лишь истинных

идей невозможно. Не случайно Маркс, в отличие от Ленина, отрицал понятие научной идеологии, говоря о ней лишь как о совокупности иллюзорных воззрений, индивида или группы людей. Если же мировоззрение группы людей становилось доминирующим, то оно просто поддерживалось государством, что и обозначалось идеологией.

Философия есть самосознание духа (Гегель), или душа культуры (Маркс). Следовательно, это тоже всегда совокупность идей, причем идей достаточно сложного теоретического плана. В этой ипостаси философия всегда будет окрашена в национальные цвета, поэтому никакую национальную философию специально создавать нет смысла, она просто есть в достаточно развитой в духовном отношении культуре. И уж конечно, богатейшая русская культура в целом, и наша литература необходимым образом выпестовали и соответствующие формы философии. И то, что эти философские идеи в чем-то отличаются от западных вполне естественно. Более того, Россия сегодня может быть одна из самых философических стран в мире. Я когда-то использовал этот тезис, приглашая первый раз на наш философский факультет Ю. Хабермаса.

Да, для русской философии в большей степени справедливо, то, что она для западного сознания часто представляется как просто часть литературы, или точнее, сама литература отождествляется с философией. Но это нормально, ибо каждая культура имеет собственных лидеров в сфере сознания, что определяется историей, спецификой языка и пр., и, безусловно, что русская литература являлась одним из лидеров мировой литературы. Почему же кажется странным тогда, если философия и литература в России были, да и часто остаются так взаимосвязаны? Именно этим и объясняется тот факт, что, отвечая на вопрос о русских философах, представители западной культуры прежде всего называют наших классиков литературы. Как известно, «поэт в России больше чем поэт». Это ее сила, но и ее слабость. Поэзия и литература больше связаны с эмоциональной частью человеческого сознания, но и философия бывает таковой. И таковой она во многом была в России, когда ряд ее концепций претендовал на оригинальность. Ведь именно в России совершенно неожиданным образом для представителя Запада и именно по той же причине вдруг возродился вариант платоновского учения о Душе, Софии и пр. И именно поэтому в нашем национальном сознании так сильны те самые идеократические компоненты.

Возвращаясь к идеологии. Идеология может лишь проникнуть в сознание. Не случайно у нас говорят о Русской идее, подразумевая, что мы интуитивно все ее осознаем. Но это скорее конструкт платоновского типа, в который каждый может вложить что угодно. Основным признаком русской идеи, как и платоновской идеи — это ее недостигаемость, что не отвергает стремления ее достигнуть. На мой

взгляд, описать ее по типу выбора неких известных характеристик теоретически, конечно, возможно, но это бессмысленная работа. Эта идея уже присутствует в сознании человека данной культуры, и не столь важно конструировать искусственным образом ее составляющие.

Просто нас приучили к мысли об идеологии как о развитой теоретической и даже научной системе. Развитие понятия «научной идеологии» принадлежит скорее Ленину. Соответственно, носителем этой идеологии был определен пролетариат и партия в качестве носителя этой идеологии, то есть, говоря современным языком, некая политическая элита. Не случайно, и сегодня больше всего говорят о конструировании некой идеологии именно представители политических элит.

Доминирующая национальная идея — это сложный идеальный объект, сконструированный всей историей данной культуры. Национальный образ мира лежит в основе одной из самых известных культурных дихотомий. Г. С. Кнабе обозначал ее как оппозиция «свой-чужой». Как бы мы ни признавали ценность другой культуры, она всегда выступает по отношению к нашей как иная, а значит в пограничных случаях может стать враждебной. Именно так происходило общение между культурами в период господства локальных культур, всегда вызывая некое «напряжение» (Ю. М. Лотман) общения. И думаю, что никакой глобализм этого не снимет. Всегда поведение немца или поведения француза в ряде случаев будет отличаться от нашего поведения, что закрепляется в стереотипах восприятия. И, кстати говоря, стереотипы чаще всего подтверждаются. Для себя мы часто неким неуволним образом, определяем представителя другой культуры. Мы все разные, но должны признавать и уважать культуру Другого. Философски рассуждая, система, основанная на единстве разнообразного, всегда богаче, гибче и полнее жестко единой системы, особенно при выполнении сложных задач. Например, сейчас много говорят об интеграции постсоветского пространства, но необходимо понимать, что интеграция должна быть основана на учете особенностей отдельных культур, тогда это будет естественное единство.

— Вы сказали, что философы должны участвовать в обсуждении актуальных проблем, а вот этот вопрос обсуждается? Какие ходят разговоры о том, что могло бы сыграть эту роль?

— Обсуждается. Вот и мы сейчас с Вами говорим. Я считаю, что самое большое упущение после перестройки, после распада Советского Союза — это забвение роли языка. В данном случае, русского языка как языка межнационального общения. Что бы там ни говорили, мы прекрасно понимали друг друга на русском языке. Я сей-

час вспоминаю такую любопытную вещь. Когда начинала выходить 200-томная библиотека Всемирной литературы, мы по ночам стояли в очереди, чтобы купить абонемент на эти тома. Как мне помнится, первым или одним из первых вышел том Низами. И мы тогда не воспринимали этого поэта как представителя другой страны. Он принимался сознанием как наш, свой, пусть и переведенный на русский язык. Тогда даже в голову мне не приходило, что это представитель другой и очень далекой культуры. Для нас тогда вся литература огромной территории Советского Союза, представлялась общей культурной ценностью, и объединял ее именно русский язык.

Юрий Михайлович Лотман когда-то очень здорово сказал о живом языке «Язык — это код плюс его история». Поэтому история любой страны фиксируется в языке, создавая языковое смысловое пространство культуры. Это затрудняет общение между культурами. На уровне обыденного представления это связано с незнанием языка другой культуры, но за этим стоит более серьезная проблема, ибо речь идет не просто о формальном незнании языка, а о сложности понимания тех смыслов, которые скрываются за тем или иным понятием. Общаясь, культуры адаптируются друг к другу, дешифруют смысловые коды, открывая «дорогу» смыслам другой культуры в свою, и, напротив, направляя смыслы собственной культуры в другую. Отсюда и «напряженность» коммуникации, которая всегда, как отмечал Д. С. Лихачев, реализуется в пространстве диалога — диалога культур. Простой пример. Попробуйте рассказать американцу анекдот о Штирлице. Представляете, какой дополнительный пласт объяснений потребуется? Надо будет рассказать, что была война, доказать, что в этой войне победил Советский Союз, а не только США. Затем как-то описать период застоя, во времена которого появился фильм и в котором была закодирована не только информация военного периода, но и в определенном смысле вскрыта структура тоталитарного управления на примере фашистской Германии, конечно, но относящаяся не только к ней. Искусство ведь всегда через конкретные образы говорит нам о более общих вещах. Короче, когда вы проведете все эти смысловые операции, будет уже не до анекдота как такового.

В этом смысле можно сказать, что за время существования имперской России, а затем Советского Союза, было сформировано особое смысловое пространство, в той или иной мере опирающееся на множество конкретных культур и этносов нашей страны, и во многом объединялись они одним языком — русским языком, который впитал в себя в том числе и понятия других языков данного пространства. В результате образовалась чрезвычайно сложная система культурных кодов. При всем разнообразии культур была и общая система ценностей, и общая линия героев и мифов, в общем, всего того, что

составляет единую культуру. Конечно, как в любой империи здесь не обошлось без моментов иногда серьезного давления на другие культуры, но, тем не менее, единство — языковое и культурное — существовало. Именно поэтому, как я сказал выше, поэзия Низами или эпос Фирдуоси воспринимались как часть общей культуры России. А это проявлялось и на уровне межличностного общения. Более того, государство, например, в период Советского Союза пыталось сочетать даже в системе партийного управления баланс между национальным (конкретной культурой) и доминирующей русской культурой. Как правило, за исключением, по-моему, только Украины, в период «застоя» первые секретари ЦК республиканских компартий и ЦК ЛКСМ союзных республик были представителями титульных национальностей, а вторые — русскими. Это обеспечивало баланс и поддержку и русскоязычного населения, которого было очень много в разных регионах, и местного. Не все, конечно, здесь было гладко, но тем не менее.

Поэтому самый сильный удар при распаде СССР был связан с ликвидацией русского языка как языка межнационального общения. В тот момент надо было задуматься и обеспечить поддержку русского языка легальными способами, в том числе и через финансирование изучения русского языка в других странах СНГ. Сегодня это ощущается как никогда, причем, в том числе, и со стороны других культур. Здесь надо поучиться у тех же американцев, хотя бы на примере способов и механизмов продвижения английского языка в других регионах мира (организация отдельных телеканалов, десантирование наборов для изучения языка и пр.).

К сожалению, это отношение к своему языку как ко вторичному в последние годы даже усилилось. Конечно, необходимо знать другие языки. Это условие коммуникации, условие диалога культур. Но нельзя, понимая, что действительно английский язык стал чуть ли не единственным языком научной коммуникации, делать его чуть ли не основным для своей культуры. В рамках нашей метафоры диалога культур — это наиболее примитивная форма диалога, когда собственный язык (а за ним стоит культура) просто перекодируется в другой, теряя все свои особенности. И надо иметь ввиду, что этот процесс может развиваться стремительно. Когда Минобр призывает оценивать публикации на иностранном языке просто в силу этого выше, чем на русском — это просто глупость, ибо оценивать необходимо содержание и качество работы, на каком бы языке она ни была опубликована. Если при этом ее высоко оценивают и в других культурах, это хорошо, но в целом ряде случаев для той или иной культуры сама тема или содержание может быть просто не затребована. И что же теперь? Она не имеет права на существование? Если мы пишем филологическую работу о каком-то редком диалекте,

присутствующем в нашей стране, то она может оказаться никогда не затребованной в другой. Это не критерий для отказа ей в статусе научной. Или нас уже призывают чуть ли не к установлению процента иностранцев, преподающих в наших вузах — это не что иное, как еще один удар по своему языку. Особенно и грустно, и смешно, когда устанавливаются нормативы по чтению лекций на английском языке. Это понятно, когда приезжает соответствующий специалист, являющийся носителем языка. Это здорово и аудитория должна слушать его на данном языке. Но согласитесь, что абсурдно для русскоязычной аудитории, не очень хорошо знающей английский язык, слушать лекции нашего преподавателя, читающего их на плохом английском языке. А ведь именно так и будет, если ситуация будет развиваться в данном направлении. Тогда уж проще запретить разговаривать на русском языке в России, и через некоторое время наши индексы цитирования и параметры публикационной активности, безусловно, повысятся. Но... это будет уже не наша культура. Кстати, ведь Россия уже переживала нечто подобное, но в меньших масштабах при основании Московского университета, когда были вынуждены приглашать много иностранной профессуры. Но тогда это была вынужденная и необходимая мера. Тем не менее, уже очень скоро крупнейшие мыслители, включая М. Ломоносова, осознали это и стали «продвигать» преподавание на русском языке. Близко к этому стоит и пример Лютера, переведившего на немецкий язык Библию. Поэтому и в научной сфере необходимо продвигать русский язык, финансируя русскоязычные журналы, их переводы, стимулируя публикации зарубежных ученых в наших журналах. Когда-то, как вспоминал наш ректор В. А. Садовничий, математики, которые приезжали в Россию на конференции из Англии или Франции, делали доклады на русском языке. Понятно почему. Потому что наука в стране была одним из лидеров мировой науки.

— Хотелось задать вам вопрос о нашей системе образования и о том, что с ней сейчас происходит. В какой мере она справляется со стоящими перед ней задачами? Мои друзья в Германии, например, очень удивлялись не так давно прозвучавшим высказываниям, что образование должно подготовить квалифицированного потребителя. То есть, по замыслу, это — дань Европе, на которую мы так любим равняться. Там общество потребления, там капитализм: давайте и мы все сделаем, как у них, и подготовим таких же людей. Но для Европы многие особенности нашей реформы образования звучат странно. Например, что у нас академическое сообщество не согласно со многим, что происходит в системе образования. А кто же еще должен определять судьбу образования... Возникает вопрос: что у нас не так, кто виноват и что делать?

— Образование — это системообразующая часть культуры. Поэтому это отнюдь не праздный, а очень важный вопрос, когда утверждается, например, что образование существует исключительно для обслуживания интересов работодателя. Напротив, государство должно ценить, что появляется много образованных людей, даже если гипотетически некоторая часть из них сразу не найдет работу, потому что эти люди образуют будущее культуры. И если образование — это системообразующая часть культуры, то надо понимать, что, разрушив ее, мы в будущем получим то, что изменить будет уже невозможно. То, что происходит сегодня в образовании, погружает нас в некую точку невозврата, из которой мы, возможно, уже не вылезем. В России всегда проблемы с реформами. Посмотрите. Реформа образования в России длится с начала 1990-х годов, то есть более двадцати лет. Уже целое поколение школьников, студентов, учителей и преподавателей живут внутри некой неустойчивой системы и вынуждены подстраиваться под текущие изменения, которые часто определяются личностью министра, политической и экономической ситуацией и т.д. Это, конечно, отражает, с одной стороны, сложность самой реформируемой системы. Но, с другой — непродуманность ее целей, а, значит, и конкретных шагов, бросающих нас из стороны в сторону. Реформа (не обязательно образования), которая длится слишком долго, неизбежно превращается в свою противоположность — контрреформу, в рамках которой приостанавливаются или «подчищаются» неверно принятые решения. Когда стало очевидно, что реформа «неожиданно» затягивается и не получает одобрения, то ее вписали в более общий термин «модернизация», которая уже не имеет границ (а значит, и четких целей) и может длиться бесконечно. Более того, процесс модернизации, как декларировалось изначально, должен был перевести страну на индустриальные рельсы по западным моделям развития. Модернизировали, модернизировали и вдруг именно сегодня стали сомневаться, а устраивает ли нас этот путь модернизации. Но механизм запущен, маховик крутится. На каком-то уровне осознали, что нужно учитывать и свои интересы, а реформа образования все еще дорабатывает предыдущие цели. Это характерно для России, что, кстати, совсем недавно на Селигере отметил и В. В. Путин. Модернизация в России — это волнообразное движение, и на гребне волн оказываются то радикальные либералы, защищающие права и свободы человека, но одновременно игнорирующие социальные стороны жизни людей, то идеологи государственного патернализма, которые часто пренебрегают реальными законами экономики. Ну, и так далее. Это долгий разговор.

В образовании также выделяются позиции либералов, которые иногда радикальны настолько, что требуют слома всего старого, в том числе и позитивного, любыми путями. То есть, новизна изменений

становится ценностью самой по себе. И позицию «консерваторов» в данной ситуации вряд ли можно классифицировать как принципиальный отказ от реформирования образования, а скорее как сдерживающий фактор непродуманных реформ. В этой ситуации делу могло бы помочь экспертное сообщество, включающее представителей обеих сторон, но его в нашей стране не существует, а экспертами часто выступают просто назначенные случайно люди, которых называют «реформаторами». Их потом можно переназначить, что превращает реформу в непрерывный колебательный процесс в виде смены волн реформ и контрреформ. Думаю, что если бы не консерватизм, в котором очень часто обвиняют как раз Московский университет, система образования была бы уже давно деформирована полностью. Причем это консерватизм вполне здравый, ибо идет от понимания сущности образования как системы, которая корнями уходит в традиции университетского образования, обеспечивая его преемственность и создавая фундаментальные условия для развития науки. Для обывателя это не всегда лежит на поверхности. Вот недавно в прессе были очередные, как всегда мелкие, нападки на В. А. Садовниченко, что он, всегда критиковавший ЕГЭ, вдруг выступил с тезисом о необходимости его совершенствования. Но он же выступал против ЕГЭ до определенной точки невозврата и в какой-то момент остался чуть ли не единственным на этой последовательной позиции. Однако решения были приняты. Если метафорически это проиллюстрировать, то нас уже бросили в бурный поток под названием «ЕГЭ», и мы барахтаемся внутри него, не очень понимая, можно ли выбраться на берег. Что остается в этой ситуации? Постараться выплыть, то есть совершать некоторые действия, помогающие этому, то есть действительно совершенствовать ЕГЭ, дабы окончательно не утонуть в этом потоке. Думаю, что, конечно, реформу образования можно было проводить без введения ЕГЭ и еще ряда «странных» мер, тем более что большинство стран не имеют систем отбора лишь по результатам общих экзаменов. Даже если где-то есть система тестов, то она дополняется многими другими параметрами, которые могут вводиться в том числе и отдельными ведущими университетами. Я об этом много писал и выступал в свое время.

Таким образом, здоровый консерватизм обеспечивает сохранение социальной системы в устойчивом состоянии. Именно устойчивое состояние системы обеспечивает последовательное и эволюционное ее развитие по всем направлениям. Поэтому, как мне кажется, консервативная позиция в образовании наиболее верная. Традиция не может быть разорвана, нельзя просто взять и произвольно отбросить какие-то ее части. Нам сейчас говорят «вы консервативны», а мы строим инновационный университет. Самое смешное, что наиболее инновационной формой университета является классический уни-

верситет. Именно здесь — и так было задумано изначально — профессор и ученый совпадают в одном лице, ибо именно здесь ученый излагает свои научные изыскания с кафедры молодому поколению, тем самым вводя их в науку. Это смысл гумбольдтовской модели, которая, на мой взгляд, не устарела нисколько, если ее полностью реализовывать и развивать. Но, в отличие от нынешней ситуации, в ее реализации была одна особенность, которая, увы, постепенно исчезает, а связана она была с особым типом отношений между государством и университетом, которая изначально была принята как основная. Эта модель базировалась на доверии государства университетскому сообществу. Иначе говоря, в области финансирования государство предоставляло университету деньги на образование и научное исследование, не требуя непосредственного, а тем более быстрого результата. И именно это и обеспечивало результативность, ибо ученый в этой ситуации не был напрямую связан с обязательствами раз в месяц делать открытие. А сегодня логика другая. Нам говорят, мы вас финансируем, давайте результаты. При этом забывают, что в университете одним из важнейших результатов является обеспечение и научение студентов знаниям, которые не лежат лишь в области новейших открытий. Посмотрите, все требования к эффективности образования ныне находятся далеко от понимания сути образовательного процесса. В результате университетская наука переводится на «грантовые рельсы». А это нацеливает ученого на относительно быстрый результат. Но поскольку в фундаментальной науке быстрых результатов почти не бывает, то на деле происходит имитация научной деятельности. Ученых упрекают, что они в лабораториях с утра до вечера «чай гоняют», а не занимаются научными открытиями. Но значимость открытия в фундаментальной науке иногда становится понятна через двадцать, тридцать, сорок лет. Посмотрите на лауреатов Нобелевских премий — и через сколько лет были признаны их открытия. Поэтому уж чай они, безусловно, окупят. В фундаментальной науке грантовая система может работать лишь как вспомогательная, когда ученый, который, например, занимается исследованием ядерных процессов, имеет мощнейшую фундаментальную базу, имеет лабораторию, а гранты только добавляю-ют ему ресурсы для новейшего оборудования и комфортных условий работы в лаборатории. Здесь классическая установка «утром деньги, а вечером стулья» не может работать эффективно.

Мы уже серьезно разрушили образование, переведя его на странную систему «бакалавр — магистр». Кстати, я еще в девяностых годах писал об этом — что, вообще-то говоря, если вводить такую систему, то сделали бы два года бакалавриата, где молодой человек выбирает, куда он пойдет, а потом четыре-пять лет магистратуры. Благодаря ЕГЭ мы разрушили, может быть, самое главное при поступлении

человека в вуз — мотивацию при выборе специальности. Какая мотивация, если абитуриент выбирает одновременно несколько, в том числе и разнородных специальностей при поступлении. Сейчас хотя бы ввели ограничения для такого выбора, но ведь были случаи, когда в МГУ абитуриент записывался на двадцать факультетов одновременно. Причем сами абитуриенты в этом не виноваты. Их поставили в такую ситуацию, когда в школе они не получают постепенно от класса к классу знания, заточивающиеся на отдельную или близкую группу наук, что реализуется в выборе вузовской специальности, а их просто натаскивают на сдачу ЕГЭ. Школа из системы, обеспечивающей знание, превратилась, особенно в старших классах, в официальное натаскивание, которое к системному знанию имеет очень далекое отношение.

Вот вы упомянули Германию. Но там в основном нет экзаменов в вузы. Там образование преимущественно бесплатное, хотя наши министры образования все время убеждают нас, что переход на платное образование — это некий современный мировой тренд. А почему там нет вступительных экзаменов? Кто такой в Германии «абитуриент»? Человек, получивший «абитуру», то есть, по-нашему, аттестат об окончании гимназии. Для этого необходимо двенадцать-тринадцать лет проучиться. Для этого надо попасть в гимназию или гимназические классы. А туда попадают порядка 30% общего числа школьников. То есть отбор осуществляется на более ранней стадии еще в школе — и, конечно, в этих условиях в вузы экзамены не нужны. 30%! А у нас в вузы желают поступить более 90% процентов окончивших школу, и у них нет иных альтернатив, ибо системы других типов образования (техникумы, ПТУ) разрушены.

— Сейчас, после последнего послания Президента Федеральному Собранию, начинает формироваться новая геополитическая концепция, основанная на прозвучавшей цитате из Бердяева. Что фактически Россия встает на защиту традиционных ценностей, то есть не только собственного «культурного кода», но и моральных и культурных ценностей, общих если не для всех, то для многих. Что Россия вновь себя позиционирует как «консервативный фланг Европы». Что внутри знакомой нам Европы, наряду с новым «культурным кодом» — глобализацией, стандартизацией, мультикультурализмом, ультралиберализмом, гипертрофированной политкорректностью и этическим индифферентизмом — жива еще старая Европа, которая сопротивляется этому, и что мы солидаризуемся с ней. Насколько с вашей лично точки зрения эта роль характерна для России, для нашей истории и культуры и насколько Вы с этим согласны?

— Я абсолютный согласен с тем, что Россия — самодостаточная страна, опирающаяся на высочайшие культурные традиции.

Но я против раздувания «мессианской роли» нашей страны, характерной, как мне кажется, скорее для неуверенного сознания, которое вместо спокойной позиции осознания значения собственной культуры в мировом культурном процессе, ставит задачу ее защиты. Думаю, что ценность для мировой культуры Достоевского или Толстого, Чайковского или Бородина, Бердяева или Шпета очевидна и не требует защиты, которая как процесс приводит чаще всего к выстраиванию системы врагов и борьбы с ними, в том числе, как правило, в самой эффективной форме, то есть в форме унижения, отказа от признания собственной значимости и т.д. Мне не очень нравятся в рамках действительно необходимого диалога культур приведенные вами конструкции типа «консервативного фланга Европы» и т.п. Это все из военной терминологии, которая не способствует диалогу. Иное дело, что мы должны систему наших собственных ценностей уметь довести до представителей других культур, помочь раскрытию тех самых культурных кодов, о которых говорил Ю. М. Лотман. Думаю, что большинство людей в мире находятся внутри такого культурного диалога, и не надо их смешивать с политиками, которые стараются решать проблемы монологическим образом, не учитывая Другого.

Мессианская установка — это тоже признак идеократического сознания, в котором самым лучшим путем считается путь веры в идею, в том числе и без ее осмысления. Я как-то читал лекции в Италии, они назывались «От любви до ненависти один шаг». И завершал их рассказом о восприятии марксизма в России и о перипетиях его развития в советский период. Это действительно интересно. Марксу, который скептически относился к России, принадлежит малоизвестное высказывание о том, что он всегда ненавидел русских, но они носили его на руках. Понятно, что эта «ненависть» была вполне конкретной, например, по отношению к Герцену или Бакунину. Также известно, что портрет Засулич стоял у него на письменном столе. В то же время отношение к нему у интеллигенции было весьма прохладным, включая, например, и Чернышевского, который получил авторский вариант «Капитала». Исторический анекдот, не берусь гарантировать его истинность, говорит о том, что Чернышевский из страниц «Капитала» делал кораблики и пускал вниз по течению реки, по-видимому, так видя свой вклад в распространение марксистских идей. Но любопытно и иное. Ряд работ Маркса впервые был переведен и издан именно на русском языке, а Манифест еще и с предварительного одобрения императора. Но затем, в связи с господством идеологии марксизма-ленинизма (с большинством положений которой Маркс как ученый вряд ли бы согласился), Маркс просто стал практически национальным героем, некоей идеей революционера вообще. А героя не нужно понимать рационально, в него надо влюбиться и верить. Однако, как известно, любовь такое чувство, в котором объект любви

должен все время подпитываться и наполняться положительными интерпретациями и восприятиями. Это не всегда удастся выдержать долго, и тогда наступает разочарование. В этом случае объект любви может стать ненавистным и даже враждебным. Соответственно, так на уровне массового сознания произошло и с Марксом, то есть, как я говорил на той лекции, расставание, после перестройки особенно, происходило по образцу «развода по-итальянски». Действительно, Маркса как ученого даже на философских факультетах читали и знали хорошо лишь немногие и просто пользовались выхваченными и препарированными идеями, типа разделения раннего (не очень отвечающей нашей идеологии) и позднего Маркса и т.д. Вы можете, конечно, не поверить, но я прочитал всего Маркса, изданного на русском языке, включая и тома с письмами и даже том со стихами, посвященными его супруге Женни. В одном из писем, кстати говоря, зрелый Маркс пишет, цитирую по памяти: «Когда я смотрю на твой портрет, я понимаю, что мне не нужен ни пролетариат, ни мировая революция, а мне нужна, Женни, только ты». Это тоже Маркс, которого не знали и не знают. Мне повезло. Я слушал до сих пор работающего на факультете политологии профессора Багатурия, наверное, последнего настоящего знатока Маркса в нашей стране.

Думаю, нашу культуру не надо ни от кого защищать, да еще с помощью военной терминологии. Россия действительно для многих на Западе является своеобразным явлением. Я не сторонник теорий евразийства, но нельзя не отметить действительно важной геополитической позиции России. В силу исторических обстоятельств Россия выступает для Запада началом или преддверием Азии, а для Азии, напротив, преддверием Европы. Именно поэтому за всю нашу историю либо с той, либо с другой стороны предпринимались попытки что-то у нас отхватить. Но при этом, отхватывая и часто обещая нам соответствующий статус, позже всячески показывали нам «наше место», обвиняя, например, в азиатчине. Таким образом, очень часто спор цивилизаций решался на нашей территории. В результате наша страна обречена в геополитическом смысле (а нынешние события лишь подтверждают это) иметь большую и даже огромную территорию, что просто позволяет отодвигать границы для обеспечения безопасности. И именно поэтому необходимо понимать: в Европе нас не очень ждут, опасаясь азиатского влияния, а в Азии мы были нежелательны, так как приближали ее к европейской системе ценностей, что для последней тоже не всегда было желательно. И вполне естественно для Европы включить в орбиту своего влияния кого угодно, особенно если это располагается близко к нашей границе, и, думаю, нельзя сбрасывать со счетов, что такой же позиции может придерживаться и азиатская сторона.

По отношению к Западу Россия всегда выполняла охранительную функцию, принимая на себя первые удары азиатских агрессий и растворяя на своем пространстве не менее агрессивные западно-европейские массы, не позволяя напрямую столкнуться пространственно отдаленным культурам. Россия была в определенном смысле геополитической жертвой, принимая на себя удары азиатских нашествий, или, наоборот, западного, немецкого, крестового или ливонского нашествия. Такое геополитическое положение, наряду с сопровождающими трудностями, безусловно, имело и положительное начало, связанное с умением интегрировать в себя, именно интегрировать, а не растворять полностью, самые разные культуры. Мультикультурализм, о котором так модно говорить ныне на Западе, для России всегда был естественным состоянием. И здесь именно западной демократии можно было бы у нас поучиться. Сегодня Россия отказалась впрыгивать в цивилизационный поезд глобализации, состав и направление которого определили для всех и без нас. Европа в этом отношении тоже не представляет целого. Вот совсем недавно на международной конференции, которую проводил наш Конституционный суд, председатель конституционного суда Австрии Герхард Холцингер выступил с жесточайшей критикой идеи единой Европы с точки зрения права. Он говорил, что мы, австрийцы, живем в Австрии, у нас решения принимаются демократическим путем, за них голосует сам народ Австрии или законно избранные им представители. Это тоже очень любопытно — международное право возникло как некий механизм после Первой Мировой войны, а наиболее ярко было применено на Нюрнбергском процессе, так как фашизму трудно было дать оценку внутри национальной, в данном случае, немецкой и нацистской системы права. Сегодня пространство международного права в связи с глобализацией существенно расширяется и главное, оно может затрагивать интересы индивида даже в тех случаях, когда он не нарушает собственное национальное право. Это порождает существенные противоречия между национальным и международным правом. Но поскольку абстрактного права нет, то за этим стоит реальная правовая система, тоже в свое время возникавшая в рамках собственной культуры, но которая теперь почему-то навязывается всем как единственно верная. И поскольку за любой правовой системой стоит система собственных культурных ценностей, то понятно, что такое навязывание правовой системы не может полностью устраивать национальные системы права. Это очень серьезный вопрос — насколько одна страна может навязывать принципы определенным образом понимаемой демократии другим странам. И вообще это странно, что демократию надо навязывать. Мне всегда казалось, что она должна культурно вызревать естественным образом. Понятно, что речь идет об амери-

канской модели демократии. Но ведь американская культура очень молодая. Как сказал посол США на 250-летнем юбилее МГУ (мы этого сами не замечаем), вообще-то США моложе МГУ. Поэтому для политического сознания США характерен подростковый тип поведения, когда собственные ценности пытаются оправдать и навязать всем. Но есть еще Россия, Франция и Германия, есть Китай. Последний по отношению к этому подростку является глубоким старцем. Может оказаться, что в мировой истории вся история США будет лишь маленьким «эпизодом».

— Когда Вы говорите о национальном языке, то имеете в виду достаточно общее понятие? Язык как речь и совокупность символов, текстов, образов?

— Конечно. У культуры и языка тут есть два измерения. Есть горизонтальное — это контакт между культурами, теми, которые живут сейчас с нами на земном шаре, это одна ситуация. Тут одни проблемы, связанные с языком, пониманием и переводом, которые значительно усложняются, если добавить сюда второе измерение — временное, вертикальное. Представьте себе, что вы сегодня переводите на современный русский язык средневековый китайский текст. А в языке это все содержится в снятом виде. Мы же сами как русские люди очень легко понимаем тот же анекдот о Штирлице, и нам не нужно лишних пояснений. А в ситуации глобализации сегодня маленькие дети могут очень хорошо знать, кто такой Микки-Маус, но при этом не знают героев русских сказок. Навязывание культурных символов в результате экономического и технологического лидирования — это как привнесение вируса в другую культуру, когда она начинает модифицироваться изнутри. Мы не замечаем, что у нас становятся одинаковыми улыбки, одинаковыми телефоны, одинаковым тип поведения и, наконец, совсем скоро может быть, одинаковым язык. Я обозначаю это процессом трансформации культуры, то есть особого типа изменения системы, которая происходит подспудно и незаметно за счет встраивания в нее чужеродных элементов.

— А как Вы считаете, эти изменения в общественном сознании, в результате которых все хотят идти работать в офис, а кто такой слесарь толком не знают, обоснованы сменой индустриального общества на информационное? Есть мнение, что этот процесс, к сожалению, идет, что называется, «на опережение», потому что общество все еще не настолько информационное, как это стало модно считать.

— Ну, ответ на этот вопрос очень прост! Вы картошку покупаете на рынке? Откуда она? Из Израиля. Согласитесь, это же абсурд. Но на самом деле это ведь просто разделение труда и законы рынка, когда израильская картошка оказывается дешевле, чем собственная. Соответственно, страна, которая превращается в страну не столько

производящую, сколько добывающую полезные ископаемые, ориентирует молодых людей не на сферу производства чего-либо, а на иные сферы, в частности, связанные с продажей, перепродажей и пр. Вместо человека-производителя (или рабочего) человек торгующий или покупающий. А это действительно можно делать, не выходя из офиса. Вот вам и «офисный планктон». И, кстати говоря, реформа образования последних лет во многом увеличила объем этого планктона за счет миграционных процессов через сферу образования, когда молодые люди стараются всеми правдами и неправдами, получив образование, закрепиться в центре, ибо здесь выше качество жизни.

Более того, финансовые запросы такого слоя населения весьма высоки и очень часто доходы достаточно стремительно становятся впечатляющими по отношению к людям, работающим на производстве или в тех же вузах. Приведу такой пример. Дискуссия в Германии. Девушка, дочь одного из наших профессоров, с пафосом рассказывает немцам о протестных движениях в Москве, показывая на презентации фотографии движущихся с протестом по Садовому кольцу машин. Мы вообще любим за рубежом сами себя высмеивать. Я не выдержал и, поскольку знаю психологию немцев, попросил вернуть пару кадров назад для моего комментария. Они вернули. Я прошу немцев обратить внимание на марки машин, водители которых протестуют против правительства. Мы знаем доминирующие марки машин в Москве — «БМВ», «Мерседес», «Лексус», которые — об этом еще не все немцы знают — стоят у нас процентов на тридцать — сорок дороже, чем у них. Я уж не говорю о том, что молодой человек за рулем дорогой машины в Германии, да еще если он студент, — это огромная редкость (либо он приехал из России). Отношение аудитории к страданиям протестующих москвичей сразу несколько поменялось, да, думаю, и докладчица сама это осознала. Во многом протесты, особенно в Москве, носят характер «тусовки», для многих участников которой безразлично, по поводу чего она состоялась.

— У меня сложилось впечатление, что вообще все эти события сыграли, как ни странно, положительную роль. Благодаря им государство стало активнее. На разных его уровнях пришло осознание, что надо не только пресекать какие-то особенно явные попытки разложения, но и действовать без этих стимулов в правильном направлении, играть на опережение, пока инициативу не отобрали... Вы справедливо отметили, что нас сейчас везде окружают эти «вирусы», не столько иностранные — а то под это понятие можно будет даже сказки братьев Grimm подвести, — сколько принадлежащие вот этой новой глобализированной культуре, частицы которой заражают все и вся и, к сожалению, выигрывают в конкурентной борьбе. Вот ребенку предлагают две книжки:

детскую про Бабу-Ягу и комикс про Микки-Мауса, а он выбирает комикс, потому что там картинка ярче... Скажите, насколько, по-вашему, традиционная культура является «заразительной»? Русская культура, например — не только древняя, в XX веке тоже много чего «нашего» и традиционного было написано и создано и в детской литературе, и во взрослой тоже, и в других видах искусства. Насколько она сама может быть таким «вирусом», в какой мере обладает потенциалом привлечения к себе людей, которые принадлежат к другой культуре?

— Мы тут сами уже себе противоречим — все далеко не так печально. На западе русская литература является одним из самых популярных брендов. Когда я прошу у немцев назвать двух-трех русских философов — называют Достоевского, Толстого и Тургенева или Чехова. Для них русская литература действительно представляется весьма философичной, как это и есть на самом деле. И это отвечает истории нашей культуры, если не пытаться, как у Зеньковского, начинать историю русской философии от юродивых. Все культуры различны и, безусловно, философия как таковая в России возникла достаточно поздно, когда в Германии завершался немецкий идеализм. И это была особая форма философии, представителями которой, от Соловьева до Бердяева и современных представителей, можно гордиться, также, как и нашими писателями, художниками, композиторами и учеными. Просто необходимо эти образцы нашей культуры распространять и понимать, что это, в том числе, может иметь и эффективные экономические следствия. И, конечно, активно проводить культурную политику по распространению знаний о нашей культуре в средствах масс-медиа. Мы же намертво в этом отношении упустили наше телевидение, на экранах которого почти не осталось умных передач, а лишь сериалы по западным лицензиям. Наше телевидение, по существу, является подростковым, несмотря на то, что нынешние подростки его не смотрят. Просто за счет низкого качества телевизионных передач мы уже создали целое поколение подростков, которые далеко вышли за биологический подростковый возраст. Практически полностью отсутствуют образовательные программы. Их гораздо меньше, чем было в советское время. Когда я был подростком, на телевидении был образовательный канал, где учили немецкому, французскому, японскому — и иногда хорошо учили! Попробуйте сейчас это найти. Интернет все это не заменяет. Попытки подменить все Интернетом — это тоже утопия.

А конкурентные преимущества у отечественной культуры есть. И то, что русскую культуру обожают за рубежом, это факт. Посмотрите, сколько наших оперных певцов являются солистами крупных мировых оперных театров. Сколько у нас замечательных композиторов и музыкантов... Так что здесь и думать нечего, просто это надо

поддерживать, в том числе и финансово. Это факт. Должна быть культурная пропаганда.

— Скажите, пожалуйста, а как Вы относитесь к крымским событиям, какую, по-вашему, реакцию они вызвали в мире?

— Как к событию, которое уже свершилось, и которое вряд ли можно повернуть вспять. Меня удивило в Германии (правда, это было весной) спокойное отношение людей, в том числе и в среде профессуры, хотя нельзя сказать, что они были в восторге от этого. А вот то, что происходило в средствах информации, меня просто убило. Можно сколь угодно долго критиковать свою систему, мы все это очень любим, но такого «выстраивания идеологии» в средствах информации Германии я не ожидал, учитывая, что формально здесь нет единой идеологии и доминирует плюрализм, то есть разнообразие точек зрения. Но не могут же все вдруг одновременно начать мыслить одинаково, тем более в рамках бесед это так и было. Следовательно, масс-медиа превратилась сама по себе в достаточно жесткую манипулируемую систему, несмотря на внешнее разнообразие ее форм и отражения разных политических, культурных и других взглядов. Были по-своему одновременно грустные и смешные эпизоды. Они не всем, наверное, понравятся, когда многие профессора, например, в Бонне и Гейдельберге в личных беседах говорили, что до данных событий они были уверены, что Крым является российским. Кстати, это еще одна особенность, проявляющаяся в оценке последних событий, когда люди говорят по-разному, так сказать, официально и «между собой», что характерно даже для официальных лиц.

ЕВРОПА ЛИ РОССИЯ? БЕСЕДА О НИКОЛАЕ ДАНИЛЕВСКОМ И ГЛАВНОМ ТРУДЕ ЕГО ЖИЗНИ¹

150 лет назад, в 1869 году, в журнале «Заря» начал печататься труд Николая Яковлевича Данилевского «Россия и Европа», который признан классикой русской консервативной мысли. В книге доказывалось, что Россия и Европа принадлежат к разным культурно-историческим типам, и делалась попытка объяснить причины постоянной, как считал Данилевский, вражды Европы к России. К 150-летию выхода «России и Европы» на портале Православие.ги состоялась беседа с деканом философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова, членом-корреспондентом РАН Владимиром Васильевичем Мироновым и заместителем декана по научной работе философского факультета МГУ доцентом Алексеем Павловичем Козыревым об этой книге и ее основных идеях, о том, что в них может быть актуально и сегодня.

«Это одна из глобальных и очень значительных политических утопий»

— На Ваш взгляд, чем примечательна книга Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», почему она стала классикой русской общественной мысли?

А. П. Козырев: Чтобы правильно оценивать эту книгу, важно знать тогдашний исторический фон и международную обстановку. Австро-Венгерская и Османская империи испытывали во второй половине XIX века сильнейший кризис. На фоне серьезных геополитических изменений, шедших тогда в Европе, возник вопрос о будущем тех народов, которые эти империи населяли, и прежде всего народов славянских. Это сербы, которые жили в Австро-Венгерской империи, и это болгары, которые жили в Османской империи. Что с ними будет после распада этих империй и как они будут соотноситься с Российской империей? Будет ли это некий

¹ Беседу с В. В. Мироновым и А. П. Козыревым ведет Ю. В. Пушаев.

панславянский союз, о котором мечтали славянофилы, или, как писал Константин Леонтьев, эти народы, почувствовав свободу, «пойдут на Запад» и будут ориентироваться на Западную Европу, на уравнилельно-либеральные процессы и ценности? Заведут у себя парламент, буржуазную республику, откажутся от православной веры? Речь ведь шла о народах православных — и сербы, и болгары традиционно исповедуют православие.

Тогда предлагались разные понимания или модели будущего политического развития этих народов. Модель, или идея, Данилевского — это идея Славянского союза, может быть, новой славянской империи, которая возникнет на основе нового пассионарного, если говорить языком Льва Гумилева, славянского культурно-исторического типа. Но время показало, что относительно будущего этих славянских народов более прав был Леонтьев. Эти страны и народы в итоге послушно пошли в фарватере либеральной Западной Европы, а идея славянской конфедерации оказалась несбыточной мечтой. Идеи Данилевского оказались во многом утопическими. «Россия и Европа» была, собственно, тем документом, который был не столько исследовательской работой, сколько футурологическим и идеологическим конструктором: вот так могло бы быть, но так не стало.

Поэтому книга «Россия и Европа» — это одна из глобальных политических утопий, но тем не менее утопий очень значительных. Я думаю, что память о ней сегодня жива не в связи с несостоявшимся славянским проектом, а в связи с четким утверждением Данилевского: Россия не Европа. То есть у России свой собственный исторический и культурный путь, отличный от европейского пути. Данилевский приводит ряд аргументов — каждый из которых, наверное, может быть оспорен, но тем не менее к ним следует прислушаться, — почему Россия представляет собой иное цивилизационное образование, чем Европа.

Вообще Данилевский выделял 10 культурно-исторических типов:

- египетский,
- китайский,
- ассирио-вавилоно-финикийский,
- индийский,
- иранский,
- еврейский,
- греческий,
- римский,
- аравийский и, наконец,
- германо-романский, который и представляла для него современная ему Европа.

А на смену ему должен прийти новый, славянский тип. Кстати, опять же Константин Леонтьев упрекал Данилевского за то, что он не

выделил собственно русский тип и не связал его с византизмом, что Данилевский просмотрел Византию и ее культурно-историческое значение для России. Но факт остается фактом: с Данилевского начинается в России то, что мы называем «цивилизационным подходом» к истории.

— Вторая глава книги «Россия и Европа» называется «Почему Европа враждебна России», а заголовок третьей — «Европа ли Россия?», и дается отрицательный ответ на этот вопрос. Что Данилевского побудило считать, что Европа враждебна России и что Россия не Европа? Чем он аргументирует свою позицию?

— Аргументы он приводит различные и далеко не всегда бесспорные: Россия не являлась частью империи Карла Великого, nasledующей Риму; она не входила в состав теократической федерации, которая сменила Карлову монархию; не была связана единой наднациональной феодально-аристократической сетью; не участвовала в борьбе с феодальным насилием, которая привела к тем формам гражданской свободы, которые выработала эта борьба; не знала гнета схоластики и не имела нужды в протестантизме, поскольку избавлена была от католичества, и т.д.

Но возьмем и другую сторону. Принимает ли нас сама Европа в семью европейских народов? Россия и сегодня кажется Европе чем-то гигантски лишним: в политическом дискурсе современной Европы Россию за редкими исключениями не рассматривают как часть Восточной Европы. Россия представляется как нечто другое. Восточная Европа — это Балканы, Болгария, Польша.

Вообще вопрос, что такое Россия, очень интересный. Недавно я встречался со своим коллегой японцем, который мне сказал, что в Токио создали институт по изучению Северо-Восточной Азии, в рамках которого изучают... Россию. То есть для Японии Россия — это Северо-Восточная Азия, что для нас совершенно непривычно и удивительно.

«Там есть мысли, направленные против идей глобализма»

— Интересная параллель: Данилевский писал свой труд после Крымской войны 1853–1856 годов, когда Европа в целом враждебно выступила против России. А события последних пяти лет, которые вновь актуализировали поставленную Данилевским проблему, тоже связаны с Крымом. Его книга начинается с констатации наличия вопиющих двойных стандартов у тогдашней Европы: тогда Германия и Австрия отторгли у Дании провинции Шлезвиг и Гольштейн, но Европа молчала.

Тем не менее в соперничестве России и Турции вся Европа вдруг встала на сторону мусульманской Турции, и началась Крымская война.

В. В. Миронов: Я согласен с Алексеем в том, что актуальность работ, подобных «России и Европе» Данилевского, осознается, конечно, лишь через некоторое время. Только теперь мы можем говорить, насколько сбылись его предсказания или насколько основательны были его гипотезы. Но помимо прочего следует отметить, что перед нами текст, который содержит мысли, направленные против идей глобализма, что в тот период встречалось не столь часто в работах философов, — уж не знаю, насколько это осознавалось самим Данилевским. То ли это его некая внутренняя исследовательская интуиция, то ли это все же результат рационального анализа России как страны и общества, ее истории и особенностей культуры. Мы понимаем, что это скорее некая модель общества, но ведь не спонтанно же она возникла. За этим стоят размышления философа, и его выводы основаны на анализе каких-то тенденций развития, которые он предугадывал.

Ну и, конечно, нельзя не отметить двойных стандартов отношения к России. Правда, в политике, нравится нам это или нет, «двойной стандарт» — это скорее норма, и он основан на политической целесообразности в конкретный исторический момент. Можно сказать, что России здесь в большей степени не повезло, так как она всегда стояла особняком в силу своего географического и культурного положения. Находясь между Европой и Азией, она всегда представляла интерес, с одной стороны, в качестве партнера, а с другой — выступая в качестве противника. А поскольку наша страна является достаточно большой, то, выступая против нее, необходимо было с кем-то объединяться, и поэтому Европа неоднократно в той или иной конфигурации осуществляла такие объединения. Наверное, нет стран, которые в том или ином сочетании не воевали против России. Правда, когда какая-то европейская страна воевала с другими, то было всегда неплохо иметь Россию в качестве союзника, ибо это почти гарантировало успех. Поэтому и союзов с Россией в истории Европы тоже хватало.

Кроме того, Европа и особенно Англия чутко реагировали на различного рода альянсы между Россией и Германией, союз между которыми является самым естественным, а значит, именно его стремились не допускать в долгосрочной перспективе, ибо это могло бы означать доминирование России в Европе. Это тоже одна из особенностей России, о которой пишет и Данилевский.

Соответственно, и политика России по отношению к Европе имела разные варианты — от «прорубания в нее окон» до закрытия этих окон на какое-то время. Более того, учитывая, к сожалению, на некоторых этапах технологическую отсталость России, «прорубание окна», в том числе и в период царствования Петра Первого, сопровождалось нарастанием зависимости страны от Европы и евро-

пейских технологий, прежде всего в области вооружения. Страна как бы раздваивалась. Она была зависимой от Европы в технологической сфере, но была достаточно самобытна внутри собственной культуры. Поэтому ряд идей книги Данилевского «Россия и Европа» можно было бы сегодня переосмыслить на новом этапе развития.

Более того, представляется, что мы сегодня могли бы даже эмпирически подтвердить целый ряд идей, которые были им в этой книге высказаны.

— **Какие идеи Вы имеете в виду?**

— Я понимаю, что не слишком популярно говорить об особом пути России, особенно для определенных кругов нашей интеллигенции, но этот путь существует и реализуется, опять же нравится это кому-то или нет. Поэтому и не срабатывают внешне простые варианты пересаживания на российскую почву некоторых идей — от политических до экономических. Например, нам во время «перестройки» обещали построение капитализма по типу чуть ли не США и Германии, даже не упоминая такие страны, как Бразилия и Аргентина. Но оказалось, что простая пересадка экономических моделей не срабатывает, ибо эти модели опосредуются конкретной культурой и, естественно, зависят от нее, а культура России по отношению к западным представляется все-таки достаточно отличной. И не всегда это отражает наше отставание. Например, что касается нынешней ситуации в Европе, для нашей страны проблемы мультикультурализма, хотя мы его так не называли, по сути не существовало, ибо уже в Российской империи, а затем в Советском Союзе, при всех перегибах в ту или иную сторону, тем не менее уживались множество народов и национальностей. То есть наша страна, по сути, изначально была мультикультурной. А вот, например, в нынешней Германии эта модель пробуксовывает, так как она всегда была относительно монокультурной страной с доминированием немецкой нации и культуры.

— **Но в истории Германии был длительный период раздробленности, существовало множество разных немецких княжеств и государств.**

— Но все они имели единый язык, это похоже на раздробленность русских князей. Была раздробленность и войны, но это реализовывалось в рамках одной культуры. Думаю, что даже в одной семье возникают противоречия и споры. Так и в Германии были модификации немецкой культуры: баварцы, саксонцы, швабы и пр., — они и до сих пор отличаются, но тем не менее они понимали друг друга на языковом уровне и стереотипах поведения. Доминировал один язык. Не случайно даже еврейская культура, носителей которой в Германии было достаточно много, по сути сконструировала особый язык, который был достаточно адаптирован к немецкому,

а точнее — возник на основе немецких диалектов. По сути это была смесь немецкого и европейских языков, но не только, сюда включались и элементы славянских языков, ибо славяне тоже обширно проживали в Германии, особенно в ее восточной части. Однако явно доминировал именно немецкий язык. А идея мультикультурализма в нынешнем варианте не подразумевает выделения основной (или господствующей) культуры, исходя из идеи прямого равенства всех, но эти установки не срабатывают.

В России, между прочим, в том числе и в советский период, был общий язык межкультурного общения, то есть русский, но продолжали существовать и национальные языки при всех возникающих трудностях и разных периодах взаимодействия. Не всегда это происходило гладко, но все же это было. В России всегда жило множество разных народов. И несмотря даже на то, что доминировала одна религия, на территории России присутствовали и другие религии, и другие культуры. Любопытно, что проблемы учета наличия разных религий проявлялись даже в царской армии и даже на каторге (вспомним Достоевского!): было запрещено мешать молиться каторжнику-еврею или совершать намаз мусульманину.

Пожалуй, можно было бы поспорить с Данилевским в одном — в знаке равенства, который он ставил между Россией и славянством. Россия — не славянская или, мягче говоря, не чисто славянская страна. Применительно к нашей стране нельзя говорить об одном культурно-историческом типе.

Общность русского языка вовсе не означала его абсолютного доминирования, как и доминирования русской культуры. Русский язык всегда был общим имперским языком. Но все малые народы, которые населяли Россию, имели и имеют каждый свой язык. Данилевский на это совершенно закрыл глаза.

— Давайте вспомним биографию Данилевского. Как-то повлияла она на его взгляды, изложенные в труде о России и Европе?

А. П. Козырев: Выпускник Царскосельского лицея, он окончил Санкт-Петербургский университет, занимаясь преимущественно ботаникой, и в годы студенческой юности познакомился с учением Фурье. В молодости он участвовал в кружке петрашевцев и проходил по тому же самому делу, по которому проходил Достоевский. Только Достоевский был приговорен к смертной казни через расстрел, а наказание Данилевского было мягким — ссылка в канцелярию сначала вологодского, а потом самарского губернатора. Таким образом, в юности он был социалист, сторонник учения Фурье, то есть сторонник вполне европейского пути. Точно так же Достоевский, впоследствии почвенник, начинал с европейского социализма.

Интересно, что основной профессией и специализацией Данилевского была вовсе не тема цивилизационного развития и не теория культуры, а биология. Он участвовал во многих ихтиологических экспедициях на Каспий, Черное, Азовское, Белое моря, на Чудское озеро, сначала под руководством знаменитого естествоиспытателя Карла Бэра, а потом и сам возглавлял эти экспедиции, был инспектором рыбных промыслов на Волге, как бы сейчас сказали — главой тамошнего Рыбнадзора. К концу жизни он стал директором Никитского ботанического сада в Ялте; похоронен на территории Крыма. Его могила находится недалеко от мыса Форос в так называемом Кипарисовом зале — на небольшой поляне, окруженной кипарисами.

Основным делом своей жизни Данилевский считал опровержение теории естественной эволюции Дарвина. Самое большое его сочинение в трех томах так и называется — «Дарвинизм», и посвящено оно критике дарвинизма. Но это как раз тот случай, когда человек вошел в историю культуры своим побочным делом. Точно так же, например, Бородин вошел в историю культуры не как выдающийся химик, а как композитор и автор оперы «Князь Игорь», хотя сочинительством музыки он занимался на досуге, в свободное от основной работы время.

Итак, Данилевский был ученый-биолог, и, что характерно, к его методам в книге «Россия и Европа» относится вообще свойственный середине XIX века перенос закономерностей естественных наук, органической теории на социальное развитие. В этом отношении теория Данилевского достаточно позитивистична. У него культурно-исторические типы — это своего рода самостоятельные животные в истории. Они уподобляются живым существам, которые рождаются, взрослеют, стареют и умирают, состоят из дифференцированных и неотъемлемо связанных друг с другом частей и т.д.

— Данилевский считается одним из предшественников цивилизационного подхода к истории. В чем он заключается, и в чем тут состоит заслуга Данилевского?

В. В. Миронов: Данилевский фактически утверждает мысль о локальности культур, прежде всего семиотической локальности. Культуры — немецкая, французская, китайская, любая другая — все локализованы в своих географических пространствах, в своих традициях, в своем языке, в своей вере или совокупности вер. Этой локализации никогда по большому счету избежать не удастся.

Культуры локальны, и с этой локализацией надо считаться. И надо искать возможности диалога

И поэтому нам надо не бояться, что кто-то другой веры, другой культуры и т.д., а надо искать возможности диалога. Как мы можем

реализовывать эту диалогичность, как мы можем жить, будучи разными? Это можно осуществить, лишь понимая Другого. В этом, что отмечал Г. С. Кнабе, наличие этого Другого необходимо, хотя бы ради развития самого свойства понимать, а отсутствие Другого может означать не столько его реальное отсутствие, сколько неумение осуществить такое понимания.

А другой ученый, Д. С. Лихачев, усиливал этот тезис, говоря о том, что внутри диалога понимание Другого является условием более полного понимания себя. Понимание другой культуры означает, прежде всего, понимание своей, ибо, по крайней мере, есть с чем сравнивать. Глобализм, который сегодня нам навязывается, может осуществляться в сфере наших экономических и каких-то иных форм взаимодействия и коммуникации, но он не должен претендовать на формирование некоей глобальной культуры, ибо такой быть не может в принципе, если, конечно, мы сознательно сами не откажемся от своего языка, своих традиций, своего этноса и религии.

Как это ни неожиданно, я сошлюсь на пример из Библии (глава Бытие) о Вавилонской башне, которая была своеобразным прообразом глобальной культуры, где вроде бы все должны были понимать друг друга в силу единого языка. Но Бог разрушил ее и, мягко говоря, посоветовал разным культурам жить по-своему и согласно своим традициям. И мы должны понимать, что нынешняя модель глобальной культуры спущена не Господом Богом и не является некоей абстрактной очищенной моделью. За такой моделью всегда стоит какая-то конкретная культура или группа культур, а значит, переход к ней означает отказ от собственной культуры. Это просто констатация.

Данилевский, конечно, не мог тогда говорить об американской культуре как отдельном культурно-историческом типе: ее в современном виде еще не существовало. Но именно она сегодня претендует на модель такой общей глобальной культуры, которую навязывают всем.

Имперскость всегда сверхнациональна

— Как «Россия и Европа» была встречена читающим обществом? За что ее критиковал, например, философ Владимир Сергеевич Соловьев?

А. П. Козырев: Хотя было три прижизненных издания «России и Европы», заметили ее все же только после смерти Данилевского. Тут, и правда, большую роль сыграл философ Владимир Соловьев, ведь он был публицист общероссийского масштаба, но в связи с национальным вопросом он на Данилевского и Николая Николаевича Стрхова, который был сторонником Данилевского, вылил буквально ушат помоев.

Здесь важно даже не то, что Соловьев критиковал Данилевского, но то, что он делал это с подтасовками. Особенно это обидело

Страхова, который последние годы своей жизни был болен раком и который просто перестал с Соловьевым общаться, подавать ему руку. Соловьев, можно сказать, действовал по принципу: если разбойники укрылись в лесу и нет никакой возможности их там изловить, то надо поджечь лес — примерно так он выступал против теории Данилевского. То есть вместе с ее действительно слабыми местами он изничтожал и все, что в этой книге было дельного. Соловьев был безжалостным в своей критике и как публицист мало чем отличался, например, от Чернышевского и других писателей левого направления: он был категоричен, безапелляционен, хлесток на язык, мог пойти на сознательные софизмы.

Словом, Данилевскому досталось от Владимира Соловьева, но не совсем поделом. Главное обвинение Соловьева было в том, что теория Данилевского не оригинальна, а украдена у немца по фамилии Рюккерт, который написал какой-то учебник, и что якобы там эта теория культурно-исторических типов уже присутствует. Страхов же показывал, что это обвинение абсолютно несостоятельно. Вообще в истории культуры часто одна и та же мысль приходит параллельно разным людям. Тогда уж мы должны обвинить автора «Заката Европы» Шпенглера в том, что он украл теорию Данилевского, хотя вряд ли Шпенглер читал Данилевского, точно так же маловероятно, что Данилевский украл свою теорию у Рюккерта или еще у кого-то.

Впрочем, теория Данилевского, которого обычно относят к поздним славянофилам, отнюдь не стала идеологической доктриной Российской империи. Более того, к славянству, к славянскому движению власти относились очень настороженно и даже критически. Они видели в этом определенную угрозу для существующего порядка имперской власти, который носил, если можно так выразиться, наднациональный характер.

Надо сказать, что для этого были определенные основания. Это то, о чем говорил тот же Леонтьев: национальная идея может взорвать целостность государственной власти, «племенная политика» может стать орудием революции. Что, например, недавно произошло на Украине с «майданом»? По сути, произошло технологичное и умелое использование украинского национализма для подрыва существовавшего государства.

Национализм всегда является острым инструментом социальных пертурбаций. И мне кажется, что имперские власти это очень хорошо тогда понимали: Российская империя держалась не на национализме, русском, или славянском, или еще каком-то, — она была сверхнациональна. Имперскость всегда сверхнациональна. Это тигель, который сплавляет в себе различные нации, где религиозное и политическое выше национального.

— **И в этом акцентировании национального, племенного начала минус концепции Данилевского?**

— Соловьев действительно был более имперский философ, чем Данилевский, несмотря на его критику Данилевского.

— **Почему?**

— Потому что Соловьев не имел в виду построение христианской монархии на национальных началах. Фундирование концепции Данилевского на национальном начале порождает многочисленные проблемы. Например, когда он говорил о славянстве, славянской культурной среде, то куда тогда было девать поляков? Поляки — католики. Он разводил руками и говорил, что хотелось бы, чтобы и поляки стали православными. Но ведь не стали и не станут, потому что в католичестве их идентичность. Поэтому идея славянского союза, славянского братства в версии Данилевского уже тогда трещала по швам. Впереди были еще войны за Болгарию, когда славянское движение было на пике, но власть его подавила. Но что мы имеем в XX веке? Мы имеем Болгарию, которая дважды воюет на стороне Германии, а не на стороне России.

— **Резюмируя нашу небольшую по философским меркам беседу, как бы Вы ответили, зачем стоит читать «Россию и Европу» Данилевского?**

В. В. Миронов: Я думаю, что актуальность этой книги заключается в том, что у нас сегодня нет однозначного ответа, какой должна быть наша страна и каким должен быть мир. Такого рода работы побуждают нас вступать в диалоговое пространство. И в этом ее ценность, особенно сегодня, когда в западном мире мы можем наблюдать очень сильную антирусскую волну.

А. П. Козырев: Для меня самое интересное в этой книге, что подвигает к размышлению, — это закон самобытности культурно-исторических типов. Данилевский считает, что существуют самобытные культуры, которые не заимствуют свое начало из других культур, а рождают их внутри себя. Я считаю, что это очень интересная гипотеза. Но это именно гипотеза, которую сложно верифицировать, подтвердить или опровергнуть.

Таким образом, можно задать вопрос, есть ли у той или иной культуры своя внутренняя сущность, ниоткуда не заимствованная? Или любая культура — это конгломерат каких-то заимствований и превращений? Причем сам Данилевский предлагает варианты этих заимствований: прививка, пересадка и т.д. Это очень непростой вопрос — ответить, какая культура самобытна.

Самобытна ли, например, была римская культура относительно греческой? Римляне долго считали себя варварами, а греков — носителями подлинной культуры. Например, Марк Аврелий неслучайно

по-гречески писал «Наедине с собой». Римляне не придумали никакой оригинальной, собственно римской философии, а фактически заимствовали ее у греков. Но тем не менее Данилевский выделяет римскую культуру в качестве самобытной, в качестве отдельного культурно-исторического типа.

В данном случае все же остается больше вопросов, чем ответов. Принимая теорию Данилевского на веру, мы встречаем много исключений, сталкиваемся с такими контраргументами, против которых трудно устоять. Тем не менее его гипотеза очень интересна, и мы к ней постоянно возвращаемся, спрашивая, а что же самобытно в нашей культуре. Может быть, даже не культура наша самобытна, а вера? А может быть, не вера, а тип личности, который вырабатывает эта культура? Может быть, самобытен язык? Возможно, самое большое недоумение, которое испытывают иностранцы, попадая в Россию, это когда они видят кириллицу. Они не понимают, как на этом языке можно читать. Любой неродной европейский язык, пользующийся латиницей, их не шокирует, он им не настолько чужой. А вот кириллица для европейца — это примерно то же самое, что для нас арабская письменность или японские иероглифы.

Тем не менее, в любом случае, проблема самобытности и тех оригинальных начал, из которых строится культура, — это очень серьезная проблема. Ее после Данилевского пытались решать философы, социологи, культурологи, антропологи. Были те, кто соглашался с Данилевским, но были и те, кто следовал за Пушкиным и Чаадаевым, которые считали, что русские — это европейцы. Кстати, не знаю, откуда эта легенда, но говорят, что на столе у Сталина лежала «Россия и Европа» Данилевского и это якобы была одна из самых его любимых книг. Как говорят итальянцы, «даже если это неправда, это хорошо придумано». В это не сложно поверить, на самом деле.

**ФИЛОСОФИЯ.
ОБРАЗОВАНИЕ.
НАУКА**

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ И СМЫСЛОВОМ ПРОСТРАНСТВЕ ФИЛОСОФИИ

Одной из самых сложных проблем, связанных с пониманием философии, является то, что она, будучи формой сложного рефлексивного анализа бытия, сопряженного с соответствующей терминологией, безусловно отдаленной от здравого смысла и обыденного сознания, тем не менее незримыми нитями связана с этим обыденным сознанием, всегда выступая как форма глубоко личностного сознания и мировоззрения. Мировоззрение, по сути, есть ориентация и определение человеком своего места в бытии, будь то бытие природное, социальное или индивидуальное. Это не просто совокупность знаний, но одновременно особое личностное восприятие и переживание мира, а значит, всегда некая проекция на мир индивидуального сознания. Часто, будучи внешне непонятной для индивида на уровне здравого смысла, в рамках которого пребывает каждый человек, философия в определенном смысле «возвращает» отрефлексированные философские идеи индивиду, конструирующему собственное мировоззрение.

В этой своей ипостаси философия не может выстраивать предметные рамки подобно конкретным наукам, а синтезирует всю палитру взаимоотношений человека и мира — как знания (в том числе и научные) о мире, так и различные типы переживания человеком мира (этические, эстетические, религиозные и пр.). Даже выступая как наука, философия «не сводится к нормальной научной дисциплине... Она движется в измерении, в котором миропонимание и самопонимание корреспондируют друг с другом»¹. Для философии одной из трудных задач как раз и выступает тот переход, который осуществляется от совокупности знаний, получаемых конкретными науками, к индивидуальной картине мира и восприятию мира

¹ *Хабермас Ю.* От картин мира к жизненному миру / J. Habermas. Von den Weltbildern zur Lebenswelt / Двухязычное издание. М., 2015. С. 75.

на уровне обыденного сознания. Юрген Хабермас вводит для обозначения последнего понятие «жизненный мир», который у него означает не некие теоретические конструкции или совокупность научных или религиозных картин мира, а нечто существующее «до-теоретически», в котором мы присутствуем. «Он нас захватывает и носит в том смысле, что мы как конечные существа *обращаемся* с тем, с чем мы сталкиваемся в мире... Жизненным миром является соответственно не переходимый, а интуитивно сопровождающий (нас) горизонт опыта»¹. Восприятие жизненного мира каждым человеком есть, по сути, философское восприятие, осуществляется ли оно интуитивно или рефлексивным образом, на уровне индивида или коллективно. Это своеобразное переживание бесконечного бытия человеком как существом конечным, «заброшенным» в этот мир, по выражению К. Ясперса. По сути, это целостное мифологическое переживание, которое не является рудиментом чего-то прошлого, а всегда сопровождает человеческое существование. Такая общность переживания, в котором личность, природа, общество слиты в единое целое, является, по мысли Хабермаса, условием и пространством человеческой коммуникации.

Философия, по сути, не может полностью отказаться от данного типа восприятия бытия, так как оно всегда присутствует — как на уровне индивидуального сознания, ибо любой человек является частью обыденного сознания, так и на уровне философской рефлексии, ибо философия всегда имеет дело не только с уже познанным, но и осознает фактор непознаваемого, который тоже является частью нашей картины мира. Философия развивается не только по направлению к будущему, приращивая совокупность знаний о мире, но выступает как особое смысловое пространство, охватывающее мыслью человека бытие как таковое, в том числе и варианты его осмысления в прошлом, которые всегда присутствуют в этом пространстве как актуальные и переосмысляемые. Поэтому, кстати говоря, история философии — это не то, что уже прошло и осталось во времени (как в историях, привязанных к предметной области конкретных наук), а то, что *всегда присутствует* в самом «наиновейшем» философском исследовании. Философия, возникнув как особое образование, несущее на себе печать как мифологического, так и религиозного сознания, вбирающее в себя самые разнообразные знания о всех областях человеческой деятельности, реализуется как особого типа интегрирующее знание, соединяя в себе рационально-рефлексивный подход с выработкой ценностно-мировоззренческих ориентиров, опираясь на всю совокупность взаимоотношений человека с миром, на все бо-

¹ Хабермас Ю. От картин мира к жизненному миру. С. 75–77.

гатство возможностей (от рациональных до эмоционально-образных) постижения им бытия.

Установки на целостность постижения бытия и общность философской проблематики давали основание рассматривать историко-философское развитие как единый мировой процесс, реализуемый в рамках особого смыслового пространства, отличного от опредмеченного смыслового пространства конкретных наук. Можно метафорически сказать, что науки, познавая мир сквозь призму предметных ограничений, расходятся в рамках понимания мира как единого образования по своим предметным областям. Даже когда речь идет об интеграционных процессах современной науки, это единство расширения предметной области, включающей в себя не только одну науку, но не целостность бытия как такового.

В философии ситуация иная. При внешнем плюрализме философских концепций все они реализуются в рамках единого смыслового пространства, отвечают на совокупность схожих вопросов. В этом смысле глубоко прав Гегель, рассматривая зародившиеся и существующие в различных регионах Земного шара философские системы как звенья одной философской цепи: «Каждая система философии необходимо существовала и продолжает еще и теперь необходимо существовать: ни одна из них, следовательно, не исчезла, а все они сохранились в философии как моменты единого целого... новейшая философия есть результат всех предшествующих принципов; таким образом, ни одна система философии не опровергнута»¹.

Неустраняемая из философии субъективность (личностность) — это то, что, по Хабермасу, определяет понятие жизненного мира, обеспечивает внутреннее противостояние предметному или фальсифицируемому знанию, которое доминирует в науках. Философские понятия, даже похожие на понятия обыденного языка, на самом деле описывают предельную область рефлексии, а не просто отдельные или обобщенные обозначения тех или иных событий или явлений конкретного мира. В его основе лежит «интуитивная достоверность», которая характерна для нас и в обыденной жизни. Таким образом, убеждения человека формируются скорее интуитивными жизненными переживаниями, нежели истинами науки, которые большинству людей просто недоступны. Эти переживания обеспечивают такое состояние человека, как *уверенность*: уверенность в истине, уверенность в своей правоте или правоте другого, что, в свою очередь, является «фоном коммуникативных действий»².

¹ Гегель Г.В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб., 1993. С. 79.

² См.: Хабермас Ю. От картин мира к жизненному миру. С. 79.

Мы конструируем картину объективного мира, будучи погруженными в обыденный мир, наполненный обыденными переживаниями и общением. Это напоминает платоновский образ пещеры, из которой человек «видит» мир, на самом деле лишь конструируя его с помощью мышления, речевых актов, текстов, действий, знаков, артефактов и пр. Иначе говоря, мы не можем избавиться от нашего обыденного опыта, вырваться из пространства заданной коммуникации, придающих характеристики окружающим нас предметам и явлений, нашим словам и рассуждениям, нашим речам и мыслям. Понятие жизненного мира фиксирует факт нашего пребывания в этом мире. А поэтому, развивая мысль Хабермаса, мы должны этот мир не только *учитывать*, но и все время *возвращаться* к нему, ибо это мы сами. Глубокомысленные философские рассуждения, если они не будут возвращены к сознанию обычных людей, теряют коммуникационный смысл.

Построение картины мира, отмечает Хабермас, начинается с обыденного мира, и, добавим мы, конструируется обыденным сознанием, которое присуще всем, в том числе и ученым, погруженным лишь в кажущуюся им независимой предметную область. Ученый вводит предметные ограничения и теоретические рамки, которые на самом деле не существуют, то есть он вводит их на уровне собственной обыденности. Это похоже на упрощения, которые человек осуществляет в обыденной жизни, объясняя те или иные свои поступки. Действия дикаря, бросающего дротик в наскальное изображение, в этом смысле не менее обоснованы, чем действия современного человека, стучащего по телевизору или трясущему мобильный телефон, когда они не работают. Разница заключается лишь во включенности человека в то или иное коммуникационное пространство, задающего правила коммуникации.

Философия развивается как форма рационально-теоретического сознания. Подобно тому, как музыкант улавливает в этом мире гармонию звуков, художник — гармонию цвета, скульптор — гармонию форм, поэт — ритмику мира; философ улавливает разумность бытия, раскрывающуюся для нас в виде системы понятий и категорий, то есть в виде *логики бытия*. Но одновременно философия, в отличие от конкретных наук, не может «оторваться» от иных способов переживания человеком мира, выйти из субъективности философского осмысления бытия. Именно это придает философии характер наиболее гармоничной формы размышления о мире и месте человека в нем. Именно гармоничность восприятия мира и понимание его принципиальной неохватываемости разумом в абсолютном смысле заключено и в самом термине «философии» как *любви к мудрости*, то есть в понимании философии как *незавершенного* процесса постижения бытия, без какой-либо гарантии завершения этого процесса. Расхожая трактовка становления фи-

лософии как факта преодоления житейской мудрости и перехода к рационально обоснованной системе знания — по крайней мере неточна, хотя бы в силу того, то знания всегда будет недостаточно, и оно всегда будет ограничено, а житейская мудрость или «жизненный мир» человека постоянен.

Философы в своих размышлениях стремятся выйти за пределы жизненного мира, часто не понимая, что это искажает саму изначальную сущность философии. Характеризуя период становления философии как преодоления пределов жизненного мира, Хабермас замечает, что именно с этого момента образуется и расширяется (не без желания самих философов, добавим мы) пропасть между пониманием мира в целом как некой сущности, и повседневного мира как сферы просто явлений, приобретая на уровне философских рефлексий характер принципиального категориального различения. Дело в том, что «мы не можем оторваться от жизненного мира, присутствующего как фон, внутри горизонта которого мы интенционально нацеливаемся на нечто “в мире”... Но одновременно мы осознаем, что тот же объективный мир в свою очередь *включает* нас, наши сети интерактивности и их фон наряду с другими сущностями. Это накладывает отпечаток на наш включенный “повседневный мир”, мир здравого смысла»¹.

Таким образом, философия в своих попытках быть «объективной», уподобляясь частным наукам, не может достичь «научной объективности», будучи надпредметным знанием, но может в значительной степени исказить сами возможности философского восприятия и навязывать эти философские конструкции тому же жизненному миру, то есть индивидам в нем находящимся. То есть на уровне обыденной жизни происходит объективация рефлексивных философских проекций, которые сами по себе могут оставаться лишь конструкцией разума. Результатом «накладывания» на жизненный мир «объективных» конструкций философских построений являются, в конечном счете, этические, эстетические, поведенческие и иные нормы обыденной жизни людей, которые преподносятся человеку как результат объективного познания, как *истины*. Все это порождает в западной традиции чувство самовлюбленности философов в сами процессы философствования, рефлексии, конструирования, которые «объективируют» идеи. Хабермас приводит пример такого, как он обозначает «нарциссизма», показывая случайный характер совпадений рефлексивных идей с реальным описанием мира. Это «невероятный и единичный случай систематической связи космологической картины мира с теологическим учением и, тем самым,

¹ См.: Хабермас Ю. От картин мира к жизненному миру. С. 83.

продуктивное объединение христианства после Павла и греческой метафизики в двойственном образе эллинизированного христианства и теологически сохраненного платонизма»¹.

Таким образом, философия не может полностью уйти от элементов недостаточно доказанного и обоснованного знания, которое тем не менее включается в структуру философской концепции. Философ осуществляет философскую деятельность в условиях принципиального дефицита знаний. Он должен ставить проблемы и давать ответы на них, осознавая всю неполноту и относительность таких ответов. Эти лакуны непознаваемого также являются объектом философской рефлексии. Иначе говоря, философия — это особая форма рефлексии человека над бытием и над сами собой, которая основывается не только на мыслительно дискурсивном способе мышления, но и на непосредственно-интуитивном, художественно-эмоциональном его постижении, имеющим своей целью отразить целостность и единство мира. Выступая как рациональное познание бытия, философия безусловно устремлена к науке как некому идеалу, хотя сама философская рациональность внутри философии понимается гораздо шире, так же, как и само поле применения такой рациональности.

Давать какое-то общее определение философии — задача достаточно бессмысленная, ибо это всегда *личностная* концепция. Но возможно дать некие общие предметные границы, которые определяют философию или, точнее, границы смыслового пространства философии. Эта задача была блестяще выполнена И. Кантом, который, не давая единого определения, описывает совокупность предметных областей философии.

Прежде всего, он выделяет два самостоятельных уровня философии, выполняющих разные задачи в общественном сознании.

Первый он обозначает как *«школярская» философия*. Данная характеристика философии не является негативной, если она реализуется в соответствующих ей пределах. Это некоторая совокупность наиболее общих представлений о философии, с которыми сталкиваются на ранних стадиях обучения в гимназиях (или сегодня в рамках среднего школьного образования). Сами по себе эти знания не учат людей философии, а учат лишь тому, что понимали под философией другие люди. В результате такого обучения человек не научается философствовать, а лишь приобретает положительное знание о ней.

Однако, кроме этого, существует *философия как особая наука о последних целях человеческого разума*, которая придает ценность всем другим видам знания, выявляя их значение для человека. Именно

¹ См.: Хабермас Ю. От картин мира к жизненному миру. С. 93.

в этом плане она выступает как философская мудрость. Философ, стремящийся к такой мудрости, должен постигать то, насколько знание может способствовать достижению высших целей Человека и Человечества. «Если существует наука, действительно нужная человеку, то это та, которой я учу — а именно, подобающим образом занять указанное человеку место в мире — и из которой можно научиться тому, каким быть, чтобы быть человеком»¹.

Кант формулирует основные вопросы, на которые должна отвечать это философия в ее всемирно-историческом значении:

Что я могу знать?

Что я должен делать?

На что я могу надеяться?

Что такое человек?

Ответы на эти вопросы, пишет Кант, позволяют философии определить: «1. Источники человеческого знания, 2. объем возможного и полезного применения всякого знания, и, наконец, 3. границы разума»².

Исходя из такого понимания, в центре философии всегда находится человек, который является индивидуальным существом, но в тоже время частью мира. Поэтому именно исследование взаимоотношений Человека и Мира, Человека и Бытия является сущностью философского исследования. Кант задает уровни такого исследования, в частности, онтологический, гносеологический и антропологический, которые и описывают границы смыслового пространства философии. Именно в этом смысле можно говорить о философии как о гуманитарной науке, но опять же не в смысле опредмечивания некой выделенной гуманитарной сферой, а именно в том смысле, что, чем бы не занималась философия, она исследует либо самого человека, либо бытие через человека.

Это порождает особенности понятийного аппарата философии, который весьма отличен от конкретных наук. Относительная «однозначность» понятийного аппарата науки, к которому она стремится, достигается за счет сильного, иногда предельного «огрубления» действительности, в результате которого создается идеализированный концептуальный каркас, отличающий одну науку от другой. Соответственно, область применения такой «сетки понятий» (Р. Карнап) — довольна узкая. Понятия частных наук отражают области решения узко познавательных, локальных задач, что и обеспечивает им такую точность, которой не может достичь (а зачастую и *сознательно не хо-*

¹ Кант И. Соч. В 6 т. Т. 2. М., 1964. С. 206.

² Там же. С. 332.

чет достигать) философ. Научные понятия — это застывшее знание, некая данность, фиксация каких-то сторон бытия, это всегда предметная точность. Однако «точность отображения теорией предметной области тоже не является абсолютным количественным показателем, а зависит от гносеологических предпосылок, и, следовательно, определяется выделенной (абстрагированной) предметной областью и наличными методами ее исследования»¹. Поэтому говорить о точности теории по ее сравнению с другой теорией будет логически неправомерно. Все научные теории в этом смысле точны, адекватны собственной предметной области. Абсолютных же критериев точности просто не существует, если совершенно произвольно не принять за истину (что иногда и делается) то, что таковой является математическая или логическая точность. Это равноценно утверждению, что биология не является наукой, так как она неточна по сравнению с математическим знанием.

Таким образом, философия представляет собой по сути особое вневременное смысловое пространство, в рамках которого философы ведут диалог: диалог мыслителей, диалог культур. Внутри этого пространства могут быть совершенно разные и даже противоположные представления, но все они реализуются в единстве общей философской проблематики, которая связывает их в единое целое. Это своеобразное «единство разнообразного» или «разнообразие единого».

Философия развивается под непосредственным влиянием собственной культурной среды. Она всегда является «дочерью» своей эпохи, отражая ее базовые ценности, идейные веяния и пристрастия. Более того, она способна выражать дух своего времени в наиболее конденсированной, четкой и ясной форме. По текстам великих философов мы реконструируем образ мышления и «картины мира» древних греков и средневековых людей, деятелей европейского Просвещения и индийского духовного Ренессанса последней четверти XIX — начала XX века. Постмодернизм также является самовыражением нынешнего этапа развития культуры, с господствующей в ней фрагментарностью сознания и клиповостью мировосприятия. Поэтому абсолютно прав великий представитель немецкого классического идеализма Гегель, определивший философию как духовное самосознание своей эпохи. В этом смысловом пространстве реализуется и реально существующая и проявляющая себя связь между характером философствования и его национальной принадлежностью, в которой философские проблемы подвергаются систематическому осмыслению с позиции данной культуры, данных особенностей на-

¹ Диалектика точного и неточного в современном научном познании (Материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 30.

ционального сознания, что является основой формирования базовых ценностей конкретной духовной культуры.

А это порождает следствия, которые касаются и каждого человека, и общества. Ориентация на научную картину мира в корне меняет понимание свободы. Активность познающего субъекта позволяет ему конструировать свободу теоретически, в зависимости от понимания самим познающим субъектом. Разные познающие субъекты могут дать нам разные конструкции свободы или долга. Так, например, «осознание долга является ничем иным, как перформативно присутствующим в словесной игре знанием того, что разумно обоснованное моральное требование должно быть исполнено»¹. Иначе говоря, авторство (то есть интерпретация), подкрепленное ссылкой на научность, претендует на объективную истину, что становится основанием для предписания моральных и иных норм.

Таким образом, делает вывод Хабермас, философия есть особый тип рефлексии, который «дистанцирован» от науки, но не в силу того, что не учитывает ее значимость, а в том смысле, что научные интерпретации целого ряда категорий, таких как объективность, свобода и пр., в науке приобретают совершенно иной смысл. Философия не может «освободиться» ни от «субъективного духа», ни от проблемы «статуса фактов сознания», равным образом «она не может и уйти от вопроса, как можно разместить “объективный” дух социокультурных форм жизни в каузальном переплетении событий мира»². И это всегда является предметом ее интересов, тогда как наука обращается к этим фактам «жизненного мира» достаточно поздно, но, тем не менее, обращается.

Возвращение к проблеме жизненного мира, проблемам повседневного сознания, разрушает «монолитное представление об объективном мире», которое, казалось бы, уже раз и навсегда было решено в классической науке, прежде всего, конечно, в физике. Возникли совершенно иные потребности и необходимость его понимания с позиции социокультурных и гуманитарных исследований. Соответственно, это возвращает нас и к вопросу о соотношении жизненного мира, в котором мы всегда присутствуем (живем в нем) и мира объективного. Является ли жизненный мир частью объективного мира, или объективный мир — это лишь наша конструкция, и, как и иные конструкции, он лишь часть нашего жизненного мира?

Хабермас замечает, что, когда мы исследуем жизненный мир (повседневный опыт), мы лишь конструируем принцип объективности, объективного подхода, формулируя его как «беспристрастное описа-

¹ Хабермас Ю. От картин мира к жизненному миру. С. 101.

² Там же. С. 103.

ние действительности», как некое освобождение от субъективности переживаний, носящих личностный характер. В результате — это не что иное, как манипуляция, «подгонка» реальной жизни под уже сформировавшееся понятие объективности. В отличие от естественных наук, которые освобождаются от «субъективности» за счет определения мира, утверждает философ, гуманитарные науки (и конечно, добавим мы, прежде всего философия) могут это осуществить «лишь путем герменевтического удостоверения и углубляющей реконструкции опыта и практики обращения жизненного мира»¹.

Науки, определив собственный объект исследования, даже если последний не является проявлением только естественных закономерностей (например, человек), рассматривают его вне системы иных, присущих ему связей и отношений. Это — главное условие естественнонаучного познания, делающее возможным таким образом взглянуть на исследуемый феномен, чтобы раскрыть в нем специфически предметные закономерности, исследуемые данной наукой. Относительная «однозначность» понятийного аппарата науки и связанная с этим точность и доказательность, к которым она стремится, достигается за счет сильного, иногда предельного «огрубления» действительности, в результате которого создается идеализированный концептуальный каркас, отличающий одну науку от другой. Однако, это имеет и свои последствия. Область применения такой «сетки понятий» довольна узка. Поэтому и точность наук — это **предметная точность**, пределом которой, по Бахтину, «является идентификация ($A=A$)»². В этом смысле точность не совпадает с сущностью, и сам объект может обладать свойствами, которые выходят за рамки его предметной интерпретации. Только непонимание этого факта может лежать в основе утверждений, например, о большей точности естественных наук по отношению к гуманитарным как о преимуществе, ибо такая точность схватывает лишь узкий срез бытия.

Философия, определяя свою предметную область, отличную от других наук, оперирует иными параметрами точности. Исходя из специфики предметной области, меньшая однозначность и большая гибкость философских понятий — это важнейшее условие философской рефлексии. Философские понятия и категории сочетают в себе моменты определенности (устойчивости) и моменты неопределенности (изменчивости), которые содержатся в самом бытии. Гибкость понятий связана опять же с тем, что философия опирается на все богатство духовного освоения мира человеком, на весь его совокупный опыт. Они могут охватывать области еще не познан-

¹ Хабермас Ю. От картин мира к жизненному миру. С. 105.

² Бахтин М.М. К методологии литературоведения // Контекст — 1974. М., 1975. С. 205.

ного или принципиально непознаваемого бытия. Познание таких непознанных сторон часто формулируется в виде неопределенных, «смутных» идей (Н. Винер), которые фактически являются предварительной философской оценкой исследуемого объекта.

Кроме того, для философии, опирающейся не только на научное, но и на художественное освоение мира человеком, эстетические критерии не менее важны; важностью обладает (по крайней мере в некоторых ее вариантах) также «игра понятий», которая может доставлять чисто эстетическое удовольствие. Именно это часто придает философскому языку такой необычный характер, именно поэтому в нем можно встретить и понятия обыденного языка, и научную терминологию, и поэтические метафоры. Языком философии можно восхищаться как продуктом высокохудожественного творчества, можно быть удивленным или даже оскорбленным, встречая слишком обыденную терминологию, и почти всегда испытывать трудности, связанные с пониманием философского языка.

Философия не стремится к точности наподобие частных наук, и ее важнейшей особенностью выступает меньшая однозначность и гибкость используемых понятий. Упреки в том, что, в отличие от науки, понятия философии часто слишком многозначны, туманны и неопределенны, справедливы и лишь отражают ее специфику. «Неточность» философии компенсируется ее возможностями наиболее широко (так как ее предметная область — это область предельных всеобщих закономерностей) охватывать бытие.

Как отмечает Хабермас, гуманитарные науки «не могут вырваться за рамки субъективности как таковой». Развивая эту мысль, можно сказать, что субъективность проявляется, в частности, в том, что в гуманитарных науках и философии происходит постижением смыслов, которое не может осуществляться путем наложения на него некой познавательной структуры или формы. Уже гуманитарные науки исследуют идеализированный мир фактов, то, что закрепляется в тексте, то есть некий вторичный уровень бытия. Таким образом, можно сказать, что любое понимание текста осуществляется через его личностную интерпретацию, которая представляет собой адаптацию не менее двух индивидуальных «Я», или культур друг к другу. Интерпретация — это поиск смысла сквозь призму собственного «Я». Поэтому точность здесь не может выступать в качестве единственного критерия адекватности той или иной интерпретации.

В философии ситуация еще сложнее, ибо предметом философских размышлений может быть бытие как таковое (в том числе и фактический мир), вторичный уровень бытия, как уже проинтерпретированный (например гуманитарными науками) мир; и еще более высокий уровень исследования, связанный с рефлексией над уже проинтерпретированным миром, над уже созданной вторичной ре-

альностью. Таким образом, философия представляет собой такой интерпретационный уровень, на котором происходит «*интерпретация интерпретаций*» (Поль Рикер). Она осуществляется как особая герменевтическая деятельность, — и поэтому философия всегда окрашена в «герменевтические тона»¹.

Философская интерпретация, основываясь на этой общей основе, одновременно выступает как деятельность мышления, которая умножает смыслы, создает новые, которые изначально могли не содержаться в тексте. Философия, таким образом, является особым знанием, которое увеличивает объем гуманитарных смыслов. Поэтому предметная область философии принципиально неограниченна. Работая на уровне понятий и категорий, на уровне идей, философ в определенном смысле всегда выступает как *идеалист*.

Указанные особенности философии и ее опора на максимально широкий исходный базис для философских обобщений позволяют философии выступать «квинтэссенцией культуры» (К. Маркс), или, как уточняет это положение сегодня В. С. Степин, воспроизводить «доминирующие смыслы культуры»², часто в виде тех самых «смутных» и неопределенных идей, о которых мы говорили выше. Позиция философии здесь также весьма противоречива, отражая противоречивость философского подхода к миру в целом.

С одной стороны, философия задает общие культурные традиции и выступает рефлексивным средством их сохранения («душа культуры»), что обеспечивает стабильность культуры. Можно было бы обозначить это еще и как своеобразный консервативный вектор философии, основанный на доминировании в конкретно-исторической культуре «канонизированных стилей мышления и традиций»³. В этой ипостаси философ выступает как своеобразный *хранитель традиций*, обеспечивающий устойчивость культуры как системы.

С другой стороны — философия разрывает рамки доминирующей модели культуры, осмысливая новые явления и часто определяя новые тенденции развития культуры. «Философия, выступая рефлексией над универсалиями культуры, вместе с тем способна генерировать их новые смыслы, адресованные будущему, и тем самым выйти за рамки универсалий своей культуры. Поэтому категории философии и универсалии культуры не тождественны, хотя часто обозначаются одними и теми же терминами»⁴. Философ в своей внутренней критико-аналитической рефлексии всегда выступает

¹ См.: Кузнецов В. Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991. С. 4.

² См.: Важно, чтобы работа не прекращалась... Интервью с академиком В. С. Степиным ведет И. Т. Касавин // Человек, Наука, Цивилизация. М., 2004. С. 63.

³ Степин В. С. Цивилизация и культура. СПб., 2011. С. 126.

⁴ Там же. С. 229.

как критик, а значит, в определенной мере и разрушитель традиций, в том числе опираясь и на возникающие новые знания о мире, которые он должен учитывать в этой рефлексии. В личности философа периода ранней античной философии мудрость проявлялась как «непосредственное совпадение с личностной, жизненной программой и позицией человека-философа. “Софос” был не только представителем философского мышления, но и идеалом человека вообще, который в своем жизненном пути “проигрывал” принципы своей теории, подчас в форме крайнего ригоризма, доходящего до житейского парадокса и эпатажа обычных норм... но всегда с наглядностью личного примера и опыта»¹. Такая позиция и осознание личностной ответственности за собственные поступки, придавала его собственной жизни в некоторых случаях характер подвижничества, что сближало философию с религией. Философ-мудрец мог выступать как в качестве наставника, репродуцирующего ценности данной социальной системы; так и в качестве человека, осуществляющего тотальную критику этой социальной системы.

Кроме того, смысловое пространство философии уже в силу надпредметности (или метафизичности) ее рефлексии над бытием и миром необходимо связано с пониманием свободного мышления, которое не только не может быть опредмечено, то есть ограничено рамками выделенной предметной области, как в науке, но и должно быть свободно от любых других условий, в которых может оказаться конкретный мыслитель. Следовательно, философия выступает как особое образование, которое необходимым образом связано с условиями свободного существования конкретного мыслителя в реальной жизни. Отсюда изначальное стремление философии *конструировать*, в том числе и политические модели, благоприятствующие реализации свободного духа личности. «Вследствие этой общей связи политической свободы со свободой мысли философия выступает в истории лишь там и постольку, где и поскольку образуется свободный государственный строй»². В тоже время для философа более важной часто оказывается его внутренняя свобода мышления, которая может быть реализована, независимо от тех или иных политических обстоятельств. То есть философия реализуется как максимальное проявление субъектного начала в индивиде — и это свойство субъективного самовыражения также остается навсегда важнейшей характеристикой философского мышления.

Внутренняя свобода индивидуального мышления и указанная выше противоречивость отражается на всех уровнях философской

¹ Дробницкий О. Г. Философия и моральное воззрение на мир // Философия и ценностные формы сознания. М., 1978. С. 89.

² Гегель. Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб., 1993. С. 143–144.

рефлексии, включая, конечно, и индивидуальное мышление конкретного философа. А это, в свою очередь порождает сложные взаимоотношения философии и власти в целом, и тем более в возникающих часто противоречиях между конкретным мыслителем, выступающим от имени свободного мышления, и идеологией, как концентрированного выражения доминирующей властной позиции.

Еще Гегель, анализируя судьбу Сократа, глубоко затронул данную тему. Так, высочайшим образом оценивая Сократа как личность самодостаточную, он делает вывод о том, что государство поступило *абсолютно верно*, осудив философа, ибо он разрушал государственные устои (отметим, что в данном случае это устои весьма демократического государства, может быть самого демократического в человеческой истории, а не тоталитарного государства). Даже в демократических условиях развития общества философ и философия могут быть очень неудобны. Это связано с тем, что генерируя уже отмеченные нами новые смыслы, философия способна формировать и новое содержание мировоззрения как на коллективном, так и на индивидуальном уровнях и этим «вносить *мутации в культуру*» (курсив мой. — В.М.), подготавливая кардинальные изменения социальной жизни»¹. Есть периоды, когда философия устраивает власть, — и тогда она имеет всяческого рода властные поддержки. В этот момент философы «приближаются ко двору». Но есть и периоды, когда философия обвиняется чуть ли не во всех бедах государства, — и тогда закрываются философские факультеты, а люди, занимающиеся философией, всячески третируются. «В состояниях социальной стагнации власть всегда стремится контролировать философскую мысль, превратить философию в идеологию, до предела сузив ее творческий научный потенциал»². В этой ситуации философия и философы (это грустно, но факт) принимают правила игры, лишь камуфлируя собственные категориальные смыслы «обрамлениями принятой политической риторики». Но в то же время в философии как свободном мышлении эти закамуфлированные категориальные смыслы накапливаются, и в конце концов неизбежно вырываются наружу — на уровень того самого «жизненного мира», заполняя его новым пониманием эпохи, моделируя новые варианты развития общества. «Философский смысл вновь возвращается к основаниям культуры с высот абстрактного знания, переплавляется в конкретные мировоззренческие универсалии и становится базисом новой культуры»³. Философское размышление должно необходимо учитывать новые реалии, связанные с изменением условий существования человечества, в том числе и технологические

¹ Степин В. С. Цивилизация и культура. С. 214.

² Важно, чтобы работа не прекращалась... Интервью с академиком В. С. Степиным ведет И. Т. Касавин // Человек, Наука, Цивилизация. М., 2004. С. 65.

³ Там же.

изменения, существенно на это влияющие. При этом философская рефлексия как размышление над предельными основаниями бытия должна быть свободной и хотя бы мысленно «вырываться» за культурную и смысловую заданность самого размышляющего. Сова Минервы, как писал Гегель, вылетает в сумерки, дабы спокойно и без помех наблюдать за тем, что происходит в мире.

НАУКОМЕТРИЯ КАК РАЗНОВИДНОСТЬ БЕЗУМИЯ

Речь не идет о том, что наукометрия не нужна. Более того, она в наше время необходима. Об этом очень хорошо писал Станислав Лем в своей «Сумме технологий». Наука как сложная система, все время увеличивая объем информации, неизбежно стремится к некому пределу информационной емкости. Приближение к этому пределу приводит к целому ряду следствий.

Прежде всего, увеличивается объем информации в каждой из областей знания, что требует иных форм и методов обработки информации. Сегодня отдельный ученый без помощи информационных технологий просто не способен ее охватить. А это, как ни парадоксально, отмечает Лем, означает существенное уменьшение вероятности совершения открытий: «Более того, величина этой вероятности должна с этого времени постоянно уменьшаться по мере того, как кривая фактического роста числа ученых будет падать, отдаляясь от гипотетической кривой дальнейшего (уже невозможного) экспоненциального роста»¹. Иначе говоря, система в этой ситуации будет стремиться к потере равновесия и к анархии, а значит, становится все менее устойчивой.

До нынешнего момента наиболее удобной формой хранения информации выступала книга или, в более широком смысле, текст, в котором информация закреплялась и могла быть сохранена в упорядоченном виде в библиотеках и соответствующих хранилищах. По сути, то, что ученые «доставали» из Природы в виде знаний, и составляло общую книгу Природы. Но уже в наше время ученые столкнулись с тем, что объем информации становится невозможно освоить, и тогда появились некие «профилактические меры» ее упорядочивания на стадии предварительной обработки (рефераты, аннотации, препринты), которые помогали ученому сориентироваться в этом безграничном информационном мире. Но это оказалось трудной, а главное, в определенном смысле тупиковой линией развития. В ряде случаев ученому проще и дешевле заново воспроизвести на-

¹ Лем С. Сумма технологий // Собр. соч. Т. 13 (дополнительный). М., 1996. С. 93.

учную задачу (как будто она осуществляется в первый раз) и даже провести эксперимент, чем найти уже достигнутый результат: «Под сомнение ставится сам процесс исследования, ведь его результаты, погребенные под штабелями печатных изданий, не могут дойти до тех, кто в этих результатах нуждается более всего»¹.

Другая проблема, что результаты научных открытий — это всегда, в определенном смысле, уже прошлое науки, то, что достигнуто внутри отдельных дифференцированных областей, то, что, как некая информация, зафиксировано в неких текстах. Часть этой информации оказалась востребованной и послужила дальнейшему развитию науки. Но огромная часть может так и остаться в виде некоего информационного балласта, то есть в виде фиксированных текстов и публикаций, о которых ученый даже не подозревает и не может в силу ограниченности индивидуальных способностей охватить всю имеющуюся информацию. Как пишет Лем, «очень может быть, что уже сейчас в научных книгохранилищах всех континентов находится множество сведений, которые при простом сопоставлении друг с другом компетентным специалистом дали бы начало новым ценным обобщениям. Но именно это и затормаживается ростом специализации, внутренней постоянно растущей дифференциацией наук... Ходячим афоризмом стало выражение, что открытие совершается ныне дважды: один раз — когда оно публикуется, и второй раз — когда это уже (и, может быть, давно) опубликованное сообщение открывает для себя популяция специалистов. Если нынешняя технология фиксации, хранения и адресования информации не будет революционизирована в ближайшие полвека, нам угрожает зрелище, похожее на безумный гротеск, — мир, заваленный горами книг, и человечество, поголовно превратившееся в загнанных библиотекарей»². Развитие науки идет от дифференциации сферы областей, которые она исследует, к тому, что новейшие открытия осуществляются на стыке разных наук. И здесь уже накопленная информация, уже готовые результаты в отдельных науках могли бы быть использованы учеными смежных областей без того, чтобы заново заниматься той или иной проблемой.

Таким образом, наукометрические и другие информационные технологии просто необходимы, в том числе и за счет использования новейших технологий обработки и классификации информации. Более того, как опять же предполагает Лем, необходимо должны изменяться требования к самим публикациям, «с тем чтобы посредством первоначального отсева предотвратить наводнение научного рынка

¹ Лем С. Сумма технологии // Собр. соч. Т. 13 (дополнительный). С. 448.

² Там же.

работами, лишенными всякой ценности и публикуемыми для получения ученой степени или из соображений честолюбия. Можно даже думать, что публикация тривиальных работ будет сочтена вредным явлением, нарушением профессиональной этики ученого, поскольку такие работы создают попросту “шум”, затрудняющий “прием” ценной информации, жизненно необходимой для дальнейшего развития науки. Выраживание информации, пущенное в ход без эффективного “адресного сита”, привело бы, разумеется, к бумажному потопу, и этот катастрофический избыток сделал бы невозможной всякую дальнейшую работу. Тем более актуальной задачей становится, следовательно, автоматизация познавательных методов хотя бы на библиографическо-издательском уровне¹. Это было написано пятьдесят лет назад, но, по сути, осталось столь же актуальным. Изменились лишь технологии, позволяющие осуществлять публикационную упорядоченность.

Таким образом, я повторяю, наукометрические методы необходимы в качестве помощи ученому. Но они могут оказаться чрезвычайно вредными, если их превращают в систему единственной оценки деятельности ученого. Речь идет о переходе к оценке результатов научной и образовательной деятельности через систему различных рейтингов и формализованных критериев, которые в принципе не могут быть объективными, так как имеют дело с разнородными качественными объектами.

Игра в наукометрию становится основой реформирования науки и образования в нашей стране. Наш коллега Александр Рубцов метафорически обозначил это «взбесившимся арифмометром». Это очередное реформаторское безумие, не уступающее, а по своим последствиям и превосходящее, например, реформы сельского хозяйства во времена Н. С. Хрущева, когда все засеивали кукурузой и рапортовали с мест, как это здорово для страны и народа. В основе такого подхода лежит, опять же, безумная «идея ранжирования научных учреждений по степени эффективности с оргвыводами вплоть до слияния и слива. Оценка базируется на статистике публикаций и цитирования, учете импакт-факторов и пр., хотя известно, что это гиблое дело. В истории полно величайших открытий, которые это сито не прошли бы»².

На одной из встреч с академиками В. А. Садовничий очень точно сказал, что было бы гораздо эффективнее те деньги, которые уже потрачены на фактически искусственное поднятие индексов цитирования, потратить на развитие наших научных журналов, в том числе

¹ Лем С. Сумма технологии // Собр. соч. Т. 13 (дополнительный). С. 93.

² Рубцов А. В. Наука и власть. Битвы за репутацию. URL: <https://magazines.gorky.media/oz/2014/1/nauka-i-vlast.html> (дата обращения — 13.10.2019).

и с целью продвижения русского языка. Сам по себе этот фактор цитируемости, конечно, важен, но он не должен быть доминирующим. Ибо в рыночных условиях это просто породит целую индустрию нужных публикаций, и затем вновь придется уже бороться с этим массивом. Не случайно, как пишет А. Рубцов, «в ряде стран использование библиометрии законодательно запрещено для большинства направлений точных наук и для гуманитарной сферы в целом — как “деформирующее научный ландшафт”»¹.

Кроме того, эти наукометрические соревнования связаны с количественными оценками и количественными показателями, которые могут и не отражать реальной ситуации. Как отмечает Михаил Зеленский, «абсолютное количество научных публикаций не отражает в полной мере “научную обстановку” в стране, поскольку сильно зависит от размера населения. Китай и Индия выигрывают за счет большого размера, а крошечный Сингапур, будучи буквально пронизан высокими технологиями, по валовому количеству публикаций, пожалуй, не дотянется до Китая никогда»². В связи этим было бы более верно говорить о числе научных показателей на душу населения — и такого рода расчеты имеются. Правда, и по этому показателю мы значительно уступаем другим странам: «Два научных сверхгиганта — США и Китай. Треть всех мировых публикаций приходится на эти две страны. А США, Китай, Великобритания, Германия и Япония впятером пишут половину. Наконец, 31 страна в сумме выдает на-гора 90% мировых научных публикаций, и в самой середине этого “списка 31”, на 16 месте притаилась Россия»³.

Особенно остра эта проблема для гуманитарных наук, в центре которых уже по этимологии слова стоит Человек. Но человек — это всегда представитель конкретной культуры, связующим звеном которой является национальный язык. Отказ от языка, к чему нас призывают, может привести к глобальным последствиям и к такой деформации культуры, которую остановить уже будет нельзя. Если мы не бережем свою культуру, можно поступить очень просто — «запретить» использование русского языка, лучше с детства, что обеспечит через некоторое время лучшие показатели индекса цитирования. В этом смысле я очень настороженно отношусь и к практике чтения лекций на языках в университете не носителями языка. Так ведь можно дойти до того, что и Пушкина придется излагать по-английски.

Такая же специфика имеется в гуманитарных науках по проблеме цитирования. В естественных науках, статья — это «концентри-

¹ Рубцов А. В. Наука и власть. Битвы за репутацию.

² Зеленский М. Е. Где мы? // «Троицкий вариант». №14 (108) от 17 июля 2012 года.

³ Там же.

рованное изложение выводов большой предварительной работы»¹, за которой стоят наблюдения и эксперименты, часто больших коллективов. Гуманитарная наука, наряду с этим, всегда есть личностное самовыражение сознания индивида, в том числе и эмоционального восприятия объекта. Именно поэтому в гуманитарном знании текст выступает не как фиксация того, что, например, было осуществлено в лаборатории, а как самостоятельный результат гуманитарного исследования. Текст здесь строится совершенно иным образом, в него могут включаться озарения, украшения, воспоминания, ритмика, принципиальная игра слов, от которой представитель конкретной науки стремится избавиться.

Диалог между культурами — это обмен смыслами в рамках нахождения относительной единой, по выражению Ю. М. Лотмана, семиосферы. Это сложный процесс проникновения текстов одной культуры в другую. Это попытка не создать, например, некий единый язык, в котором тексты будут однотипными, а, напротив, донести до другой культуры смысл собственной культуры и одновременно показать специфику различия, связанную с разностью этносов, менталитетов, религий и пр. Это особый тип словесного творчества: «В этом смысле “внедренческой площадкой” для философии и социогуманитарной науки является весь объем текста, со всеми его логическими, эстетическими, психологическими и пр. нюансами. Здесь потенциал суггестии и иллюкутивная сила текста часто не менее, а то и более важны, чем чистое рациио. Естественно, никакими компактными изложениями результатов большой работы в статейном формате этот потенциал книжного текста не передается»². Поэтому для гуманитариев чрезвычайно важным является перевод текста, который не сводим к адекватной передаче информации из одного языка в другой. А перевод как особый тип научной работы сегодня не учитывается никакой наукометрией. Причем здесь ситуация усложняется тем, что если в естественных науках перевод научного текста — это передача информации в условиях горизонтального сосуществования наук данного временного момента, то для гуманитариев сюда добавляется временная вертикаль, когда необходимо адаптировать смысл культуры, отстоящей от нашего времени на века. Создание текста или его перевод приумножает массив смыслов собственной культуры и расширяет пространство диалога между разными культурами.

Поэтому и роль монографии здесь гораздо выше, чем статьи, ибо она отражает не только возможно новое содержание, но и, возмож-

¹ Рубцов А. В. Наука и власть. Битвы за репутацию.

² Там же.

но, его новое прочтение, упорядочивание. Не случайно же все время продолжают переводить Шекспира или Пушкина, ибо у автора переводов возникают новые смыслы, в том числе сопряженные с другим временем.

Кстати, все это хорошо понимают те люди, которые создают или управляют наукометрическими системами. В очень взвешенном интервью Геннадий Еременко отмечает: «Я бы не связывал прогресс знания только с развитием технологий, информационных баз, наукометрии и тому подобного. Каждая наука развивается по собственным законам. Методы Юджина Гарфилда, который создал первый индекс цитирования пятьдесят лет назад, были применимы в первую очередь для естественных наук. Там они дают более-менее разумные результаты. Такие показатели, как импакт-фактор журнала, индекс Хирша в первую очередь разрабатывались для физиков, химиков и т.д.

Общественные науки отличаются от них довольно сильно по разным параметрам: по практике цитирования, по спектру публикационной активности, по типам публикаций, числу соавторов, хронологии ссылок. С общественными науками методически сложнее работать в плане оценки значимости работы по цитированию. По ряду причин критерии здесь отличаются от тех, что применяются в естественных науках. Но эти особенности есть не только у общественных наук. Каждое направление имеет свои отличия: где-то основным результатом научной деятельности стала публикация в журнале или сборнике статей, где-то — выступление на конференции, в технических науках большое значение имеют патенты, а в общественных науках часто более значимыми являются монографии. Не учитывать это нельзя»¹.

И наконец, последнее. В ситуации, когда публикации становятся чуть ли не единственным критерием эффективности научной деятельности ученого и тем более преподавателя, наукометрия превращается в мощное средство манипулирования. Ученых начинают ранжировать, и не просто с целью стимулирования, например, их публикационной активности, а, прежде всего, с целью понижения в должностях и увольнения.

Итак, нужна или нужна наукометрия? Безусловно, нужна — и очень нужна, но не в качестве средства ранжирования ученых, тем более разных областей, а в качестве дополнительного средства, помогающего ученому, в том числе и с помощью новейших технологий, ориентироваться в современном информационном мире.

¹ Еременко Г.О., Кокарев К.П. eLIBRARY.ru и РИНЦ в информационной инфраструктуре российской науки: беседа с гендиректором НЭБ Геннадием Еременко // Полис. Политические исследования. 2014. № 1. С. 146–154.

ПРОТИВОРЕЧИВОСТЬ РЕФОРМ РОССИЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Реформа нашей системы образования длится необычайно долго. В одном из интервью я сказал скорее метафорически, что реформа, которая длится слишком долго, неизбежно превращается в свою противоположность, т.е. в контрреформу. Однако, к сожалению, метафора оказалась слишком близка к реальности. Своеобразной точкой отсчета можно считать еще Указ Президента Бориса Ельцина № 1 от 11 июля 1991 года «О первоочередных мерах по развитию образования в РСФСР». По сути, это был декларативный указ, говорящий скорее не о том, каким образом нужно реформировать образование, сколько о реализации предвыборных обещаний по улучшению прежде всего материального положения работников сферы образования. Указ не был реализован и даже ухудшил ситуацию. Так и не удалось повысить зарплату работникам сферы образования, что привело к дальнейшему «разочарованию» в успехе реформ.

Второй виток реформы был запущен в 1997—1998 годах, когда, по разным оценкам, недофинансирование образования составляло от 30 до 40%.

В 1998 году я, будучи только что выбранным деканом факультета, присутствовал на первом совещании у ректора, когда тот рассказывал нам о том, что готовится снижение финансирования образования почти на 50%, что означало сокращение на 35% и бюджета университета. В регионах начались сокращения административного состава и принудительная отправка преподавателей в отпуск. Росло число людей, недовольных проводимой таким образом реформой как среди работников вузов и школ, так и среди всего населения, что могло угрожать даже социальным взрывом. Это был период, когда страна находилась в системном кризисе. Именно в этот момент вузы покинуло много сотрудников и преподавателей среднего возраста, которые так и не вернулись в эту сферу, что позже создало вакуум среднего поколения среди преподавательских кадров.

Третий виток реформы образования, которая постепенно трансформировалась в процесс модернизации образования, можно отсчитывать с 2001 по 2003 год. Понятие «модернизация» в данном контексте позволяло вписать реформу образования в некий общий,

достаточно неопределенный комплексный процесс преобразования всей государственной и социальной системы.

В самом общем смысле модернизация — это система реформ и преобразований, направленных на переход страны к развитому индустриальному обществу. Само это понимание достаточно дискуссионное, ибо непонятна даже не столько цель, кроме фиксации пути общественного развития, сколько те «жертвы», которые должна приносить та или иная страна, вставшая на путь модернизации, в частности, связанные с разрушением собственных культурных традиций. Россия в своей истории неоднократно испытывала на себе модернизационные перевороты, пытаясь подстроиться под ту или иную внешнюю модель развития, и, наверное, уже накопила достаточно аргументов, говорящих о том, что процессы изменения должны вызревать изнутри, дабы быть понятными людям, которые живут в этой стране, живут в своей собственной культуре. Любое изменение и тем более в условиях современной глобализации не должно разрушать собственное культурное пространство, должно соответствовать ему. В противном случае, будучи внешним процессом, системой навязывания неких теоретических моделей, модернизация превратится лишь в имитацию процессов преобразования, всегда готовая в зависимости от смены политической конъюнктуры к новому «откату».

Удельный вес взрослого населения, имеющего высшее образование (МСКО 5А и 6), в общей его численности по странам, 2012¹

(в процентах от общей численности населения соответствующей возрастной группы)

	Все население в возрасте 25–64 лет	Население в возрасте, лет			
		25–34	35–44	45–54	55–64
Россия*	27,3	34,8	27,9	23,5	21,7
Великобритания	31,0	40,1	34,6	25,7	22,3
Германия	17,0	19,5	18,6	15,3	15,2
Италия	15,4	22,0	17,0	11,8	11,1
Канада	27,7	31,8	32,4	24,4	22,5
Республика Корея	28,4	39,9	35,7	22,8	11,2
США	32,6	34,1	34,7	30,5	31,2
Франция	18,9	26,8	22,1	14,3	12,9
Швеция	26,6	34,1	31,6	21,5	19,0
Япония	26,4	35,2	26,7	25,8	19,3

* По данным Всероссийской переписи населения 2010 года, включая обученных в докторантуре.

¹ Источник: URL: <http://www.hse.ru>.2014

К этому времени образовательная система находилась в полном кризисе, который одновременно сопровождался процессом безудержного открытия новых, в основном платных вузов, цель которых состояла в прямом зарабатывании денег на образовательных услугах, что, конечно, понижает общее качество образования. К 2002 году в стране, «если сложить все цифры, в сумме будет более 3000 вузов и филиалов. Для сравнения: в СССР действовало около 700 высших учебных заведений»¹. Кроме того, огромную часть из них составляют вузы негосударственные, возникает диспропорция в развитии специальностей, в частности, резкий рост студентов, обучающихся по специальностям экономического, управленческого профиля, а также по юриспруденции.

Такая «массовизация» образования обесценивает сам смысл процесса образования. «В обществе потерян ориентир, многим людям не ясно, что такое по-настоящему образованный человек и что такое человек, получивший какое-то образование. Считается, что “человек имеет образование”, даже если он, например, проучился три года в филиале вуза, где преподавали “десантным способом”. В отдельных случаях такое образование даже называют высшим»². Именно на этом этапе сначала в качестве эксперимента, а затем и в качестве обязательного на всей территории РФ был введен ЕГЭ.

Таким образом, процесс реформирования, даже если его отсчитывать с начала 1990-х годов, длится уже около четверти века. Сам факт длительности этого процесса, с одной стороны, говорит о сложности реформируемого объекта как части более общей социальной системы, а с другой, заставляет задуматься о том, почему реформа длится так долго и не является ли это признаком ее непродуманности. Более того, некоторые современные негативные тенденции связаны уже не столько с теми или иными финансовыми проблемами (в целом в последние годы в образование вкладывается достаточно средств), сколько скорее с субъективными факторами реализации реформы и с отсутствием стратегии в этом процессе. Фактически в выработке данной стратегии очень мало участвует реальное экспертное сообщество, и в образование «впихивают» те или иные «теоретические модели», часто оторванные друг от друга. При этом специалисты, которые только еще вчера рассматривали, например, ЕГЭ как механизм решения чуть ли не

¹ Садовничий В. А. Пока не поздно — уже опаздываем // Образование, которое мы можем потерять. Сборник. М., 2003. С. 173. Данная книга была издана в 2002 году, а затем переиздана после VII съезда Российского союза ректоров в 2003 году, фактически представляя собой развернутое обращение к президенту страны В. В. Путину (который выступал на этом съезде).

² Там же. С. 168.

всех проблем, связанных с повышением качества отбора в вузы, сегодня говорят о необходимости его совершенствования (ввод сочинения, ограничение числа выбора специальностей при поступлении), хотя все это предсказывалось в дискуссиях еще до всеобщего его введения.

В период реформ была серьезно деформирована система «школа — вуз». Школа переориентировалась с учебной системы, которая при всех недостатках основывалась на процессе передачи и усвоения знаний, в систему натаскивания, прежде всего, школьников старших классов, на получение высоких результатов по ЕГЭ, что непосредственно с получением знаний как таковых было связано очень мало. На такую потребность обязательного поступления в вузы мгновенно отреагировал рынок, тот самый рынок образовательных услуг, который в ситуации почти полной бесконтрольности привел к всплеску возникновения новых вузов, не каждый из которых отвечал необходимым параметрам качества подготовки, но практически каждый из них стал реализовывать подготовку платных студентов. Итоги реформы оказались весьма печальными.

Поскольку была разрушена система иных образовательных векторов, где школьник мог продолжать свое образование: ПТУ, разнообразные техникумы, после которых он также мог получать высшее образование, последнее стало массовым просто по потокам абитуриентов, которые, не всегда по причинам и желанию получать образование, хлынули в вузы. Например, в отличие от Германии, где в университеты поступают лишь те, кто окончил гимназию и получил соответствующий документ — отсюда и термин «абитуриент»¹ — и таких по стране обычно не более 30%, — в нашей стране количество желающих поступать в вузы близко к 98%.

Мотивация и выбор специальности также деформировались, ибо поступление зависело от баллов ЕГЭ, которых было достаточно или недостаточно для того или иного вуза. Так и не была снята связка «вуз и освобождение от службы в армии», которая автоматически переводила очень многие верные шаги реформы в коррупционную плоскость, и в вузы часто поступали бывшие школьники, которые просто хотели избежать службы в армии.

Начиная с 1995 года прирост численности студентов высших учебных заведений составлял 7–15% ежегодно, опережая демографические показатели и приближаясь к естественному максимуму. Трудно представить, что произошло бы в стране при сохранении таких темпов увеличения количества студентов. В этом смысле «помогла» изменившаяся демографическая ситуация, воз-

¹ «Abiturzeugnis», т.е. удостоверение об окончании уровня абитуры.

нившая в стране как результат целого ряда негативных социально-экономических факторов. После 1992 года, когда был достигнут максимум населения страны — 148,7 млн человек, началось устойчивое снижение. По прогнозам демографов, которые были отражены в концепции демографической политики Российской Федерации на период до 2025 года, «население России сократится к 2015 г. на 6,2 млн человек (4,4 процента) и составит 136 млн человек, а к 2025 г. — 124,9 млн человек»¹. Соответственно, это изменяет динамику численности учащихся. Так, по отношению к 2005 году, когда был достигнут максимум обучающейся молодежи, ее численность уменьшится «в 2012 г. — на 2,7 млн, в 2016 г. — на 2,9 млн, в 2020 г. — на 2,5 млн и в 2025 г. — на 1,3 млн человек»². Как отмечал тогдашний министр образования Андрей Фурсенко, к 2014 году «число студентов в России из-за неудовлетворительной демографической ситуации может сократиться вдвое по отношению к показателям 2006 г. <...> Демография меняется катастрофически в худшую сторону. Через три-четыре года в стране будет вдвое меньше студентов, чем сейчас... уточнив, что речь идет о 700 тыс. студентов в 2012 г. против 1,3 млн в 2006 г.»³. В настоящее время мы находимся на самом дне демографической ямы. Так, например, число абитуриентов будет уменьшаться до 2017 года (максимум прогнозируемого понижения), и лишь затем начнет медленно подниматься.

Это действительно время, когда можно оптимизировать образовательную систему, проведя «переаттестацию» вузов страны с целью определения их необходимого количества, но, главное, с целью ликвидации тех образовательных структур, которые не отвечают необходимым показателям предоставления качественного образования, решения проблемы дублирования непрофильных специальностей в вузах и т.д. Конечно, это не очень популярные меры, которые к тому же должны проводиться достаточно оперативно и жестко, но они в значительной мере могут оказаться верными в долгосрочной перспективе. Такая работа сейчас активно проводится, хотя опять же имеется много нареканий к самой системе аттестации, особенно на начальном ее этапе, когда иногда закрывались или сокращались специальности в ведущих вузах страны.

¹ Модернизация российского образования: проблемы и перспективы / Под ред. М. К. Горшкова и Ф. Э. Шереги. М., 2010. С. 149.

² Там же. С. 153.

³ Из-за демографической реформы число студентов в России сократится вдвое. URL: <https://www.infox.ru/news/61/37216-iz-za-demograficeskoj-situacii-cislo-studentov-v-rossii-sokratitsa-vdvoe?> (дата обращения — 13.10.2019).

Государственные расходы на образование, млрд руб.¹

	2000	2005	2010	2012	2013
Консолидированный бюджет Российской Федерации и бюджеты государственных внебюджетных фондов:					
в действующих ценах	214,7	801,8	1893,9	2558,4	2888,8
в постоянных ценах 2000 года	214,7	364,5	477,8	518,1	552,4

Государственные расходы на образование по отдельным уровням бюджетной системы, млрд руб.²

	2000	2005	2010	2012	2013	2014*
Федеральный бюджет:						
млрд руб.	38,1	162,1	442,8	603,8	762,3	649,8
в процентах от расходов федерального бюджета	3,7	4,6	4,4	4,7	5,0	4,6
Консолидированные бюджеты субъектов Российской Федерации						
млрд руб.	176,6	628,6	1450,9	2047,0	2333,6	2530,7
в процентах от расходов консолидированных субъектов Российской Федерации	17,4	21,4	21,9	24,5	26,5	25,4

В стране остается острой проблема недостаточного финансирования образования. Доля средств, выделяемых на образование, увеличивается незначительно. С 2001 года она не превышает 12% от общего объема государственных расходов. В результате обеспеченность бюджетным финансированием образовательных учреждений составляет, по разным оценкам, только 25–40% от расчетной нормативной потребности. В связи с передачей в 2005 году значительной части образовательных учреждений в ведение субъектов Российской Федерации объем расходов федерального бюджета на образование снизился. Конечно, в последние

¹ Источник: <http://www.hse.ru>. 2014

² Источник: <http://www.hse.ru>. 2014

* Годовые данные утверждены сводной бюджетной росписью с учетом внесенных изменений (отчет об исполнении консолидированного бюджета Российской Федерации и бюджетов государственных внебюджетных фондов по состоянию на 1 сентября 2014 года).

годы наметился позитивный сдвиг в вопросе финансирования образования и, главное, распределения средств, который увязывается с эффективностью работы самих вузов. Как заявил Президент РФ В. В. Путин, «на мероприятия федеральной программы развития образования (в 2011–2015 гг.) планируется выделить 137 миллиардов рублей, в том числе, 53 миллиарда рублей из федерального бюджета и 67 миллиардов рублей — из бюджетов субъектов Федерации. За счет внебюджетных источников будет привлечено 17 миллиардов рублей»¹.

Следующая проблема — это постоянное увеличение платного сектора в образовании. В 2011 году на платное образование подали документы 110 тыс. абитуриентов, а на бюджет — 235 тыс.² Таким образом, в 2011 году в России насчитывается примерно 7,336 млн студентов, из которых 4,416 млн составляют платные студенты. Правда, в условиях «демографической ямы», сопровождающейся сокращением численности учащихся, наметилась тенденция на сокращение доли платного образования, но лишь незначительно. Так, к 2015 году количество платных и бюджетных студентов будет приблизительно одинаковым³.

При этом происходит рост цен за обучение, особенно в крупных городах. Идеологи реформ постоянно навязывают общественному сознанию мнение, что тенденция роста доли платного образования — это общемировая линия либерального подхода к образованию, и к этому нас призывают стремиться. На самом деле все обстоит прямо противоположным образом. В большинстве стран Европы (кроме, может быть, Англии) высшее образование остается в основном бесплатным, а в ряде стран это закреплено на уровне основных законов⁴. Введение платного образования здесь проводится очень плавно, и сама плата за обучение остается весьма незначительной по меркам нашей страны. Буквально до 2013 года в Германии плата составляла приблизительно 1000 евро за год. При этом сюда входил и так называемый регистрационный взнос, на основании которого студент пользуется достаточно серьезной системой льгот (включая транспорт и питание в студенческих столовых, сумма за которые

¹ Путин: на развитие образования в РФ за пять лет направят 137 млрд руб. // РИА Новости. URL: http://ria.ru/edu_news/20101111/295073823.html (дата обращения — 13.10.2019).

² Фурсенко положительно оценил вступительную кампанию // Взгляд. URL: <http://vz.ru/news/2011/8/30/518480.html> (дата обращения — 13.10.2019).

³ «...К 2015 г. общая численность учащихся вузов сократится до 5,484 млн, в том числе 2,842 млн на бесплатных местах и 2,642 млн — на платных» // Из-за демографической ситуации число студентов в России сократится вдвое. URL: <https://www.infox.ru/news/61/37216-iz-za-demograficeskoj-situacii-cislo-studentov-v-rossii-sokratitsa-vdvoe/> (дата обращения — 13.10.2019).

⁴ Например, в Финляндии, которая по многим показателям считается лидером европейского образования

не превышает установленной). Но даже при таких «льготных» условиях население Германии постоянно протестовало против системы платного образования, рассматривая его введение как угрозу доступности образования для всех слоев населения. Результатом этих протестов стала полная отмена платного образования в последних его бастионах в Германии. К декабрю 2013 года оно было отменено полностью¹. Более того, сейчас решается вопрос о возврате затраченных сумм тем студентам, которые уже получили дипломы о высшем образовании. В Китае все высшее образование платное, но сумма оплаты остается весьма невысокой. При этом имеется развитая система льгот, которая позволяет освобождать студента от оплаты, например, в случае выбора непопулярной, но востребованной государством специальности.

Безусловно, в рамках рыночной экономики платное образование должно присутствовать, но государство обязано предъявлять жесткие требования к его качеству, и, как мне представляется, либо устанавливать некую ценовую планку (у нас в настоящее время установлен лишь нижний порог, что тоже правильно), либо развивать систему образовательных кредитов, что в нашей стране осуществляется очень слабо, и условия таких кредитов не позволяют ими пользоваться достаточно широко. В силу несовершенства современного рынка капитала (об этом говорят ученые-экономисты Всемирного банка, которых вряд ли следует считать сторонниками идей равенства возможностей) в обществе ограничены возможности населения в получении «необходимых займов для учебы в вузах, что мешает поступлению в вузы достойных, но малообеспеченных лиц»². На сегодняшний день лишь несколько наиболее богатых стран мира могут дать такие относительно дешевые займы, охватив ими чуть более 10% своих студентов (Австралия, Канада, Швеция, Великобритания и США). Представляется, что государство могло бы взять на себя расчет по процентам кредита за учащихся, которые либо блестяще учились, либо пошли на специальности, которые необходимо развивать в стране. Это было бы дополнительным стимулом и к учебе, и к развитию тех отраслей образования, которые по тем или иным причинам оказались непопулярными.

Негосударственные вузы, отвечая на запросы рынка, вряд ли будут развивать «тяжелые» фундаментальные специальности, требующие

¹ Под общественным давлением Бремен, Гессен, Баден-Вюртемберг, Северный Рейн-Вестфалия, Саар и Гамбург сдались и отменили денежные взносы за обучение в вузе. Начиная с зимнего семестра 13/14 к этому списку присоединилась Бавария. Нижняя Саксония приняла такое решение 10 декабря 2013 года.

² Например, в Финляндии, которая по многим показателям считается лидером европейского образования.

значительного вклада в обеспечение такого образования. Не случайно факты открытия негосударственных вузов по фундаментальным областям науки, даже при финансовой поддержке частного капитала, являются чрезвычайно редкими. Студенты таких вузов не ставят перед собой задачи получения фундаментального образования. Организация высшего образования только на основе частных инвестиций не нацелена на задачи, которые необходимо решать для развития страны. В основе развития частного образования лежит прежде всего идея его рыночной рентабельности, т.е. получения прибыли и деформированной системы доступности такого образования лишь для людей, имеющих для этого средства. В результате такое образование реализует лишь индивидуальные запросы личности. Забывается, что образование должно приносить выгоду всему обществу, а не только его отдельным членам¹.

В образовании необходима мощная государственная составляющая, оптимизирующая и стимулирующая приток студентов в те сферы, которые необходимы государству, хотя представляются, может быть, и неинтересными индивиду. Поддержка образования, связанного с фундаментальными науками, особенно важна, так как большинство новейших технологий является результатом фундаментальных научных исследований, проводимых в университетах, а инновационные технологии способны увеличить производительность труда в масштабах всего общества, а значит, повысить качество жизни и, как следствие, снизить имеющуюся социальную напряженность.

Наша страна отстает не только в реальном финансировании образования, но даже в тех проектах и моделях, которые предлагают хотя бы довести его до уровня выживаемости. Так, например, предлагают для «восстановления эффективной системы высшего образования в России» увеличить бюджетный вклад «к 2011 г. до 0,15% ВВП (включая 0,15% ВВП дополнительных расходов на исследования), а к 2015 г. довести до 1,3–1,4% ВВП (на университетскую науку — до 0,3% ВВП)... Все это позволит вывести ресурсное обеспечение высшего образования (расширенного за счет прикладного бакалавриата) на уровень, соответствующий странам-лидерам — свыше 2 % ВВП»². Однако на уровне мировых стандартов считается, что доля ВВП в образовании должна составлять не менее 4–6% от ВВП. «При этом расходы на высшую школу, как правило, составляют от 15 до 20% всех расходов на государственное образование»³.

¹ См.: Доклад Всемирного банка «Формирование общества, основанного на знаниях. Новые задачи высшей школы». М., 2003. С. XXI.

² Мау В., Кузьминов Я., Синельников-Мурылев С. Страна, где много-много плохих вузов. Эксперт. 2009. № 37 (674). URL: <http://expert.ru/forum/expert-articles/3116/?page=2> (дата обращения — 13.10.2019).

³ См.: Доклад Всемирного банка «Формирование общества, основанного на знаниях. Новые задачи высшей школы». М., 2003. С. XXIII.

В современных условиях любая реформа происходит в условиях общего процесса глобализации, первичной сущностью которой является создание общей экономической и производственной системы, основанной на усилении роли транснациональных взаимодействий, когда производство становится неким единым процессом, не разделяемым на национальные и культурные традиции. Это проявление, по сути, империалистического смысла развития капиталистического общества, о котором в последние годы мир стал подзабывать. Транснациональный рынок, декларируя конкурентность как основной признак функционирования рыночного хозяйства, одновременно заинтересован в консервировании сложившейся конфигурации. Есть зоны экономики и технологии, куда другие страны просто не допускаются. В этих условиях образование оказывается в центре происходящих изменений, поскольку оно является системообразующей частью культуры, а не просто сферой оказания образовательных услуг. Страна с более мощной и качественной системой образования будет доминировать в сфере новейших технологий, и, напротив, страны, в которых образование будет преимущественно массовым, станут поставщиком в лучшем случае рабочей силы. Современные тенденции, реализуемые в процессе модернизации образования в России, представляют собой составную часть мирового процесса глобализации, которые, наряду с преимуществами создания единого образовательного пространства, угрожают национальным особенностям образовательной системы, разрушая ее качество.

В мире идет процесс экономизации образования, которую часто отождествляют с прямой коммерциализацией. В этом случае от образования прежде всего хотят получить быструю отдачу за счет безудержного расширения сектора платного образования с целью получения финансовой прибыли. Для страны — это тупиковый вариант, который неизбежно будет работать по законам рынка, а значит, развивать те сферы образования, которые оказываются рентабельными. К тому же, учитывая условия становления рынка в нашей стране, это способствует резкому понижению качества образования. Реальная экономизация образования рассматривает образование как важнейшую часть общего экономического механизма страны не с позиции получения прямой прибыли, а с позиции долгосрочных следствий развития образования, которые впоследствии могут дать несравнимую с прямой коммерциализацией выгоду, основанную на внедрении открытий и инноваций, связанных, прежде всего, с открытиями в фундаментальных науках. Если мы говорим об экономизации процессов образования как, прежде всего, серьезной поддержке его государством, то мы должны понимать, что здесь не может быть лишь прямой коммерческой выгоды, что образование затратно по существу,

ибо касается совершенствования человека и общества, а это, в свою очередь, может обеспечить их благосостояние и устойчивость. И вот на этой устойчивой базе можно ожидать действительного, но не мгновенного эффекта от фундаментальных научных открытий, которые могут обеспечить в том числе и фундаментализацию инновационных процессов.

**Государственные расходы на образование по подразделениям
квалификации расходов бюджета, млрд руб¹**

	2000	2005	2010	2012	2013
Консолидированный бюджет Российской Федерации и бюджеты государственных внебюджетных фондов	214,7	801,8	1893,9	2558,4	2888,8
Дошкольное образование	32,0	113,0	321,3	469,6	598,1
Общее образование	107,9	356,0	827,4	1184,0	1329,2
Начальное профессиональное образование	13,4	39,4	61,7	58,4	52,5
Среднее профессиональное образование	10,2	43,3	102,1	130,3	144,9
Высшее и послевузовское профессиональное образование*	24,4	125,9	377,8	464,0	512,5
Профессиональная подготовка, переподготовка и повышение квалификации**	1,4	6,7	13,2	16,5	17,5
Молодежная политика и оздоровление детей	...	24,8	49,5	62,9	62,5
Прикладные научные исследования в области образования	...	1,8	15,7	13,7	8,8
Другие вопросы в области образования***	25,4	90,8	125,1	159,0	162,8

¹ Источник: <http://www.hse.ru>. 2014

* 2000, 2005 годы — «Высшее профессиональное образование».

** 2000, 2005 годы — «Переподготовка и повышение квалификации».

*** 2000 год — «Прочие расходы в области образования».

В основу идеологии процесса модернизации была положена задача либерализации прежде системы управления образованием и приведение ее механизмов в соответствие с новыми социальными и экономическими условиями. Фактически это была политическая постановка вопроса, которая достаточно мало опиралась на мнение экспертов. В результате само понятие либерализма было проинтерпретировано достаточно узко, с одновременным автоматическим отнесением (часто сопровождающимся соответствующей политической оценкой) всех тех достижений, которые имелись в российской системе образования, к некому негативному образованию, обозначенному как административная модель образования. Даже психологически многие представители профессорско-преподавательского состава оказались в странной ситуации.

Фактически необходимо было (может быть, и в неявном виде) отказаться от всего того, что они осуществляли в своей деятельности ранее, и перейти к предлагаемой либеральной модели, которая трактовалась весьма узко и широко не обсуждалась. Фактически, центральной идеей модернизации стал отказ от принципа фундаментальности, характерного для системы, например, классических университетов. Следует отметить, что в любой развитой стране и сегодня ориентированность на фундаментальные знания является обязательной характеристикой классических университетов. Декларировалось развитие самостоятельности вузов. Однако в условиях недофинансирования это мгновенно привело фактически к распродаже или сдаче в аренду государственного имущества — часто для того, чтобы обеспечить «выживание» профессорско-преподавательского состава, к открытию огромного числа структур, обеспечивающих подготовку «рыночных» затребованных специальностей.

Затем возникает идея, что развитию образования в стране мешает коррупция в вузах. И вот вместо того, чтобы бороться с причинами этих явлений (в том числе, на тот период и с нищенским существованием преподавательского состава вузов), был предложен механизм «ЕГЭ — ГИФО (государственные именные финансовые обязательства)». Остановимся на этом моменте чуть подробнее. Модель была очень красивой. По мнению авторов, она должна была изменить систему финансирования, когда вузы должны будут бороться за абитуриента, но главное, должна была покончить с коррупцией в образовании. По результатам ЕГЭ должно было осуществляться подушевое финансирование вузов. Однако в своем первоначальном варианте, даже в качестве предлагаемой модели, механизм провалился. И когда позже от этой системы остался только ЕГЭ без ГИФО, все предостережения, которые высказывались тогда, лишь подтвердились.

ЕГЭ не покончил с коррупцией, а лишь перевел ее в иную плоскость, в том числе и на уровень ответственности региональных чиновников, которые вряд ли являются наименее коррумпированной частью населения. Более того, те финансовые средства, которые сегодня государство выделяет для обеспечения «чистоты» ЕГЭ, могли бы с большим, наверное, успехом обеспечить ее в классическом варианте приема в вузы. Обществу была навязана идея о том, что экзамены типа ЕГЭ являются чуть ли не основной мировой практикой. Это не соответствует действительности, ибо даже в тех странах, где присутствуют схожие формы проверки знаний учащихся школ, они не являются единственной формой приема в вузы, представляя собой в лучшем случае лишь часть общей системы.

ЕГЭ в качестве единственного критерия приема разрушил мотивированность поступления студента на желаемую специальность. Это ярко проявилось в первый год приема, когда абитуриенты подавали заявления сразу в десятки вузов и на совершенно разные специальности.

Кроме того, проведение ЕГЭ в такой огромной стране имеет дополнительные трудности. В условиях небольшой страны, когда такой экзамен можно проводить фактически в одном или немногих центрах, «чистота» экзамена может быть обеспечена. Однако в условиях России это невозможно. Кроме того, опять же из-за неравномерности и неравности условий жизни людей в разных регионах, система образования также страдает сильнейшей дифференциацией. Поэтому качество «одинаковых» оценок по результатам ЕГЭ на самом деле объективно сильно отличается, так как за этим стоит и дифференциация качества учителей, и разница возможностей учеников получать те или иные знания. В результате установка на справедливость (которая декларировалась) оборачивается своей противоположностью — несправедливостью, когда в вузы по результатам «высоких» оценок попадают абитуриенты, уровень знания которых ниже, чем у людей, имеющих более «низкие» оценки по ЕГЭ.

В соединении с ГИФО идея ЕГЭ имела некоторый теоретический смысл, но требовала мощного финансирования. Поэтому она рухнула почти сразу, когда были опубликованы модели министерства образования и группы реформаторов о выделении финансовых средств под реализацию данной идеи. Даже радикальный вариант предполагал сумму около 20 тыс. руб., что было значительно ниже, чем в стремительно развивающемся платном секторе образования¹.

¹ Более подробно см.: *Миронов В. В.* Размышления о реформе российского образования. М., 2014. С. 40–44.

Кроме того, так называемый эксперимент был проведен лишь в шести вузах трех субъектов Российской Федерации: Республики Марий Эл, Чувашской Республики, Республики Саха (Якутии). В эксперименте не принимал участия ни один ведущий вуз страны, что ставит под сомнение саму его «чистоту», а значит, и правомерность результатов.

Несмотря на уверенную констатацию того, что «по результатам первого этапа эксперимента значительно увеличивается объем финансирования расходов вузов по статьям, обеспечивающим исполнение финансовых обязательств, по сравнению с тем, что было бы выделено этим вузам по тем же статьям, если бы они не принимали участия в эксперименте»¹, несколько неожиданно в документе указывается ряд недостатков, которые говорят о многом. Эти недостатки фактически показывают, что, несмотря на все заверения министерства образования, выделенные суммы даже не приблизились к реальной оплате затрат на образование. Более того, в том же документе говорилось, что «финансовое обеспечение категорий ГИФО оказалось завышенным; установленные интервалы приведенных сумм баллов по категориям ГИФО излишне либеральны», и т.д.² Возникло то самое противоречие, о котором предупреждали эксперты, между министерством финансов и министерством образования, причем определяющую роль стало играть первое. Реально в те годы это означало, что в ситуации нехватки финансовых средств даже на такие мизерные суммы в масштабе страны идея в таком ее виде реализована быть не может. В результате на 2003 год были утверждены еще меньшие суммы ГИФО, которые были существенно понижены, в том числе и для 1-й категории³: 1-я категория — 12500 руб.; 2-я — 7200 руб.; 3-я — 3000 руб.; 4-я — 2000 руб.; 5-я — 700 руб.

В результате всех этих процессов был сделан решающий шаг по переводу процесса образования из плоскости поддержки государством, особенно образования фундаментального, «тяжелого», связанного с затратами на лаборатории, практику и пр., — в плоскость самоокупаемости, которую легче достигнуть в затребованных рынком профессиях. Не учитывалось, что потери, которые неизбежны в этой ситуации в области фундаментального образования, через десяток лет могут оказаться несоизмеримо ощутимее, в том числе и в финан-

¹ Основные итоги работы системы образования в 2002 г. по реализации концепции модернизации российского образования на период до 2010 г.: Аналитический доклад Министерства образования Российской Федерации. М., 2013. С. 44.

² Там же.

³ Приказ Минвуза № 1193 от 26.03.2003 «Об утверждении на 2003 г. величины ГИФО в зависимости от их категорий».

совом смысле. Реализуемая модель образования означала массовый переход к платному образованию.

Сегодня, так сказать, задним числом, трудно представить, что могло бы произойти, если бы не было «консервативного» сдерживания¹. Примером «результативности» реформ может быть нынешняя ситуация с ЕГЭ, когда общество буквально «проснулось», хотя о возможных последствиях предупреждали ученые и представители образования на протяжении последних десяти лет. После серии скандалов самого различного типа стали говорить о необходимости усиленного контроля, который в нашей стране, наверное, всегда будет нужен, но он мог бы быть осуществлен за истраченные деньги очень хорошо и в рамках традиционной модели отбора студентов в вузы. Столь неэффективными будут и попытки создания неких «независимых» комиссий, ибо тогда прозрачность данного экзамена будет еще ниже, а решения будут принимать непонятно по каким принципам отобранные чиновники.

Важным звеном модернизации образования стало вступление России в так называемый Болонский процесс, что означало переход к такой модели образования, которая станет единой для всего образовательного европейского пространства. Болонский процесс при всей его декларативности — это процесс отнюдь не безобидный, особенно в том варианте его реализации, который стал осуществляться в России.

Симптоматично, что инициаторами Болонского процесса выступили министры образования, а не образовательные структуры и его представители. Порой создавалось впечатление, что за всем этим стоит некий Министр Высшего Глобального Образования² со своей особой командой, состоящей из министров образования различных стран, которая координированно проводит в жизнь таинственные решения, смысл которых непонятен большинству населения и которым оно сопротивляется. Образование — это не просто некоторая отрасль, а часть национальной культуры, причем ее системообразующая часть. В наиболее развитых странах, имеющих собственные традиции университетского образования (Франция, Германия, Италия и др.), ректоры крупнейших университетов относятся к Болонскому процессу очень осторожно и настаивают на сохранении национальных приоритетов собственных образовательных систем.

¹ Миронов В. Московский университет консервативен в академическом смысле. URL: <http://www.russ.ru/Mirovayapovestka/Moskovskij-universitet-konservativen-vakademicheskom-smysle> (дата обращения — 13.10.2019).

² См.: Миронов В. «За всем стоит Министр Высшего Глобального Образования». Беседа с А. Ашкеревым и М. Пугачевой // Платное образование. 2004. № 7–8.

Государственные расходы на образование в процентах от общих государственных расходов по странам, 2013*¹

Страна	Всего	Из них по ступеням образования		
		Дошкольное (МСКО 0)	Общее и начальное профессиональное (МСКО 1, 2, 3 и 4)	Среднее, высшее и послевузовское профессиональное образование (МСКО 5 и 6)
	(1)	(2)	(3)	(4)
Россия	11,4	2,4	5,5	2,6
Великобритания	12,2	0,7	8,8	2,7
Германия	11,0	1,0	6,7	3,1
Италия	8,6	0,9	6,1	1,7
Канада	13,3	n(3)**	8,6	4,7
Республика Корея	16,5	0,5	11,2	2,6
США	13,6	0,9	9,2	3,5
Франция	10,2	1,2	6,6	2,3
Швеция	13,2	1,4	8,0	3,9
Япония***	9,1	0,2	6,5	1,8

На уровне деклараций с болонскими принципами трудно спорить. Декларируется расширение доступа к европейскому образованию, повышение мобильности студентов и преподавателей. Все это должно способствовать формированию европейской идентичности. Правда, сразу возникает философский вопрос: а всегда ли идентичность хороша? Против создания единого образовательного пространства Европы никто не выступает. Но разумные люди понимают, что единство не должно означать тождества, а напротив, предполагать сложную и гибкую модель, включающую различные подсистемы. Это единство разнообразного, а не единство однообразного, т.е. «мертвого», выражаясь философским языком. Любая система более эффективна и в большей степени подвержена развитию, если ее элементы дополняют друг друга, а не отрицают путем подчинения. Существует прекрасная французская система образования, существует очень сильная немецкая модель. Существует, наконец, российская система

¹ Источник: <http://www.hse.ru>. 2014

* По зарубежным странам — данные (за 2011 год, или ближайшие годы) включают государственные субсидии домохозяйствам на поддержание уровня жизни студентов, не связанные с образованием; по России — расходы из средств консолидированного бюджета и бюджетов государственных внебюджетных фондов.

** Данные включены в другую графу, номер которой указан в скобках после п.

*** Расходы на МСКО 4 частично включены в расходы на высшее образование (МСКО 5).

образования, которая не уступает по многим параметрам другим системам. Так зачем же отказываться от наших преимуществ? Не лучше ли попытаться их синтезировать? Кстати говоря, сами документы Болонского процесса вовсе не заставляют осуществлять механическую интеграцию, они фактически декларируют самые общие принципы, позволяя учитывать особенности национальных систем образования. Но, к сожалению, внутри нашей страны эти принципы реализуют чиновники, которым проще любой процесс реформы упростить до предела. Унификация, навязываемая нам, неизбежно снижает качественный уровень образования, так как предлагает ориентироваться на усредненный уровень. Поэтому, когда мы говорим об интеграции образовательного процесса, идея обогащения качеством, преимуществами должна быть поставлена во главе угла. К сожалению, именно в России изначально пытались реализовать наиболее примитивный путь интеграции, фактически разрушающий национальную систему образования и, прежде всего, университетского образования.

Болонский процесс — это прежде всего тип интеграции образовательного пространства Европы, который неизбежно упрощает (делает более массовым) высшее образование. Он отвечает целям социализации огромного числа мигрантов, хлынувших в Европу, которые часто воспитаны в иной культуре, имеют различный уровень подготовки. Понятно, что все учиться в классических университетах просто не смогут, а вот в упрощенных образовательных структурах — возможно. В свете последних событий и краха идей мультикультурализма задача интеграции европейской образовательной системы понятна, но совпадает ли это с геополитическими задачами нашего государства? Поспешная реализация процесса интеграции может привести к необратимым потерям специфики национальных систем образования. С подобными проблемами уже столкнулись, например, в Германии и Франции. Например, оказалось, что бакалавры, существование которых декларировалось наличием рыночной потребности, оказались никому не нужны на рынке труда¹.

Еще одна из модных тенденций развития образования в нашей стране связана с тем, что при общем, как было показано, сокращении средств, выделяемых на образование, усиливается контроль за образовательными учреждениями со стороны государства. Логика подобного подхода внешне кажется достаточно прозрачной и убедительной. Деньги, особенно в бюджетную сферу образования, выделяет государство, следовательно, делается вывод: контроль за расходами также должен осуществляться государством. В связи

¹ Tanjev Schultz. Bachelor from Germany. Mit neuen Abschlüssen wollen sich die deutschen Unis internationalisieren — in den USA treffen sie auf Vorbehalte // Süd-deutsche Zeitung. 16.8.2004.

с этим университеты теряют свою автономность, которая всегда была одним из важнейших признаков университетского образования. Классическая модель университета была основана на серьезном доверии, которое оказывала власть ученым и преподавателям, исходя из понимания, что лишь свобода научного творчества может обеспечить эффективность научных исследований и развитие на их основе фундаментального образования. Фактически государство выделяло финансы, рассчитывая и, в определенной степени, «рискуя», что данные средства могут быть потрачены неэффективно. Эффект предполагался, но не гарантировался, и уж тем более не ожидался, исходя из известного принципа «утром деньги — вечером стулья».

В современной трактовке университеты, утрачивая свою автономию, превращаются в своеобразные государственные институты, которые должны обеспечивать не решение задач чистой науки, а реализовывать непосредственные задачи, стоящие перед производством и страной. При этом отрыв от чистой, т.е. фундаментальной, науки чреват серьезными негативными последствиями, в том числе и экономического свойства. Работает логика, что государство выделяет деньги, жестко следит за их расходованием и в обозримые сроки требует реализации данных затрат в практических сферах. Профессор в большей степени превращается в чиновника, сфера деятельности которого достаточно жестко регламентирована, причем настолько, что просто не оставляет времени для научной работы и самосовершенствования себя как преподавателя.

Государственные расходы на образование в процентах к валовому внутреннему продукту по странам, 2013*¹

Страна	Всего	Из них по ступеням образования		
		Дошкольное (МСКО 0)	Общее и начальное профессиональное (МСКО 1, 2, 3 и 4)	Среднее, высшее и послевузовское профессиональное образование (МСКО 5 и 6)
	(1)	(2)	(3)	(4)
Россия	4,3	0,90	2,1	1,0
Великобритания	5,6	0,34	4,4	0,9
Германия	4,4	0,47	2,8	1,1
Италия	4,2	0,44	3,0	0,8

¹ Источник: <http://www.hse.ru.2014/>

* По зарубежным странам — данные (за 2011 год, или ближайшие годы) включают государственные субсидии домохозяйствам относимые на счет образовательных организаций, и прямые расходы на образовательные организации из международных источников; по России — расходы из средств консолидированного бюджета и бюджетов государственных внебюджетных фондов.

Страна	(1)	(2)	(3)	(4)
Канада	5,2	n(3)**	3,6	1,6
Республика Корея	4,9	0,16	3,4	0,7
США	4,7	0,33	3,4	0,9
Франция	5,6	0,66	3,7	1,3
Швеция	6,2	0,72	3,9	1,6
Япония***	3,6	0,10	2,7	0,5

Любопытно, что это изобретение не наших реформаторов, — и схожие процессы идут за рубежом. Саймон Хед, анализируя целый ряд документов, связанных с оценкой реформ в английском высшем образовании, отмечает: «В жизнь британских университетов, в том числе Оксфорда и Кембриджа, все больше вторгается система государственного контроля, которая подрывает то, на чем зиждется их международный престиж — качество образования и научной работы. Орудием этого вторжения стали управленческие методики в основном американского происхождения, зародившиеся в школах бизнеса и компаниях, занимающихся управленческим консалтингом...»¹. Главным механизмом контроля над университетами в Великобритании, и это следует отметить особо, становится система ужесточения финансового контроля, которая была призвана «оправдать» затраты на образование. Университетам были навязаны управленческие технологии, связанные с различного рода критериями проверки эффективности функционирования вузов. Причем сами эти критерии меняются вслед за сменой политической власти. Соответственно, что мы уже отметили, научные исследования и работа профессоров становятся частью общей «бюрократической вертикали, работающей по принципу командного контроля. На самом вершине этой вертикали — министерство финансов, внизу — ученые, исследователи... а между ними — ректораты, администрации университетских подразделений и факультетов»². Такая система позволяет перераспределять финансирование вузов, которые фактически должны научиться «отчитываться» по данным показателям. Поскольку профессорам необходимо «выживать» в этих новых условиях, они научились писать отчеты и горы научной документации, которая, отмечает автор,

** Данные включены в другую графу, номер которой указан в скобках после п.

*** Расходы на МСКО 4 частично включены в расходы на высшее образование (МСКО 5).

¹ Хед С. Что угрожает британским университетам? // Вопросы образования. 2011. № 2. С. 282.

² Там же.

подобна лавине. Такая система проверки эффективности привела даже к мерам по подсчету «убытков», которые могут нанести ученые. В одном из американских университетов эти убытки были подсчитаны и предъявлены университетской администрацией некоторым профессорам. «Если убыток от жалования преподавателя превышает доход в студенточасах, то преподаватель должен университету»¹.

Все эти примеры показывают истоки и «оригинальность» наших моделей модернизации (как и с ЕГЭ), которые слишком некритично переносятся в наши реалии, многие из которых в ряде стран подвергаются критике и даже отбрасываются. В них нет продуманной теоретической самостоятельности решений, а присутствуют лишь мода и желание вписаться в процессы глобализации любой ценой, даже если это может нанести (и уже нанесло) вред нашей системе образования.

Таким образом, реформа образования в нашей стране не была подготовлена теоретически, не прошла апробацию научного и преподавательского сообщества, опиралась на результаты не чисто проведенного эксперимента, — и поэтому она вряд ли сможет реализоваться в рамках предлагаемой модели без существенной корректировки. И эта корректировка фактически началась, что заставляет реформаторов раздраженно говорить о контрреформе. В этой ситуации особое корректирующее значение имеет правильность выбора решений, в том числе и в теоретическом плане, и ответственность лиц за те или иные решения. Решения в сфере образования, в силу его исключительно системообразующего культурного характера, а значит, влияющего на все стороны жизни общества, не должны принадлежать какой-то монопольной группе (будь это либералы или консерваторы), а должны осуществляться на основе предварительных экспертных оценок и широкого общественного обсуждения.

¹ Хед С. Что угрожает британским университетам? С. 282.

ЧЕСТНЫЙ РАЗГОВОР ОБ ИТОГАХ РЕФОРМЫ ОБРАЗОВАНИЯ¹

**Миграция в одну сторону и гендерные перекосы:
здравствуй, ЕГЭ!**

— Владимир Васильевич, Вы были оппонентом введения Болонской системы в России. Сейчас, когда переход на Болонскую систему в том или ином виде состоялся, как Вы оцениваете этот процесс? Есть ли тут положительные моменты и что вызывает наибольшее беспокойство?

— Только что у нас были немецкие коллеги из Гейдельберга, и мы вспоминали начало нулевых. Тогда была эйфория по поводу происходящих процессов, все говорили о мобильности, возможности для студентов выбирать собственные траектории обучения и пр. Лет через пять после этого, находясь в кабинете декана философского факультета, я обратил внимание на гору бумаг, которые оказались различного рода бланками. Бланки должен был заполнять преподаватель. И декан оценивал уже Болонский процесс иначе, он сказал мне, что в результате всего этого в университете царствует не профессор, а инспектор.

В это же время в Карлсруэ, где университет слили с научным центром и он перестал существовать именно как университет, я стал свидетелем демонстрации с лозунгами «Вернем фундаментальное образование!». Основу этой демонстрации составляли студенты и школьники-гимназисты, то есть те, кому предстояло поступать в университет.

В конце концов, по многим параметрам на Западе произошел «откат», теперь Болонская система там реализуется в достаточно мягкой форме, сохраняются и традиционные формы обучения. Например, в Германии (там земельное управление, поэтому все нововведения носят не совсем одинаковый характер: каждая земля вносит свои коррективы) существуют такие программы: бакалавр, мастер, магистр.

¹ Интервью ведет Анна Данилова.

И классический магистр у них — это наш специалист. То есть как это было в России до того, как мы вошли в Болонский процесс.

Документы Болонского процесса, в принципе, предоставляют достаточно большую самостоятельность при реализации и уж, конечно, никак не связаны ни с наращиванием доли платного образования, ни с введением экзаменов, подобных ЕГЭ. Мы же стали не просто выполнять принципы «вхождения» в этот процесс, а добавили туда такую специфику, которой просто нет в большинстве стран Европы.

Это все выдумки наших министров, что ЕГЭ — мировой опыт. ЕГЭ в виде единственной формы отбора абитуриентов в вузы есть в очень немногих странах. В частности в Египте, откуда наши министры образования его и заимствовали. В США в некоторых штатах была схожая форма оценки качества выпуска в школах, но от нее тоже отказались. Ведущие университеты никогда не шли по такому упрощенному критерию отбора абитуриентов. И даже если где-то присутствует подобный экзамен, то он обязательно дополняется еще какими-то формами испытаний.

Думаю, не случайно, в том числе и благодаря жесткой позиции руководства Московского университета, в Петербургском университете и еще ряде других позже были введены дополнительные профильные экзамены. И понятно, почему! Без этого вообще невозможно обеспечить мотивацию выбора специальности. Когда все решает набор баллов, процесс приобретает стихийный и непредсказуемый характер.

В этом контексте можно отметить еще и проблему платного образования. Нам в процессе реформ очень долго преподносили это чуть ли не как основной тренд развития мирового образования. Но это было, мягко говоря, неточностью. В тот период платного образования не было в Скандинавии, в Финляндии его до сих пор нет — это закреплено Конституцией и рассматривается как достижение государства. В Швеции платное образование ввели весьма недавно и таким образом, что сумма платы не превышает 1000 евро, при этом государство компенсирует проживание в общежитии и т.д. В Германии начали вводить, но лишь в некоторых землях.

Около двух лет назад под давлением населения последние две земли Германии — Бавария и Баден-Вюртемберг — полностью отказались от платного образования. И это мгновенно дало результат: во всем мире резко повысился интерес к немецкому языку, который до этого так же резко упал. Даже у нас на факультете возросло количество студентов, которые стали факультативным образом изучать немецкий язык. Вот вам пример стратегически правильного решения, которое обязательно позже даст и финансовый эффект за счет привлечения специалистов из других стран. Согласитесь, есть о чем задуматься, ведь у нас именно высокая цена обучения, особенно в мегаполисах, уже привела к резкому сокращению количества иностран-

ных студентов. А опустить порог оплаты вузы не могут: «стоимость» бюджетного студента высока, и ниже его плата за образование быть не может.

Кстати, о проблеме языка. Язык — системообразующая часть национальной культуры. Тенденция все переводить на английский язык небезобидна, даже когда прикрываются тем, что это язык научного общения. Нам говорят, что если мы будем издавать статьи на английском языке, то их будут больше цитировать и это станет критерием эффективности работы ученого и преподавателя. Но ведь это просто глупость. Тогда проще запретить в своей стране говорить по-русски — и лет через двадцать гарантированно цитирование будет выше.

Схожие процессы идут и в других странах, но там опять же ученые, особенно гуманитарии, протестуют. Гуманитарная наука, по определению, исследует человека в том или ином аспекте — человека говорящего, и говорящего в том числе на своем языке. Именно это и обеспечивает диалог культур — раскрытие кодов и символов другого языка. При этом иногда исторически ссылаются на введение латыни в старые времена. Так действительно было, но одновременно это породило и ряд серьезных проблем. И после этого произошел отказ от латыни и становление национальных языков, что, в свою очередь, дало толчок к развитию литературы, культуры в целом. Вспомните, что борьба против латыни была одним из лозунгов Лютера в период Реформации.

Это не значит, что не надо учить другие языки, но это значит, что не надо разрушать национальный язык, собственную культуру — напротив, надо это поддерживать. В Германии года три назад был скандал, когда два ведущих философских журнала заняли низкое место в рейтинге, так как не было их английских инвариантов. Причем один журнал был посвящен наследию Гегеля, другой — наследию Канта. Кант и Гегель — при чем тут английский язык? В результате было опубликовано письмо издателей философской литературы Германии с протестом против того, что на таких рейтингах основывают финансирование, тем самым разрушая собственную культуру. Кстати, это письмо было переведено у нас и опубликовано в «Вопросах философии». Было бы полезно чиновникам от образования с ним ознакомиться.

Только что у нас выступал с лекциями декан философского факультета Гейдельбергского университета и директор Института философии профессор Антон Кох. Беседуя с нашей профессурой на ученом совете, он сказал любопытную вещь. Все говорят о глобализации и английском языке как средстве интеграции, а по его мнению, именно установка на английский язык в настоящее время неожиданно стала фактором, мешающим интеграции, ибо сократила контакт в том числе и с учеными из России. Масса людей отдаляет-

ся, обособляется, — не в силу того, что они не знают язык (в конце концов, его можно изучить), а в силу того, что пропадает интерес к другим культурам. Надо отметить, что в Гейдельберге самая мощная немецкая школа славистики.

— Хорошо, это некая преамбула. А что у нас сейчас в результате происходит?

— Нашего ректора Виктора Антоновича Садовниченко сегодня упрекают, что он часто говорит: надо совершенствовать ЕГЭ. Но при этом как-то забыли, что в свое время именно наш ректор остался чуть ли не в одиночестве, последним, выступал против ЕГЭ. Сегодня легко упрекать, когда уже приняты законы, когда в эту новую систему уже втянулись и школы, и вузы. Образно говоря, мы оказались в ЕГЭ как в бурном потоке, и сегодня наша задача — выплыть и сохранить то лучшее в образовании, что пока еще есть. Поэтому действительно ЕГЭ нужно совершенствовать. Более того, я согласен со многими новациями в этой сфере.

Однако есть одно «но». Этих мер и предложений уже так много, что можно сделать вывод: введение ЕГЭ не было необходимым шагом, и, вполне вероятно, принесло гораздо больше плохого, чем хорошего. Думаю, что те деньги, которые были на него затрачены, можно было бы спокойно вложить в совершенствование традиционной системы отбора в вузы, в том числе и в той части, которая вызывала тогда наибольшие упреки, связанные с необъективностью оценок и отбора. Мне как обывателю не очень понятно, зачем вкладывать кучу денег, а потом переделывать и доделывать?

Приведу в пример и другие сюжеты, которые отражают наши реформы.

Первый пример. Грустный. Говорят о необходимости знать язык, а в рамках ЕГЭ сдают его таким образом, что знать его хорошо вовсе не обязательно. Сейчас предлагают какую-то дикую форму типа записи ответа на диктофон с последующим прослушиванием комиссией. Якобы это гарантирует защиту от коррупции. Но ведь язык предполагает общение, глаза в глаза, здесь нужно слышать и слушать, и видеть говорящего. И тогда это превращается в обычный экзамен, чего допустить нельзя. Я уж не говорю, что возможных коррупционных составляющих при записи и расшифровке гораздо больше.

Пример второй. Смешной. В первый год приема было объявлено о льготах по медицинским справкам, которые предоставляет сам абитуриент. Проверять их подлинность должен был сам вуз, что сделать нереально. Я в свое время предупреждал, что к началу приема страна заболеет почти полностью. Так и произошло. Количество справок и претендующих на льготы было так велико, что между ними пришлось организовывать свой конкурс. Потом все это упорядочили.

Но ведь кто-то ввел эту систему изначально. Спрашивается, о чем думали?

Пример третий. Гендерный. Вдруг обнаружилось, что стало гораздо больше девушек-студентов. Но ведь ЕГЭ так устроен, что набор осуществляется по результатам тестирования. А девушки и лучше учатся в школе, и лучше сдают экзамены. А значит, у них возможность выбирать лучшие вузы. В этом, естественно, нет ничего плохого, но думать-то об этом тоже надо было заранее.

Пример четвертый. Социальный. Один из тезисов: ЕГЭ расширит возможность притока иногородних студентов, которые раньше не могли поступить в Москве. Во-первых, например, в МГУ, говорю это как бывший проректор по академической политике, всегда доля иногородних была очень высокой, в районе 60%, и она не намного увеличилась с введением ЕГЭ. Ведь еще есть, и всегда был фактор достаточно дорогого проживания в Москве.

Во-вторых, у нас большая страна с разными традициями качества преподавания в разных регионах. Это вещь объективная. Я даже здесь не имею в виду возможную коррупцию, просто преподают по-разному, а значит, и оценки, которые математически выглядят одинаковыми, отражают разные уровни освоения знаний. Посмотрите результаты ЕГЭ по русскому языку. Самые слабые показатели много лет были в Москве, Петербурге и... Чечне, за счет жесткой и правильной позиции Рамзана Кадырова, который взял процесс под свой контроль в тот момент, когда результаты стали резко улучшаться.

Стоит задуматься: а действительно ли с введением ЕГЭ была открыта дорога для лучших и наиболее сильных абитуриентов?.. Более того, это привело к своеобразным миграционным потокам в ту же Москву. Ведь люди сюда приезжали, оканчивали престижный вуз, получали престижное образование, — и не уезжали из Москвы. Работы по специальности, естественно, не хватало, и они оседали в офисах, причем на хороших зарплатах. Не это ли стало источником того самого «офисного планктона» в переполненных офисами Москве?

А ведь многих подобных следствий можно было бы избежать, если действительно все это обсуждать заранее экспертным образом. Но был проведен весьма не чистый эксперимент по введению ЕГЭ, в котором участвовало три региона и немногие вузы, причем среди них ни одного ведущего, и на основании этого было принято решение относительно всей системы образования. Понятно, что включение сюда ведущих вузов кардинальным образом изменило бы результаты эксперимента. Впрочем, обо всем этом я уже и писал, и говорил неоднократно.

Наконец, в результате реформ образование перестало выполнять свою важнейшую функцию — быть социальным лифтом. Старая система образования дифференцировала потоки школьников. Кто-то

учился лучше, кто-то хуже. Кто-то кончал школу в восьмом классе и шел в ПТУ, получая еще и профессиональное образование. Кто-то, проучившись в школе, поступал в техникум, и там получал техническое образование, затем мог осознанно и мотивированно продолжать образование в вузе. Кто-то не очень хорошо учился в школе (как, например, я в силу определенных обстоятельств), но потом одумался, захотел учиться, поступил в университет, поработав на производстве, послужив в армии, и реализовал себя.

Сегодня такой дифференциации нет, просто все хотят поступать в вузы. Желающие составляют более 92% по стране. А, например, в Германии таковых только 30%, — это те, кто получил абитуру, то есть окончил гимназию. Остальные по схожей нашей прежней схеме окачивали реальную или общую школу и получали профессиональное образование.

Наш президент Владимир Путин, который получал образование в советские времена, после последнего вступления в должность очень правильно отметил, что, например, человек, прослуживший в армии, должен получать некий сертификат, дающий ему право поступать без экзаменов в любой вуз. И это действительно должен быть, как мне кажется, именно *любой* вуз. Ибо государство здесь не проиграет. Если человек будет плохо учиться — его отчислят, а если хорошо — то тем лучше и человеку, и государству.

Нынешнее образование сфокусировано на молодых выпускниках школ — и только. А человек, который надумает поступать в более позднем возрасте, в том числе после армии, просто в большинстве случаев не сможет этого осуществить. И, по-моему, идея президента так и не реализована. А ведь это еще бы решало и некоторые проблемы социальной дифференциации. Например, человек после школы понимает, что вряд ли он сможет выдержать конкурс на бюджет, а на платное образование денег нет. Он мог бы пойти в армию, и таким образом после нее попасть в вуз. Одновременно тем самым повысился бы и сам статус службы в армии, и образование стало бы действительно социальным лифтом.

В этом случае, думаю, правомерно было бы определить, что бюджетное образование как право должно предоставляться человеку лишь один раз. Учится плохо — будет отчислен и сможет учиться лишь на платной форме. Тем самым освободит бюджетное место для хорошо учащихся на платной форме. Тогда громкие заявления, прозвучавшие в свое время, о возможности перехода с платного на бесплатное образование, не были бы столь нереализуемыми. А сейчас они малореализуемы, ибо для этого должны быть вакантные места.

Еще одна актуальная проблема — уровень подготовки нормативных документов. Такое ощущение, что их никто из специалистов не читает. Например, новый закон об образовании фактически до-

пускает, что человек одновременно может обучаться на бюджетном месте в двух местах: аспирантуре и магистратуре. То есть получать две стипендии. А ведь стипендия — это фактически государственное пособие, образовательная пенсия. Я даже не говорю, что не очень понятно, как можно обучаться качественно, одновременно присутствуя на лекциях в двух образовательных структурах. Это провоцирует нарушения и иного рода. Например, человек может иметь два места в общежитии и одно сдавать, компенсируя уровень стипендии. Ну и так далее, я мог бы без конца множить эти примеры.

— **Но одновременно же, наверное, невозможно учиться?**

— Если вы физик или биолог — да, а у гуманитариев мы уже знаем случаи, когда люди одновременно являются магистрами у нас и аспирантами на другом факультете. И там, и там на дневном. Официальное разъяснение юристов — да, закон это не запрещает. Конечно, это просто-напросто непродуманность закона.

Ну и, наконец, совершенно убийственное продолжение реформы: аспирантура стала образовательным уровнем. И так люди защищались недостаточно, а сегодня аспирантура вообще не предусматривает защиту диссертаций. Она дает некий сертификат, который является основанием для защиты. Причем это опять вывернутый наизнанку принцип, который якобы взят из США. Но там совсем по-другому! Там аспиранту составляют индивидуальный план, и он посещает занятия, которые нужны ему по специальности для диссертации. Например, если он занимается философскими проблемами биологии, ему так и ставят: биологический факультет, философский, еще что-то. И без всяких послаблений он должен получить там оценки, что логично.

А у нас аспирантура просто превратилась в образовательный уровень, и тут возникает масса коллизий. Во-первых, не готовы преподаватели. Те же самые преподаватели будут в аспирантуре читать, я надеюсь, не то же самое, но опасность такая есть. И чисто даже по-человечески: один и тот же предмет, это же надоедает! Представьте себе, бакалавратура — четыре года, плюс магистратура — два, это шесть; и еще два года (а у некоторых — четыре) аспирантуры. Девять-десять лет внутри одного факультета! Это психологическая нагрузка! Вместо того чтобы, наоборот, дать возможным аспирантам заниматься научной деятельностью и подходить очень жестко к обсуждению диссертаций, при подготовке которых люди действительно занимаются наукой, а не школярством «высшего уровня». Достаточно посмотреть даже в старой системе, сколько человек даже не защищается, а обсуждается после аспирантуры — не более 30%. Это еще одна проблема.

Опять буду ностальгировать. Абсолютно верно в старой системе аспирантура не относилась к обычному образованию. При разных ми-

нистерствах науки и образования она относилась к уровню науки, ибо в нее поступали люди, уже имеющие диплом о высшем образовании. И всегда аспирантура была отделена от образовательной структуры. Есть образование, и есть наука. Вся система была заточена на науку: научный руководитель, аспирант, имеющий диплом преподавателя, имеющий право преподавать и так далее. То есть это коллега. Коллега, который включен в работу кафедры. А сейчас он в работе кафедры физически не сможет участвовать. Я даже не знаю, какой смысл к нему сейчас прикреплять научного руководителя, для чего? То есть мы подходим к чему? Ведь были опасения, что начнут закрывать факультеты, начнут закрывать кафедры. Посмотрите, что происходит. Сплошной процесс слияний и объединений, без особого обоснования, что это будет более эффективно для науки или образования. Просто такой технологический подход. Важным становится не качество или особенности системы, а принципы управления ею. Логика такая, что хороший менеджер вытянет и образование, и науку. Что есть законы управления, и надо им следовать. Но думаю, что это не так, и мы можем потерять не просто качественных специалистов, которые по тем или иным причинам уходят из системы, в том числе и по возрасту, но разрушить саму систему их подготовки, что гораздо опаснее.

Вы филолог и наверняка знаете, как сегодня в стране трудно найти настоящего преподавателя латинского языка. Нужна индивидуальная работа по его подготовке. И здесь ориентация на рынок и мнение работодателя не сработает. Не нужен нынешнему работодателю преподаватель латыни, филолог-классик или историк философии. Этот тезис легко подтвердить: достаточно проанализировать коммерческие вузы. Много ли среди них открывается направлений по фундаментальной науке: биологии или физике? Нет, в основном — юристы и экономисты.

Таким образом, идет процесс массовизации образования с неизбежной потерей качества. А в образовании должно быть и то, и другое. И массовость, и элитность. Понятно, зачем эти процессы массовизации и стандартизации нужны Европе: огромные миграционные процессы, огромное количество людей на улицах, их надо занять. Занять в элитных вузах нельзя, поэтому надо образование спустить в массы. Однако остаются и иные вузы. Кембридж остался Кембриджем, Оксфорд остался Оксфордом, Гейдельберг остался Гейдельбергом. И, кстати, у нас это осознали. Ведь признание особого статуса Московского и Петербургского университетов — это косвенное признание необходимости наличия элитных вузов с собственной системой отбора. Я бы вообще дал полную самостоятельность, я считаю, что Московскому и Петербургскому университетам надо самим формировать учебные планы, полностью не зависящие от стандартов. Стандарт — это вообще беда нашей страны.

— **Что будет, если ничего не поменяется, все будет двигаться в том же направлении?**

— Вот это очень сложный вопрос. Ведь, понимаете, у нас элита своих детей посылает за рубеж, они получают хорошее образование, у них хорошее медицинское обслуживание. Если мы общие процессы не приостановим, будет происходить дальнейшее размежевание, элита будет отрываться от среднего уровня образования, их дети будут знать языки, они будут хорошо разбираться в предмете, может быть, даже будут возвращаться обратно на родину и занимать соответствующие посты. Ведь первые бандитские годы прошли, да, кто-то резко и не всегда праведно стал олигархом, но мы же понимаем, что их внуки уже не будут бандитами. Они действительно могут стать высокообразованными людьми, объективно — по знаниям, по всем параметрам — занимающими высокие должности. И это расслоение будет усугубляться.

— **Есть ли надежда на какое-то прозрение в этой области?**

— Думаю, да, если в это будут втягиваться люди, которые тоже могут сказать свое слово, если будут создаваться нормальные экспертные сообщества, и там будут высказываться и учитываться критические замечания, — все это возможно.

Реформа Академии: попса в науке

— **Каково на сегодняшний день состояние реформы Академии наук, как Вы оцениваете сам замысел реформы и ее последствия для гуманитарных наук?**

— Считаю, что реформа для Академии ничего хорошего не несет. Идея внешне красивая: давайте, специалисты будут управлять собственностью, а вы, ученые, будете работать. Но мы прекрасно знаем, что кто отвечает за деньги, тот и управляет. Более того, сейчас идет некоторого рода чистка, поскольку появились ограничения по возрасту для управляющих различными подразделениями, в связи с этим происходит смена директоров институтов.

Возрастные ограничения должны быть, но при этом должна быть прозрачная процедура ухода людей с таких должностей. А главное, должна быть система подготовки людей на эти должности. Часто бывает, что мы понимаем: человек уже не в силах физически работать в должности директора, но и замен нет. Их просто не подготовили. Однако это вовсе не означает, что можно сюда привести любого менеджера, и все пойдет нормально. И в этом процессе Академия должна принимать самое активное участие!

У меня на факультете такая же проблема: есть заведующие кафедрой, которые в приличном возрасте. Они хорошие ученые, но смены

себе они не подготовили, и в случае какой-то ситуации — их нечем заменить! А система сейчас выстраивается таким образом, что на директоров и заведующих фактически накладываются чисто управленческие функции, и понятно, что постепенно ученые туда перестанут идти, а будут приходиться менеджеры. Сразу мы этого не заметим, а когда заметим, то поймем, что занимаемся уже вовсе не наукой. Тем более что критерии оценки эффективности научной работы вообще часто стоят в стороне от реальной науки.

Сегодня мы взращиваем не столько науку, сколько умение ее имитировать. Ведь в науке не всегда происходят открытия по заказу. Ученые-физики могут десять лет, с позиции обывателя или чиновника, пить чай в лаборатории, а потом вдруг сделают открытие, — и уж затраты на чай точно окупят! Но сегодня нам навязывают грантовую систему финансирования, в которой лучше всех сориентировался бы Остап Бендер. «Утром деньги — вечером стулья, или вечером деньги — утром стулья». В фундаментальной науке так бывает очень редко. Здесь главным должно быть бюджетное финансирование, а грантовое — лишь дополнительным источником. Иначе мы порождаем то, что называется попойсой в науке.

Деньги дают чиновники. И, по сути, нас учат тому, как правильно составлять бумаги на грант, чтобы его выиграть. Реформа идет по такому пути, что субсидии может получить человек, который сможет либо напугать чиновников, либо что-то такое им пообещать, что они точно под это выделяют деньги. Раньше для того, чтобы взять от государства субсидию на науку, нужна была одна бумажка, а сегодня — куча бумаг. Значит, появляется техника написания бумаг, появляется техника отчета по грантам, появляется техника привлечения интереса и так далее. Это одна сторона.

Вторая сторона — внутренние заслуги Академии, от оценки которых Академию вообще отстраняют. Ну как можно принимать решения извне по всем этим системам цитирования, рейтингам? Эти бесконечные требования рейтингов цитирования, индексов Хирша, из-за которых мы, преподаватели, вместо того чтобы работать со студентом, начинаем компилировать статьи. Установили норму: у нас на факультете на одного преподавателя в год три статьи. Допустим, 150 человек, умножаем на три — 450 статей. За десять лет — 4500. Зачем? О чем? И что дальше?

Более того, доходит до смешного. Вместо того чтобы издать нормальную научную статью в двадцать страниц, мне «выгоднее» издать три по шесть, — потому что это будет считаться три статьи. Вы не представляете, какие ухищрения тут находят! Например, профессор N. берет свой учебник, а потом вводит каждую главу этого учебника как статью. Мне неудобно даже обо всем рассказывать, чтобы пример не подавать.

Любопытно, что Станислав Лем почти 50 лет назад предсказал все это в своей знаменитой «Сумме технологии», где писал, что развитие идет таким образом, что все большее влияние начинает оказывать информационный шум, формируемый количеством публикаций. Там же он отмечает, что открытия в науке часто выступают в рамках тех векторов ее развития, которые стоят в стороне от нормальной, всеми принятой науки. Поэтому часто новое в науке может цитироваться мало и не всеми признаваться, как, например, выводы работника патентного бюро Альберта Эйнштейна.

Академия, как и предсказывали, превращается в клуб, переставая выполнять экспертные функции. Точнее, она продолжает их выполнять, готовит аналитические записки, — но не очень понятно, кто и как ими пользуется. Думаю, ту Академию, которая была раньше, мы, к сожалению, потеряли. По-видимому, нужны другого типа организации. Допустим, если мы перекинули науку в университеты — значит, университеты надо перестраивать каким-то образом, чтобы наука здесь развивалась. Потому что не могут люди заниматься и тем, и этим, и еще третьим.

— Действительно, раньше были либо научные сотрудники, которые меньше занимались преподаванием, но могли заниматься полевыми исследованиями, наукой. Либо просто хорошие практики, особенно в практических областях, в том же преподавании языков. А сейчас получается, что человек, который может блестяще научить языку, но он не ученый, он не исследует, — тоже поставлен в зависимость от индексов цитируемости, вместо того, чтобы заниматься студентами...

— Да, вместо того, чтобы заниматься своим любимым делом... Вы абсолютно правы. Более того, мы оба родители, и можно так поставить вопрос: куда бы вы ребенка отдали — к человеку, который шикарный преподаватель, но при этом у него нет ни одной научной статьи, или к человеку, у которого огромное количество статей, но он плохой преподаватель?

— Ответ очевиден.

— Очевиден вам, но не чиновнику. Педагогический труд — это труд, который требует дополнительного времени. Если мы хотим индивидуальной работы, а у меня 20 студентов, я должен найти хотя бы 20 часов для того, чтобы на каждого студента потратить по часу. И, вообще-то, регламентировать все это. А как регламентировать те часы, которые ты вырываешь из своей жизни? Вот я токарем работал: постоял у станка, ушел — и свободный человек. А сейчас я, когда ухожу с факультета, не становлюсь свободным: прихожу домой и снова работаю — дописываю статью, считаю что-то, продумываю.

Более того, нам когда-то сказали, что в обучении воспитательной функции не должно быть, а сейчас опять вводятся какие-то воспитательные функции. Но это тоже абсурд! Если вы вводите воспитание, тогда придумайте какую-то новую должность, не может же ученый, он же преподаватель, быть еще и воспитателем! Наверное, и в зарплате это должно быть предусмотрено. Мы поставлены в дурацкое положение!

Ведь как в советское время было? Например, я был начальником курса, мне разрешалось не выполнять то ли 30, то ли 50% нагрузки. И это было разумно! Причем тут выбор зависел от человека. Я не отказывался от нагрузки, мне это было интересно. А некоторые коллеги отказывались почти полностью, и к этому тоже относились нормально. Так тогда приведите хотя бы к этому, пересчитайте эти индикаторы!

Если человек работает со студентами, куратор группы и так далее — дайте ему возможность свободной нагрузки. Вот насколько его хватает после этой воспитательной работы, столько пусть и ведет. Но у нас же, понимаете, никогда не работает презумпция! Всегда подозревают, что мы все плохо делаем, и поэтому кто-то сверху нам рисует планы, коридорчики из индикаторов, по которым мы, как им кажется, будем прекрасно все выполнять. В университете мы пытаемся сейчас такую систему индикаторов создать. Но это трудно осуществить через формальные показатели. Как формализовать, например, то, что вы не дали студенту стать плохим человеком? А ведь мы это делаем, и все это интуитивно понимают.

В Англии уже дошли до того (я это цитировал в своей книжке «Размышления о реформе российского образования»¹), что ученый не просто отчитывается за грант. Чиновники просчитывают его эффективность, и, если признают его неэффективностью, то просят ученого вернуть деньги. Думаю (не хочется опять предсказывать), что нас еще ждет это.

— Что вообще с этой ситуацией делать, как Вы видите из нее выход, и будет ли он?

— Выходы есть. Самый главный выход — это доверие к коллективам людей, которые занимаются наукой и преподаванием. Министр Ягодин² в свое время принял решение, которое было простым и очень, на мой взгляд, правильным. Содержание учебных планов должно определяться учеными советами вузов и факультетов. Бла-

¹ См.: Миронов В. В. Размышления о реформе российского образования. М., 2011.

² Г. А. Ягодин (1927–2015) — с 1985 по 1991 год министр высшего и среднего специального образования СССР.

годаря этому, например, у нас на факультете были самые лучшие учебные планы за все времена. Они предполагали и выбор студентами курсов, и циклы предметов, в зависимости от того, какую специализацию выбирает студент.

Что интересно (я тогда был заместителем декана по учебной работе), эти планы мы создавали вместе со студентами. Это была реальная и, кстати, очень быстрая работа по совершенствованию учебного процесса. Конечно, наверное, в масштабах нашей страны так было возможно не везде, но у нас есть потенциальные возможности такого плана. Думаю, опять же, что степень свободы для ведущих вузов и научных организаций должна быть достаточно большая, чтобы могли реализоваться инициативы снизу. И тогда сами ученые, преподаватели и студенты смогут сделать гораздо больше в сфере образования и науки.

Сегодня время такое, что людей, которые реально работают преподавателями или занимаются наукой, спрашивают в последнюю очередь (если спрашивают вообще). Считается, что сфера управления самодостаточна, и не принципиально, чем управлять, — консервным заводом, университетом или факультетом. В результате происходит подмена содержательных реформ и изменений управленческими, которые часто опираются на искусственно придуманные критерии эффективности.

— Если сейчас что-то делать в этом направлении, то какой бы могла быть современная форма правильного существования научного сообщества? Учитывая, что за последние полтора года уровень эмиграции достиг, наверное, исторической кульминации за последние лет двадцать...

— Вы знаете, эмиграция — такое дело... Да, мы говорили одно время, что ученые мигрируют из-за того, что у них нет нужных условий. Но при этом надо понимать, что если все условия будут, это не значит, что уезжать перестанут. Тем не менее, это важная вещь. Если мы обеспечим, первое, научные структуры хорошей и современной аппаратурой и новейшим научным оборудованием, думаю, даже зарплата как фактор отступит на второй план. Далее — сегодня в стране не многие вузы имеют структуру, которая позволяет людям заниматься научной работой. Третье. Если мы имеем структуру, условия, и ученый работает, он должен достаточно свободно общаться с научным сообществом. Тут тоже проблемы. До сих пор у нас в бюджетах фактически нет денег на командировки.

Лет восемь назад в университете мы получили для факультета большой грант по программе «образование». Нам тогда удалось командировать за рубеж в самые разные страны, в том числе в США, Германию, Англию и Францию, просто невероятное число преподавателей и даже технических сотрудников. Это было удивительное

время, как вспоминают наши профессора до сих пор, когда мы ехали за рубеж не в роли просителей при нехватке денег, а достойно, понимая, что государство нас этим обеспечило, а значит, мы нужны обществу. Но это было всего один раз.

С другой стороны, наш ректор Виктор Антонович Садовничий часто рассказывает, что в 60-е годы ученые, в частности, математики и физики, которые приезжали в университет на конференции, делали доклады на русском языке. Почему? Потому что наша наука была одной из передовых. Это очень важно, чтобы наряду с освоением английского языка мы не забывали о собственном русском языке, условием распространения которого, в том числе, могут стать успехи в науке.

И конечно, самая большая проблема, особенно для мегаполисов, — квартирный вопрос. Стоимость квартир запредельная, зарплата никогда ее не догонит. У молодого ученого появляется семья, дети — а вопросы остаются не решаемыми. Есть огромное количество случаев, когда люди уходят из науки, прежде всего, из-за жилья. Уходят либо на большие деньги, чтобы квартиру можно было купить, либо в структуру, которая может квартирой обеспечить, либо уезжают за рубеж.

Вот буквально три-четыре пункта, которые надо продумать и каким-то образом выполнять.

Двенадцать профессоров на одного ассистента — и другие «выверты» системы

— А как Вы вообще сегодня оцениваете состояние преподавательского сообщества? Уровень подготовки, уровень мотивации?..

— Я еще лет десять назад говорил, что кадровая проблема — одна из центральных, и нас может ждать «кадровый коллапс». Дело не просто в естественном старении кадрового состава. Сегодня возрастной разрыв таков, что молодым студентам преподают даже не дедушки, а прадедушки. Причины понятны. Массовый уход молодых людей из образования после перестройки, многие годы низкая зарплата. И, наконец, непродуманность системы ротации, при которой пожилой профессор мог бы спокойно перейти на должность консультанта, если он нужен факультету или вузу. А сейчас ситуация достигла такой степени, что даже если и будут профессора уходить, то порой их нечем заменить — ни по качеству, ни по статусу.

Речь не идет только о возрасте как таковом. Речь идет о системе открытости и возможности приема молодых людей и достаточности выбора тех, кто достоин работать. Я вспоминаю Гадамера, с которым я встречался в 1998 и 2000 году (в этот год я по поручению ректора вручал ему звание почетного профессора), он вышел на пенсию

с профессорской должности, как и положено в Германии, в 65 лет. Но что значит ушел? Он потом еще почти 40 лет работал на философском факультете Гейдельберга. Ему сделали отдельный кабинет (кстати, упомянутый мною нынешний декан факультета Антон Кох теперь в нем работает), он не преподавал постоянно, но работал даже больше.

Или Хабермас, который при встрече в Москве рассказывал: «Я, когда стал пенсионером, у меня, учитывая, что 80% пенсия от зарплаты, плюс накопительная пенсия, денег стало больше, чем когда я работал... Плюс гонорары и так далее». Понимаете? А у нас совершенно это не продумано. Конечно, люди старшего возраста должны быть в университете. Но ведь нужны и места молодым! Вот в советское время была должность профессора-консультанта — это же логично, человек в почтенном возрасте может консультировать, может что-то рассказывать молодым преподавателям и так далее. У нас такой схемы сегодня нет.

Опять же зарплата. Это даже не следует обсуждать, но зарплата у молодых преподавателей сегодня совсем мизерная. Человек приходит и работает преподавателем при полной нагрузке, — а некоторые вузы рассматривают указание министерства о предельных 900 часах как оптимальное. Хотя нижний порог тут не установлен, это выдумки вузов. Понятно, что вузам удобно сжимание преподавательского состава, искусственное подогревание конкуренции.

Вторая проблема диспропорций: наш преподавательский состав — это перевернутый конус. В идеале как должно быть: один профессор, потом конус расширяется, внизу пять ассистентов. Логично? Профессор возглавляет школу, отсюда и слово «ассистент» — ассистирует. А у нас наоборот: внизу один ассистент на кафедре, а наверху двенадцать профессоров. Правда, министерство ныне ввело такие драконовские меры для получения званий профессора и доцента, что вскоре, наверное, останутся одни ассистенты. И это тоже проблема, когда для профессора по новым требованиям важно большое количество публикаций, но практически никак не оценивается его труд именно как профессора-преподавателя.

И, наконец, мы снова упираемся в мысль, что ведущие вузы страны должны полностью организовывать свои экзамены. Абитуриенту нужно понимать, что если он идет в МГУ, у него должен быть определенный уровень подготовки, профильный для данного факультета. И если уж мы смирились с ЕГЭ, то именно вес профильного экзамена должен доминировать. А не так, как в этом году я наблюдал: в последний день экзамена две девочки плачут около приемной комиссии. Я спрашиваю, почему. Они по баллам проходили, но в это время вывесили баллы юристов, кто-то там не прошел, схватил документы, побежал, нашел, и попал. Те, мотивированные, не прошли, а тот, не-

мотивированный, принес свои баллы по обществоведению — и все, его зачислили.

Кстати, разрушение мотивации — это одна из самых больших бед и следствий реформы образования. Сегодня поступление регулирует не содержательная мотивация при выборе профессии, а рейтинговая позиция по результатам ЕГЭ. Это неизбежно повлияет и на качество образования, ибо гораздо больше тратится времени на пролонгирование того, что не было получено в школе. Школа перестроилась. Она стала не системой, дающей или продуцирующей знания, а системой, натаскивающей на ЕГЭ. Вы прекрасно как филолог знаете, что человек может на пятерку сдать ЕГЭ и неграмотно писать.

— Если говорить о нравственном и общественно-политическом состоянии профессорско-преподавательского состава, какие у Вас здесь наблюдения?

— Вопрос хороший, я лично считаю, что действительно должен быть внутренний преподавательский нравственный стержень, особенно по отношению к студентам, которые в каком-то смысле являются зависимыми от преподавателя. А для этого необходима определенная дистанция в отношениях. Дистанция не как закрытость, тем более в вопросах знания, но дистанция в форме поведения, которая позволяет сохранять требовательность, объективность.

Практика показывает, что в конечном счете уважением пользуется знающий преподаватель, даже если он излишне строг и соблюдает дистанцию «профессор-студент», а не тип преподавателя, который панибратски похлопывает по плечу и готов вместе со студентом регулярно пивко выпивать. Конечно, возможно и общение вне занятий, но внутренняя дистанция должна сохраняться.

В Гейдельберге я часто видел объявления, когда профессор устраивает прием зачета, например, по классической филологии — в пиццерии. Это старая традиция. Студент, как правило, беден и его стоит подкормить. В этом нет панибратства. А вот разрушение дистанции, на которое идут некоторые преподаватели, думая, что таким образом они будут популярны, — чаще всего это компенсация своей недостаточной профессиональной подготовки. Студенты быстро «раскусывают» такого преподавателя и, что вполне естественно, пользуются этим.

На самом деле студенты ценят дисциплину преподавателя и требовательность к ним, хотя это может им и не очень легко даваться. Процесс обучения, как и в целом процесс приобщения к культуре, всегда строится на определенной системе запретов. Я, например, запрещаю студентам на лекции пользоваться телефонами, смартфонами и обязательно сделаю замечание, вплоть до просьбы поки-

нуть аудиторию, если это вдруг происходит. То же самое касается опозданий.

По поводу нравственности и поведения студентов. У нас противоречивая страна. В советские годы нам предписывали выполнение воспитательной функции. В этом было много плохого, но было много и хорошего. Я сам работал начальником курса, и студенты могли иногда ко мне подойти с какой-то проблемой, признаться в том, в чем они не признались бы ни родителям, ни друзьям. Иногда приходилось выступать своеобразным посредником между администрацией и студентами. Затем произошло отрицание официальной идеологии, и воспитательная функция тоже попала под данный разряд. А когда вдруг осознали, что она все-таки должна быть у вуза, традиции оказались утраченными, и преподаватели, которые могли бы этим заниматься с душой, перевелись.

Сегодня надо как-то определиться с этим, в том числе и на уровне государства. В той же Германии — ты сошел со ступенек университета и делай, что хочешь, дальше работают законы. Наркотики употребляешь? Есть законы. Разделся, голым пошел? Есть законы. Это касается и преподавателей, и студентов. Трудно себе представить, что декан или ректор будет отвечать за то, что студент совершил тот или иной поступок вне стен университета.

Формально у нас вроде бы тоже так, а в реальности руководитель часто отвечает буквально за все. И, кстати говоря, это иногда отнимает времени и нервов намного больше, чем профессиональные и административные обязанности. Если же мы должны нести ответственность за воспитание студентов, то государство должно иметь систему поощрения за данную работу. Количество статей или нагрузка являются критериями аттестации преподавателей, а вот как оценить коллегу, который самого себя буквально отдает студентам? Не очень понятно.

И первый, кого надо бы запретить, — это Шекспир

— Но не будешь же за каждым ходить круглосуточно, а потом ругать на лекции?

— Конечно, воспитательная функция должна присутствовать, но незримо. Мы как гуманитарии понимаем, что не надо говорить человеку: «Будь хорошим, не делай плохо». Система запретов тут не работает. С этой точки зрения, первый, кого надо было бы запретить, — это Шекспир. Чего у него только нет: и кровосмешение, и убийства, и ранние любовные отношения. Мы ведь помним, сколько лет было Джульетте. В «Московском комсомольце» это могло бы оказаться в хронике происшествий.

Но мы же не запрещаем Шекспира! И тут я скажу совершенно банальную вещь: культура в целом — это лучшее средство воспитания. Я вот учился в Раменках, и нас каждую неделю водили в театры. Так мы там тосковали, нам в футбол хотелось поиграть! А теперь мы понимаем смысл этих походов...

Я вообще считаю, что культура требует элемента насилия. Она не дается легко. Для того чтобы слушать Баха, вы должны хотя бы привыкнуть к классической музыке. Для того чтобы слушать оперу, вы должны посетить хотя бы несколько раз театр. А современная ситуация еще и обостряет проблему в разы. Попробуйте сегодня оторвать геймера от компьютера и утащить в театр. И это, кстати, снова не берется в расчет. Нам снова говорят сверху: надо вернуть воспитание в обучение, надо то-то, и еще то-то. Почему считается, что чиновник лучше знает, как кого воспитывать?!

В культуре, прежде всего классической, всегда присутствует, как писал один из лучших наших культурологов Георгий Степанович Кнабе, культурная дихотомия «прикровенность-откровенность». Это своеобразная культурная оппозиция: нечто запрещается к прямой демонстрации, а нечто разрешается. Всегда есть нечто закрытое и есть нечто открытое.

Первое, что тут лежит на поверхности, — это отношения между мужчиной и женщиной. Понятно, что в них ничего нового от «Камасутры» не добавлено, но никогда «Камасутру» где-нибудь, скажем, в Средние века, не читали вслух. Это относилось к области прикрытого. А сегодня по телевизору, и ребенку в том числе, можно увидеть то, что вообще недопустимо.

Как шло воспитание в классической культуре? Было несколько полочек с книжками, вот эти книжки для ребенка, и плюс одна полочка такая хитрая, где подставлялись книжки уже более взрослые. И так постепенно, постепенно, постепенно человека воспитывали.

У Ролана Барта в его книжке «Мифологии» есть очень интересная статья «Стриптиз». Чем отличается классический стриптиз? Присутствующий на сцене, скажем так, объект для вас недосыгаем. Вы не можете подойти и потрогать его. А вот в соседнем кафе раздевается секретарша: что-то у нее не отстегивается, чего-то не получается, каждый, в принципе, может ее потрогать. Вот принципиальная разница.

Так вот, можно не соглашаться, конечно, но Барт говорит, что первое явление имеет отношение к культуре, а второе — нет. А Юрий Михайлович Лотман, как бы полемизируя с Бартом, занимает более жесткую позицию: сексуальная революция, которая произошла в обществе, принципиально контркультурна, потому что разрушает именно указанную культурную дихотомию. Подростку после просмотра жесткой порнографии будет весьма трудно относиться романтич-

но к лицам противоположного пола. И это может, кстати говоря, еще и стать источником будущих преступлений на сексуальной почве.

И поэтому, когда мы говорим о случаях, возникающих сегодня, мы очень четко понимаем: да, конечно, философия может обсуждать любые темы, и никакие запреты здесь не работают, но при этом мы как преподаватели должны осознавать свою ответственность. Ведь мы можем и Ницше так преподать, что его учение возьмут на вооружение, мы можем о Шопенгауэре, который рассуждает о самоубийстве, так рассказать, что человек захочет попытаться это повторить.

О флешмобе, преподавательском авторитете и стихах Тютчева

— Что в целом Вы можете сказать про состояние современного студенчества? Оно отличается от предыдущих поколений?

— То, что студенты отличаются, это точно. Они меньше знают, точнее, эти знания очень неглубоки. Сейчас часто на экзамене, когда указываешь, что ответ неверен, студент мгновенно перестраивается: «Ой! Я что-то не то сказал», — и сразу говорит другое. Идет перебор легко заменяемых вариантов. Это последствия повального увлечения различного рода конкурсами эрудитов, ответов на вопросы тестов и пр. Клиповая культура, в которой все можно заменять, модифицировать, — переносится и на процесс получения знаний. Нажал кнопку поисковой системы — и даже не проверяю, а насколько ее ответ имеет отношение к истине.

Но мы, преподаватели, все же призваны не для того, чтобы говорить: «Ах, какие вы плохие». Мы призваны понять, что такое — сегодняшний студент. Да, он на первом курсе не знает точки кипения. Да, он ничего не слышал об Умберто Эко. Да, он не может ответить на вопрос, с чего начинается «Война и мир». Но это проблема не их, это проблема их школ. И поэтому вузы объективно ставятся в ситуацию пролонгирования школы. Мы вынуждены подстраиваться, дотягивать ребят.

Но у них есть и плюсы. Во-первых, нынешнее поколение лучше знает иностранные языки. И пусть тут доминирует английский, но тем не менее. Они более раскрепощены, хотя этот фактор может носить и негативную коннотацию. Они же социализированы в социальных сетях, но абсолютно не социализированы вовне. Я часто рассказываю, как года четыре назад ко мне подошла группа студентов: «Пойдемте, Владимир Васильевич, с нами флешмоб сделаем». Я говорю: «Какой?» — «Да вот мы пойдем на Кольцевой дороге поплевать на машины сверху». — «Так вас и побить могут!» — говорю.

С одной стороны, приятно, что студенты мне доверяют и пришли меня пригласить, с другой стороны — сегодня такое тусовочное настроение, что ребят буквально бросает иногда совершенно не в ту сторону. Им часто все равно, по какому поводу тусоваться, главное — само действие. И поэтому наша задача как преподавателей попытаться находить контакт. Это очень трудно, потому что мы знаете, что потеряли? Авторитет знаний. Раньше для молодого человека взрослый объективно обладал большей информацией. А сегодня молодой человек, оперируя интернетом, обладает иногда гораздо большей информацией, чем взрослый. Ситуация меняется. И сегодня вы авторитет не потому, что у вас много информации, а потому, что вы знаете, как использовать эту информацию и как ее оценивать.

Сегодня молодой человек может найти в интернете стихи Тютчева, под которыми написано «Миронов». И он даже не будет проверять. Для него это объективный результат. А мы можем хотя бы приучать: «Ребята, Википедия — это хорошо, но и там могут быть ошибки». Посмотрели российскую Википедию — сравните с немецкой, с французской, с английской — уже получите более верный результат. Нужно приучать к тому, что интернет не является структурой, которая дает лишь объективные знания, а это структура, которая под вас всегда подстраивается. Я думаю, это одна из центральных задач современного преподавателя — во-первых, хорошо разбираться в мире информации, а во-вторых — выполнять мировоззренческую коррекцию. И это труднее, чем раньше.

Можно ли «списать» диссертацию?

— Давайте поговорим о плагиате в диссертациях. Полностью списанные диссертации выявлены сообществом «Диссернет» (dissernet.ru), во многих вузах стоит программа «Антиплагиат»...

— Начнем с простой вещи. Я когда-то сам на конференции участвовал в программе запуска «Антиплагиата». Но на самом деле она немного себя дискредитировала в последнее время. Во-первых, эта программа очень дорогая. Для факультета нам надо платить за нее 400 тысяч в год! Во-вторых, юридической силы «Антиплагиат» не имеет. В-третьих, у нее стала хуже подборка для сравнения. В свое время я прогнал через «Антиплагиат» «Феноменологию духа» Гегеля и получил 90% с лишним заимствований. Значит, система несовершенна во многом. И если вы себя проверите, вы, скорее всего, обнаружите тех, кто у вас списал. В-четвертых, «Антиплагиат» легко обойти — например, поставить кавычки... Есть и другие технологии, как его обходить. Я считаю, что опытный преподаватель может в индивидуальном порядке пользоваться этой программой, но это не пана-

ция. Я, например, ищу плагиат другими достаточно эффективными способами.

В Германии пошли по другому пути. Когда вы пишете диплом или защищаете диссертацию, на втором листе диплома вы пишете приблизительно такую фразу: «Я гарантирую, что мой текст не содержит заимствований, что он был не представлен ни в какую государственную комиссию». И наказание здесь до трех лет лишения свободы! Не за плагиат как таковой, а за нарушение этой фразы, за то, что вы нарушили слово. И когда вы защищаете диссертацию, вы даете это слово устно перед всеми.

— А как Вы оцениваете ситуацию, когда на совести экспертных советов десятки таких диссертаций, в которых просто заменен один термин на другой?

— Сама процедура организации защиты не позволяет в ряде случаев обнаружить плагиат, так как диссертацию внимательно читают оппоненты и рецензент. Определенную ответственность должен нести научный руководитель. И конечно, сама процедура непосредственной защиты, когда выступает соискатель, — должна по логике вскрыть такие недостатки.

Может быть, даже должно быть две оценки: за текст самой диссертации и за непосредственно защиту. И если на защите выявляется, что человек явно не разбирается в проблеме, даже если текст хороший, — это должно быть решающим аргументом для отказа в степени. Не случайно ведь плагиата больше обнаруживается в гуманитарных дисциплинах. Это означает, что именно диссертационные советы работают не очень качественно. А вот в экспертной комиссии это проверить почти невозможно. Более того, ситуация, на мой взгляд, даже ухудшилась. Сегодня экспертная комиссия, особенно когда рассматриваются кандидатские, фактически работает лишь с документами, а не с текстом.

Почему плагиаты в основном обнаруживаются в гуманитарных дисциплинах? Наверное, не пойдет человек защищать диссертацию на мехмате, в которой ничего не смыслит: его сразу распознают во время защиты. А вот у гуманитариев это возможно.

Я не думаю, что используемые ныне технические средства могут действительно помочь, ибо они уже работают с тем, что создано, а надо создавать атмосферу, чтобы это было невозможно в принципе.

— Но незакавыченные цитаты в тексте, когда речь идет о научной степени...

— Вот ВАК для этого и существует. Есть разные методы, можно обнаружить плагиат просто самому, прочитав. У меня одна студентка, причем я был ее научный руководитель, принесла работу, я начал

читать и обнаружил очень знакомую мысль. Оказалось, что это прямо списано у меня. Причем, как она мне потом доказывала, — она это списала у другого человека. А была и обратная ситуация. Человек активно публиковал свои тексты, в том числе в интернете. И вдруг выяснилось, что на основании его текстов была написана диссертация. И это не является плагиатом.

Конечно, с этим явлением нужно бороться: экспертная комиссия, моральные принципы, допуск к диссертации... Но при этом мы должны понимать: «списывание» есть и будет, избежать этого нельзя.

Кстати, есть ведь и еще более серьезное явление — когда пишут хорошие диссертации, но за другого, за деньги — целые фирмы так работают! И вот это точно должен выявлять диссертационный совет. Когда я в свое время был председателем экспертного совета, мы любого кандидата, который занимал высокий пост, например, в правительстве Москвы, — имели право вызвать и побеседовать с ним. Однажды пришел достаточно высокопоставленный человек, который написал кандидатскую диссертацию... И вот он стоял и вообще ничего нам не говорил. Мы ему задаем вопрос, а он молчит. В конце концов, я уже не выдержал и говорю: «Вы хотя бы скажите, что такое философия». И здесь он выдал. Он подумал-подумал и сказал: «Философия — это жизнь».

— **И ведь не поспоришь...**

— Вот и мы так подумали. Но степень не присвоили. А вот сейчас это отменили. Вы уже не можете просто так вызвать человека, для этого существует очень сложная процедура.

И еще одна проблема. Не нужно все-таки устраивать охоту на ведьм, ибо тогда это становится средством манипуляции, независимо от поставленных целей. Нужно решить, что вот с этого момента все диссертации проходят такую-то проверку с помощью технических средств, и человек должен это соответствующим образом оформить. И не надо расширять это в глубины истории, без этого работы хватает. Понятно, что никакой председатель ВАК или экспертной комиссии не может прямо сегодня это проконтролировать, ибо работает согласно соответствующим инструкциям. Гораздо важнее поднять роль членов комиссий именно как экспертов. Не сводить фактически к количеству публикаций и процедурам, хотя это проще, а доверять экспертам.

В некоторых случаях, даже если автор имеет сотню работ, эксперты могут сделать вывод, что никакой новизны в них нет, а в ряде случаев, может быть, одной работы достаточно, чтобы присвоить степень доктора. Кроме того, сами критерии защиты, новизны и пр. тоже должны отличаться в зависимости от наук. Для меня, например,

по большому счету трудно представима «новизна» в философии. Или, точнее, она будет весьма отлична от новизны диссертации по физике, написанной по результатам каких-то проведенных экспериментов. Думаю, это всем понятно, и ВАК сейчас активно реформируется. Поэтому будем надеяться на лучшее!

ПОГОНЯ ЗА ХИРШЕМ: КТО ОСТАЕТСЯ ЗА БОРТОМ ПРЕПОДАВАНИЯ¹

«Мы заплатили, а сын получает тройку?»

— Сейчас много говорят о том, что реформы, которые продолжаются уже более двадцати лет, и более всего массовизация и коммерциализация высшего образования радикально меняют формат общения между преподавателем и студентом. Что это, на Ваш взгляд, значит и в чем проявляется?

— Это действительно так. Раньше преподаватель выступал по отношению к студенту скорее как наставник и в некоторых случаях видел в студенте или аспиранте напарника по научной проблематике. Это было сопряжено с обоюдным чувством доверия друг к другу. Даже в достаточно жесткое в идеологическом смысле советское время на факультете между, например, научным руководителем и студентом часто возникало особое смысловое пространство, в рамках которого обе стороны были очень откровенны и открыты.

Сегодня меняется тип взаимоотношений, преподаватель воспринимается как «продавец» на рынке образовательных услуг. Ряд студентов и уж особенно родителей контрактных студентов чувствуют себя в рамках таких взаимоотношений весьма комфортно, пишут жалобы на факультет или преподавателя, мотивируя это тем, что какие-то образовательные услуги не были оказаны.

Я, как декан, в ситуации отчисления контрактного студента часто слышу от его родителей: «Мы привели к вам своего ребенка, оплатили обучение, а он не может сдать экзамен. То есть вы не выполняете договор по оказанию услуг». Получается, меня обвиняют в том, что я, как в магазине, обвесил покупателя. Хотя условия договора не предусматривают конкретную оценку. Но логика родителей другая: мы платим хорошие деньги, значит, нам должны обеспечить качество. Если студент знает на «тройку», это вы, преподаватели, не смогли его обучить на «пятерку».

¹ Интервью ведет Ирина Дуденкова.

Преподаватели сегодня становятся осторожнее в коммуникации. Это парадокс. Да, раньше меня могли вызвать в партком и сделать замечания за какие-то «идеологически невыдержанные фразы». В этом, конечно, тоже не было ничего хорошего. Однако это ограничивалось пространством факультета, к тому же мы, молодые преподаватели, не очень обращали внимание на такие замечания. Главное, что внутри мира «студент — преподаватель» мы могли свободно говорить обо всем.

Сегодня в каком-то смысле функцию парткома стал выполнять интернет. Могут записать вашу фразу, вырвать ее из контекста, разместить в социальных сетях. Уже известны случаи, и, кстати, не только в нашей стране, настоящей травли преподавателей. Такое было в Германии, когда студенты обвиняли педагогов в излишне левацких или, напротив, правых взглядах. Такой виртуальный партком — очень удобное средство манипуляции, которое не прочь использовать чиновники от образования в качестве механизма давления.

Кстати, именно поэтому я противник трансляции защит диссертаций в интернете. В общественных науках диссертация может быть сопряжена с критическим отношением, например, к власти — это часть научного дискурса, в котором должны разбираться прежде всего сами ученые. Трансляция нарушает условия нормального научного диалога.

— А как-то еще влияет интернет на взаимоотношения преподавателей и студентов?

— Конечно, раньше преподаватель был, условно говоря, носителем той информации, которой не было у студента: либо знал, где ее найти, либо имел ее в своей голове. Сегодня же студент, умеющий находить нужные сведения в интернете, может превосходить педагога по имеющейся у него информации. В современных условиях преподаватель должен это учитывать и использовать новые возможности, не сводя свою деятельность к ретрансляции имеющихся у него знаний.

Но здесь есть одна опасность, особенно на ранних стадиях обучения, когда происходит формирование внутреннего мировоззренческого каркаса молодого человека. Например, ученик 1–2 класса заинтересовался Великой Отечественной войной. Зашел в интернет и нарвался на изложение событий Виктором Суворовым (автор книг «Аквариум», «Ледокол» и т.д.). Нет гарантии, что он на этом не прекратит свой поиск и война не останется в его голове в такой интерпретации.

Это касается любой информации, просто относительно истории это проявляется в наибольшей степени. Значит, педагог должен научить искать и сравнивать, выбирать более аргументированное из-

ложение. В этом смысле, единый учебник — на фоне возможностей интернета — не является гарантией восприятия истинных идей. Напротив, он будет стимулировать поиск альтернативных и не всегда верных точек зрения. Мы должны доверять учителям.

В вузе лектор тоже перестает быть носителем информации, и на первый план выходят яркость фигуры преподавателя, его взгляда, его лекций и семинаров. Педагог должен оставить за собой право мудрого наставничества. Но нас все больше толкают в массовость, не учитывая, что преподавательский труд уникален.

ЕГЭ нанес разрушительный и страшный удар по мотивированности студентов. У нас был случай, когда абитуриентка записалась на тридцать факультетов нашего университета — от мехмата до филологического. Какая здесь мотивированность, кроме желания поступить хоть куда-нибудь? Потом сделали ограничение в пять факультетов, но это тоже странно. Неужели абитуриент не может выбрать конкретный факультет, на котором он мечтает учиться? Либо не мечтает, либо превалирует сам фактор поступления, хотя бы, например, чтобы не попасть в армию.

В прошлом году был случай, который у меня до сих пор перед глазами: две девочки, как раз очень мотивированные, набравшие хорошие баллы, сидят под дверью приемной комиссии и не знают, прошли или нет. Поскольку у нас дополнительный экзамен и общий результат складывается из его итогов и результатов ЕГЭ, то общий проходной рейтинг появляется в самом конце. Соответственно, наш дополнительный экзамен совпадает с экзаменом на юридическом факультете. Кто-то из непрошедших на юридический факультет переносит сумму результатов на наш и в дальнейшем зачисляется, вытеснив наших мотивированных абитуриентов (которые, впрочем, могут нести документы на другой факультет). Соответственно, среди будущих философов всегда есть прослойка ребят, поступивших именно таким образом. Некоторые из них потом стараются перевестись или перепоступить на свой факультет.

В связи с реформой понижается уровень школьного образования. Ребята в этом не виноваты, поскольку школа уже стала системой своеобразного натаскивания на сдачу ЕГЭ. Есть случаи, когда люди с высоким баллом по русскому языку оказываются неграмотными. У меня недавно студенты писали апелляции, и только в одном из пяти случаев слово «апелляция» было написано правильно.

Еще будучи проректором, я был серьезным противником Болонской системы, потому что массовизация образования у нас и в Европе — это разные вещи. Им нужно было решить проблему с нарастанием миграционных потоков молодых людей, «убрать с улицы», а для этого надежнее всего включить их в систему образования. Массовое образование выступало как форма социальной адаптации. В образо-

вательный процесс включают всех, а дальше — перемелется: кто-то замуж выйдет, кто-то работать пойдет, кто-то будет дальше учиться. Такое высшее образование не может быть качественно однородным и вообще высококачественным.

— То есть все-таки из двух противоположных ориентиров, между которыми зажата современная высшая школа — массовизация и элитарность — большим злом Вы считаете массовизацию?

— Ни один престижный вуз ни в Германии, ни, допустим, в Англии, не принимает по результатам экзамена типа ЕГЭ. К тестированию обязательно добавляется что-то еще. Вот вам и ответ. Должны быть разные векторы реализации образования. Где-то и ЕГЭ достаточно, где-то можно, может быть, брать по росту или весу. Но должны быть университеты, которые сами определяют критерии поступления в них. Частично, но недостаточно, это реализуется в особом статусе Московского и Санкт-Петербургского университетов, но мы опять же связаны теми стандартами, которые даются государством. У крупнейших вузов, на мой взгляд, должна быть возможность от этих норм отходить. Как однажды хорошо сказал наш ректор В. А. Садовничий, если бы в советское время были жесткие стандарты по математике, то не было бы различия между московской и ленинградской научными математическими школами.

В нашем образовании введение бакалавриата и магистратуры порождает парадоксальные вещи. Допустим, бакалавр на нашем факультете получил диплом, и он думает: «А зачем мне быть магистром по той же специальности? У меня уже есть высшее образование». И он идет в другую магистратуру, а к нам приходит бакалавр с другого факультета. И получается, что человек, который не получил базового философского образования, но два года проучился у нас в магистратуре — а фактически меньше, поскольку в них включено написание диплома — получит статус магистра философии.

— Удивительно.

— Массовизм, прагматизм толкает на начетничество. Я в свое время писал в министерство письмо, что это ущербная система. Уж если мы вводим бакалавриат и магистратуру, нужно, чтобы бакалавры обучались два года, и это был некий крупный блок общих дисциплин — естественнонаучный, гуманитарный и так далее. Прослушал человек эти предметы, определился и потом выбрал специальность. А дальше уже четыре года специализация на факультете. И бакалавриат, в таком случае не считать высшим образованием — только предварительным.

— И что с тем письмом в министерство? Была какая-то реакция?

— Оно вроде даже было положительно принято, но, к сожалению, реформа пошла по иному направлению. И вместо того, чтобы строить образование по принципу сужения специализации, его сейчас развернули в обратную сторону. Бакалавр еще получает более или менее специализированное образование по кафедрам. Этого очень трудно достигнуть, но нас здесь спасает то, что университет не пошел по пути закрытия факультетов и кафедр. Затем магистратура, которая уже не может иметь столько кафедральных специальностей, поэтому содержание образовательных стандартов фактически расширяется. И, наконец, аспирантура, которая раньше была нацелена на защиту диссертации (то есть выбор относительно узкой проблематики), и которая теперь превратилась в третий уровень образования и непосредственно с защитой диссертации не связана.

Аспиранты по сути стали пролонгированными студентами более старшего уровня. Это, конечно, абсурд. Раньше аспирант, уже имея статус специалиста, придя на кафедру воспринимался нами как в какой-то степени коллега. Он посещал заседания кафедр, научные семинары, выступал рецензентом и т.д. А теперь он продолжает учиться.

Наукометрия, или Как выжить преподавателю

— Как бы Вы охарактеризовали складывающуюся модель вузовского образования? Известно, что исторически отечественные университеты тяготели к концепции исследовательского университета Гумбольдта, то есть преподавателю необходимо успешно совмещать функции преподавателя и исследователя. Однако в условиях массовой высшей школы академическая нагрузка бывает просто колоссальной, при этом необходимо успевать заниматься наукой. Как Вы относитесь к разделению функций преподавателя и исследователя?

— Гумбольдтовская модель по сути инновационная, она базируется на высокой степени свободы университета: ученых и профессоров. Поэтому так важна автономия университета. Это не означает, что вуз оказывается вне государства. Именно в режиме автономии университет работает на науку и общество, является через образование частью культуры. Удивительный акт доверия государства: выделить деньги на образование и науку, но при этом дать возможность университету и сообществу преподавателей самим определять принципы своего устройства и формировать научные и образовательные цели. Это риск, но пока ни в одной стране мира с такой моделью государство не проиграло. Университет — это еще и особая атмосфера творчества. Внешнему наблюдателю покажется, что, например, физики слишком много пьют чая, вместо того чтобы работать. Однако затем

происходит открытие, которое покроем все затраты, в том числе и на выпитый чай.

Я немного иронизирую, но понятно, о чем идет речь. Нам навязывается грантовая инновационная модель, которая очень напоминает известный принцип «утром деньги — вечером стулья». Большая ошибка — переводить исследовательскую деятельность на гранты. Это форма дополнительного стимулирования труда ученого. А фундаментальная наука, безусловно, должна развиваться прежде всего через бюджетное финансирование. Конечно, есть специфические технологические задачи, на которые заказчик найдет иное финансирование, но это не главное в развитии фундаментальной науки.

— **Но вернемся к преподавателям...**

— Для преподавателей сегодня наступили непростые времена. Наши реформаторы увлеклись наукометрическими показателями в том числе и по отношению к вузовским преподавателям. С одной стороны, нам все время напоминают о воспитательной функции, которая требует больших временных затрат. А с другой — основным критерием оценки работы становятся показатели, связанные с публикационной активностью.

Ситуация приобретает все более драматический характер. При этом, как это всегда бывает в реформах, идут ссылки на западный опыт. В свое время, когда вводили ЕГЭ, — ссылались на Запад, хотя мы указывали, что почти ни в одной стране мира нет приема только по результатам единого экзамена. Потом нас убеждали, что платное образование — это мировой тренд, хотя известно, что это далеко не так. В Германии два года назад две последние земли отказались от платного образования.

Наукометрия из средства, которое помогает ученому сориентироваться в растущем море литературы, становится главным критерием оценки научной деятельности. Фактически наукометрические показатели становятся средством принятия управленческих решений. Но наука и образование — достаточно сложные системы, чтобы здесь делать выводы об эффективности работы на основании упрощенных критериев. Хотя понятно, что для «управляющего менеджера», которому все равно чем управлять, напротив, более удобны для принятия решений простые критерии и механизмы. Я опять иронизирую, но если мне как декану в качестве критерия при выборе профессоров или доцентов предложат параметр их веса в пределах 65 кг, мне будет просто принимать решение. Здесь даже не нужен Ученый совет, а достаточно иметь хорошие весы.

Наукометрия и выступает во многом в качестве таких весов. Наукометрические результаты «взвешивают» количество публикаций, но не анализируют их качество. Кроме того, сама наука весьма не-

однородная система, и разные науки анализируют весьма разнокачественные объекты. В частности, философия стоит на стыке между наукой и иными формами постижения бытия, а следовательно, в ней некоторые достижения имеют глубоко личностный характер, что не всегда может быть выражено в научной публикации. Это может быть, например, поэтическая форма выражения.

К сожалению, игра в наукометрию становится чуть ли не фундаментом реформирования науки и образования в нашей стране. В. А. Садовничий очень точно сказал, что деньги, потраченные на искусственное поднятие индексов цитирования, было бы гораздо эффективнее вложить в развитие российских научных журналов, в том числе и с целью продвижения русского языка. Сам по себе этот фактор цитируемости в ряде случаев важен, но он не должен быть доминирующим. А в рыночных условиях это порождает целую индустрию подготовки нужных публикаций, что по сути является имитацией научной деятельности.

Например, формально у меня достаточно хорошие наукометрические результаты — и Хирш¹ нормальный, и так далее. Но я понимаю, что частично это связано и с моим статусом руководителя, которого чаще публикуют и т.д. Для молодого ученого иметь такие показатели тяжелее. Это медленный процесс накопления научных результатов и их публикаций. Гипотетично высокая цитируемость может быть, например, у плохой научной статьи, если ее много критикуют. То есть, этот показатель весьма далек от объективной оценки.

И совсем плохо, когда наукометрические показатели становятся главным критерием при решении кадровых проблем, так как они не учитывают индивидуальных особенностей научной работы того или иного преподавателя. Кто-то пишет достаточно быстро и много, а для кого-то на статью может уйти целый год. У нас эти показатели становятся критерием переизбрания по конкурсу, при найме молодого специалиста.

И еще одна особенность, связанная со спецификой тех или иных наук. В естественных науках цитирование — это чаще всего ссылка на какое-то открытие или разработку проблем. А в гуманитарной сфере, где важна роль субъекта, особое значение приобретает даже форма изложения, ее личностное самовыражение, включающее в том числе и эмоциональное переживания бытия. Это не фиксация того, что было осуществлено в лаборатории, а результат погружения мыслителя в проблему.

Текст здесь строится совершенно иным образом, в него могут включаться озарения, украшения, воспоминания, ритмика, прин-

¹ Индекс Хирша — характеристика продуктивности ученого, основанная на количестве публикаций и цитирований этих публикаций.

ципиальная игра слов, от которых представитель конкретной науки стремится избавиться. Поэтому для гуманитариев особую ценность приобретает перевод текста с языка одной культуры на другой. Это условие, как отмечал академик Д. С. Лихачев, диалога культур. Часто это перевод не только по горизонтали, то есть соседствующих во времени культур, но и по вертикали, когда культуры могут быть отдалены большим временным промежутком. Для гуманитария гораздо более важной является монография, как некий личностный взгляд на ту или иную проблему. В научной статье на первый план выходит новизна результата, а в монографии важным может оказаться просто новое прочтение даже старой проблемы.

То же самое можно сказать о призывах публиковаться преимущественно в западных журналах и на английском языке. В центре гуманитарных наук, уже по этимологии слова, находится Человек, в том числе и конкретный субъект с его чувствами и переживаниями. Человек — это всегда представитель конкретной культуры, связующим звеном которой является национальный язык. Отказ от языка, к чему нас призывают, может привести к глобальным последствиям и такой деформации культуры, которую восстановить уже будет нельзя. Можно тогда просто запретить использование русского языка, лучше с детства, что обеспечит через некоторое время лучшие показатели индекса цитирования и размещения статей в англоязычных журналах.

— **И как выживать преподавателю в этих условиях?**

— По-разному выживают. Допустим, вы работаете над какой-то сложной темой, и у вас получается хорошая статья, страниц на 30–40. Исходя из требований к количеству статей, вам лучше из большого текста сделать 2–3 размером поменьше. Будет расти число статей в соавторстве, что у гуманитариев значительно реже, чем у естественников. Тоже понятно, ибо засчитывается это всем соавторам. Можно «поиграть» с наукометрическими базами. Уже есть случаи, когда человек указывал в списке своих публикаций монографию, а потом каждую главу монографии именовал статьей. А кто-то пишет статьи для словарей, и каждый такой текст из десяти строчек указывает как отдельную публикацию. Конечно, важно сохранять научную порядочность, но именно количественные оценки подталкивают людей к такого рода манипуляциям.

— **Достаточно много молодых преподавателей, на мой взгляд, как раз очень хорошо понимают, чего от них хотят, и сразу встраиваются в эти правила игры. Хорошо это или плохо — другой вопрос, но куда им деваться: жесткая конкуренция, необходимость признания коллег и так далее...**

— Это очень плохо: мы себя, может быть, чуть-чуть испортим, но не совсем, а они себя изначально формируют по данным правилам и для них это скоро будет просто нормой, с которой бессмысленно бороться, как с правилами в шахматах, предписывающих коню ходить буквой «Г».

Когда я работал токарем на заводе, у меня был наставник, потрясающий и очень интеллигентный человек. Но у него был один существенный недостаток. Опытный мастер, он месячный план выполнял за неделю. А начальник цеха его уговаривал этого не делать, так как его эффективная работа приводила к понижению расценок за обрабатываемую деталь. А это ухудшало ситуацию для других рабочих. Поэтому, выполнив норму, он читал книги прямо у токарного станка, кроме того, у него было больше времени для обучения меня токарному делу.

Сейчас в нашем преподавательском цехе происходит нечто похожее. Если, например, я приму на кафедру доцента с очень высокими публикационными показателями, то у меня резко поднимется и средний общий показатель. Чтобы не увольнять остальных, я буду уговаривать пишущего доцента писать поменьше.

А ведь кто-то пишет одну статью в год, а кто-то пишет сто одну. Когда-то Василий Васильевич Соколов на Ученом совете, обсуждая коллегу со множеством статей, высказал мысль: «А не наказывать ли нам за такое количество публикаций? Все это очень подозрительно, потому что не может быть качественных публикаций много». Думаю, что во многом он был прав.

Станислав Лем в «Сумме технологии» когда-то (кстати, почти 50 лет назад) отмечал, что в науке идет стремительное накопление объема информации, скоро никто не сможет ее освоить обычным способом, тогда она станет малодоступной, а значит бессмысленной. Приближение к этому пределу накопления информации требует новых форм и методов ее обработки. Сегодня отдельный ученый без помощи информационных технологий просто не способен ее охватить.

Одновременно увеличивающийся объем научных публикаций разной степени качества, отмечал фантаст, создает своеобразный «информационный шум» в науке, который на самом деле очень слабо связан с научными открытиями и развитием науки как таковой. Вот для этого и нужна наукометрия, повторяю еще раз, — как помощь ученому. А установление наукометрических параметров спровоцируют рост числа статей, которые не очень нужны самим ученым. У меня на факультете порядка 160 преподавателей и научных сотрудников. Даже если они будут писать по три статьи в год (а требования близки к этому), то даже при желании освоить такое количество публикаций будет тяжело. Представляете себе вал публикаций по стране в целом?

Кому это нужно? Менее всего развитию науки. Это все имитации научной деятельности.

— Как, на Ваш взгляд, должна выглядеть сбалансированная модель, которая учитывала бы и нагрузку преподавателей, и их исследовательский потенциал?

— А эта модель уже существовала в нашей стране и в Советском Союзе, и, наверное, где-то до нулевых годов. Например, в МГУ всегда был своеобразный паритет количества профессорско-преподавательского состава и научных сотрудников. Это условно, порядка 5 тыс. преподавателей и 4,5 тыс. научных сотрудников. Научные сотрудники прежде всего занимались научной деятельностью, но одновременно (опять же признак классического университета) имели право читать лекции.

Однако лекционная нагрузка не была для них обязательной. В свою очередь, преподавателей никто не лишал права заниматься наукой, но главным критерием оценки при переизбрании на должность выступала педагогическая нагрузка. И было много случаев, когда талантливый преподаватель мог иметь и не такое большое количество публикаций, как другие коллеги. Кому бы вы доверили обучение своего ребенка: талантливому преподавателю с небольшим количеством публикаций, или ученому со множеством публикаций, но не очень хорошо читающему лекции? В идеале нужен баланс, но он редко достижим.

Кстати, была еще и такая форма, позволявшая профессору или доценту как бы «временно уйти» в науку для написания монографии или выполнения какой-то научной задачи. Они могли на один-два года перейти на имеющиеся на факультете ставки научных сотрудников для того, чтобы освободиться на это время от педагогической нагрузки. И это было гораздо эффективнее, чем сегодняшняя схема, которую нам пытаются навязать.

«Философия в вузе должна подстраиваться под личность»

— Кем Вы сегодня себя ощущаете больше — администратором или преподавателем?

Я все-таки считаю себя философом и ученым. Думаю, что мне удастся совмещать, хотя, конечно, времени физически не хватает: уже года три или четыре пытаюсь писать большую книгу, и она у меня «висит», откладываю ее.

Но по формальным признакам я — администратор. Раньше было как? У меня была ставка профессора, и к ней добавлялось 30% за то, что я был заведующим кафедрой. А сейчас основная ставка — декан.

И все, не требуется ни чтения лекций, ни публикаций — административная должность. Другое дело, если я буду жить так, то дисквалифицируюсь как ученый, поэтому я читаю основной курс лекций, спецкурсы и так далее.

Пока еще у нас в университете атмосфера неприятия менеджеров от науки: если декан или заведующий кафедрой не будет заниматься наукой и преподаванием, его никто не будет ставить всерьез. Знаю, что в других вузах это совсем по-другому, особенно на уровне высшего руководства. Я вот почти семь лет проработал проректором по академической политике и во многом исполнять эту должность мне помогало то, что был одновременно деканом, заведующим кафедрой, читал лекции и т.д. Кстати, два проректора передо мной также были деканами и заведующими кафедрами.

— **Вы один из немногих администраторов высшей школы, кто ведет свою страничку в Facebook...**

— Да, так уж получилось, так как мне интересна трансформация современной культуры под влиянием новейших технологий, к которым, безусловно, относится и система коммуникации в интернете. Хотя это требует дополнительного времени и чревато даже скандалами или попытками воздействовать на меня с помощью той или иной информации в социальных сетях. Поэтому мне пока трудно ответить, полезно это для меня и для дела или нет.

— **Каковы перспективы онлайн-образования? Является ли оно реальной альтернативой традиционной модели?**

— На мой взгляд, это следствие тех явлений, которые потом отойдут. В США был эксперимент в одном из штатов: затратили очень большие деньги на онлайн-университет, а люди не стали записываться, потому что у людей есть еще тяга к живому общению. Онлайн-образование может быть лишь дополнительным фактором, прежде всего информационным.

Мне как лектору нужны глаза студентов. Вы не поверите, но я одновременно вижу все глаза и чувствую, что происходит со слушателями. Надеюсь, что это срабатывает и в обратную сторону. Ведь лекция — во многом это повторение материала по данной теме, и как раз корректировка такого материала часто осуществляется интуитивно под влиянием взглядов студентов и атмосферы на лекции. В этом творческом процессе я чувствую, как изменяется атмосфера в зависимости от того или иного года набора, в зависимости даже от того, как ситуация складывается в стране. Я вижу, как меняется интерес студентов к тем или иным проблемам, даже по тем авторам, которые у них популярны.

Онлайн-образование живую лекцию не заменит, особенно если преподаватель не сводит ее только к ретрансляции информации. Вот

прогноз погоды для выяснения того, что мне завтра лучше надеть на улицу, вполне может быть осуществлен в онлайн-режиме.

— Мы уже говорили немного о молодых преподавателях, о том, в какие жесткие «правила игры» они изначально оказываются встроены. Видите ли Вы какие-то еще проблемы, связанные со сменой поколений?

— Самая серьезная проблема, наверное, в том, что в нашем вузовском образовании не налажена система ротации. Парадоксальная вещь: у меня со ставками профессоров ситуация гораздо лучше, чем со ставками ассистентов. На нашем факультете сейчас всего двенадцать ассистентов — это даже меньше, чем кафедр. Пирамида оказывается перевернута, поскольку ассистентов, наоборот, должно быть больше.

И что получается? Профессора уходят со своих ставок по возрасту, приходят молодые люди — ставок ассистентов для них нет, а взять их на профессорские я не могу, в том числе и по обсуждаемым выше проблемам. Есть и квартирный вопрос. Зарплаты невысокие, люди молодые, создают семьи — где и как жить? Установка «давать каждому по квартире» невыполнима. На мой взгляд, здесь очень пригодился бы германский опыт: там выделяют так называемые субсидии на мобильность. Если человек поступает на работу в университет, государство оплачивает ему аренду квартиры. Это позволяет преподавателям не привязываться к месту и при необходимости перемещаться между городами. В молодости это, наверное, интересно.

— Как Вы оцениваете существующую сегодня систему преподавания философии в вузах?

— Как попытку ужать каким-то образом, иногда самым неудачным, университетский курс философии до одного года. В результате этого получается чушь, поэтому философию в вузах не все любят.

— И как с этим быть?

— Здесь логика простая: философия в вузе должна подстраиваться под личность. Можно перенести основное внимание на этику, на эстетику, на логику, — в зависимости от того, что наиболее интересно читает преподаватель. И тогда, вполне вероятно, студенты будут лучше ходить на лекции и их усваивать. А уж если кто-то дальше захочет освоить больше или вообще заняться этим профессионально и стать философом — то пожалуйста. Это, конечно, не касается философского факультета — здесь другая система.

Но здесь возникает проблема: «У нас ведь стандарт...». Сегодняшние стандарты выстроены таким образом, как будто все университеты, кафедры и философы, в них работающие, представляют собой однородный материал. Это расчет на некое тотальное единство.

Но тотальное единство не может быть эффективной формой преподавания, тем более философии. Тогда уж действительно надо написать один учебник по философии и читать его вслух и по несколько раз. Есть другая форма единства — как единство разнообразного. Разные преподаватели, разные студенты, разные уровни подготовки. Это более эффективная система, поскольку она позволяет учитывать множество факторов. Допустим, у нас на факультете одна из сильнейших кафедр логики, в другом университете такой может оказаться кафедра социальной философии, где-то более сильные преподаватели сконцентрировались в области антропологии. Университеты, и особенно ведущие, должны иметь право корректировать стандарты, и достаточно существенно, под тех ведущих специалистов, которые у них работают.

Я считаю, что стандарты вообще нужно отдать в университеты. По крайней мере, в ведущих пяти-десяти вузах их должны определять сами профессора. И, я думаю, определяют безошибочно.

— Хотелось бы поговорить немного о реформе ВАК. С сентября 2017 года все экспертные советы, а их около двухсот, будут закрыты. То есть ВАК автоматически закрывается?

— Это не совсем так. Дискутируется проблема закрытия ВАК как системы, но решений такого рода пока нет, и думаю, что до них еще далеко, ибо пока ВАК выполняет роль «чистильщика», может быть не всегда удачно, но выполняет.

— Сейчас идет дискуссия о том, действительно ли только два вуза — Московский и Санкт-Петербургский университеты — достойны привилегии создавать собственные советы. Что Вы об этом думаете и по каким критериям, допустим, можно было бы расширить этот список?

— Конечно, если бы эту реформу начали осуществлять лет 20–25 назад, можно было бы предусмотреть какой-то период на утряску и действительно разрешить вузам открывать советы — но не всем, и за собой оставить формирование этих советов. Если же мы всем вузам сейчас разрешим, то должны быть готовы к тому, что будет огромное количество некачественных диссертаций.

Почему за рубежом одно время резко возник вопрос о непризнании наших дипломов? Потому что у нас из бывших техникумов стали делать университеты. И диплом Московского университета, и диплом Тьмутараканского университета, который вчера был техникумом, по сути, были одинаковыми дипломами государственного образца. Потом, правда, опомнились, и МГУ и СПбГУ имеют дипломы собственного образца, хотя и государственные, которые отражают их специфику. Примерно то же может произойти и с диссертациями. Но на самом деле и вариант разрешить всем

вузам тоже возможен, просто тут надо просчитывать, какие риски и где будет больше плохого. Поэтому я бы рассматривал статус, разрешающий создавать советы в Москве и Санкт-Петербурге как эксперимент.

— Я посмотрела состав недавно организованного объединенного совета по теологии — очень любопытный список. Но почему там нет ни одного богослова?

— В этой ситуации действительно есть ряд трудностей, хотя сразу скажу, что я, как и факультет, непосредственного участия в этом не принимали. Но когда еще вводили теологию в вузы, я действительно был противником этого решения, и до сих пор считаю, что можно было без этого обойтись. Я тогда присутствовал на заседании Министерства образования, где принималось это решение, и выступал, в общем-то предсказав, что за этим последует: открытие аспирантуры соответствующего профиля, решение вопроса с защитами и т.д.

В данном случае я вовсе не противник теологии, да и какой философ будет выступать против теологии, которая всегда была близка к некоторым формам философии, а конкретные мыслители могли быть одновременно и философами, и теологами. Но для меня остается абсурдным понятие «светская теология», которое легло в основу и тех и нынешних решений.

Думаю, что во многом это было политическое решение. Такое в обществе тоже бывает. Но если уж решение принято, надо разбираться, и возникают даже чисто организационные проблемы. Прежде всего проблема статуса теологии. Если она признана ВАК, то, по идее, мы утверждаем, что это отрасль науки. Тогда теология должна появиться и в Академии Наук: должны быть членкоры, академики, секции. На самом деле, это требует перестройки вообще понимания самой Академии.

А дальше возникает целый ряд вопросов, поскольку у нас несколько основных мировых религий. В таком случае в объединенном совете должны присутствовать представители разных конфессий. Как они будут договариваться между собой? А в буддизме вообще нет теологии как таковой, им что делать? А есть еще люди, которые вне конфессий, и у них тоже есть определенные позиции. В этих условиях и создавался первый совет по теологии, в который входят представители разных университетов. Но даже здесь уже возникла проблема, и на одном из совещаний, которое проводил В. М. Филиппов, представители конфессий отмечали, что по сути созданный совет является православным. Как быть в этой ситуации? Создавать в разных регионах советы по конфессиональному принципу или все-таки формировать их из представителей разных конфессий?

— Но при этом там нет ни одного богослова, и мы как раз с этого начали. Так почему?

— Потому что Московская духовная академия с самого начала достаточно скептически относилась к открытию светского направления теологии, и это понятно. И у них с этим советом разные позиции: в МДА своя система защиты, и нет, условно говоря, табеля о рангах, при помощи которого можно было бы ориентироваться в этом всем.

— И какие пути выхода из ситуации Вы видите?

— Каким-то выходом, на мой взгляд, могло бы стать разрешение советам, которые близки к теологии — историкам, философам — принимать диссертации, которые тяготеют к теологии, и присваивать степени, чтобы набрать некий первоначальный состав этих теологов. Тогда из них уже можно будет формировать советы. Но все равно это будет сопряжено с трудностями.

— И в завершение хотелось бы узнать: что такое, на Ваш взгляд, профессиональный философ? В чем критерии его профессионализма?

— Это очень сложный вопрос, и в интервью я обычно говорю: мы гарантируем, что выпустим преподавателя, но не гарантируем, что выпустим философа.

Впрочем, сейчас в каком-то смысле стало намного проще. Наши бакалавры, с точки зрения государства, — это люди, которые должны преподавать в школе, где философии нет, а есть только обществознание. А поскольку часов будет не хватать, они будут еще преподавателями по физкультуре и так далее. Так что эта бакалаврская система, по большому счету, закрывает место философии в ее исконном значении — как некоего вопрошания, как чего-то, что стремится к мудрости. Более того, даже в стандарте гипотетические компетенции философа не прописаны.

— А если говорить о внутреннем представлении, безотносительно к системе образования...

— Философ, если уж говорить высоким штилем, — это человек, который занимается предельными проблемами бытия, выходящими за рамки конкретных реализаций этого бытия. Поэтому философ должен, с одной стороны, обладать большим объемом знаний, в том числе и конкретно-научных, а с другой — понимать, что знаний всегда будет не хватать, а ответы философ все же давать должен.

Это ситуация была блестяще выражена Сократом в его фразе «я знаю, что ничего не знаю». Этим он подчеркнул фактор того, что философия не может быть как наука опредмеченным, а значит относительно конечным (в рамках своего предмета) знанием, а представ-

ляет собой бесконечный процесс достижения мудрости, в условиях понимания, что достигнуть ее окончательно нельзя.

В философии очень важное значение имеет слово и текст. Сергей Сергеевич Аверинцев отмечал, что философия оттачивает смысл слов: она играет со словами внутри себя, превращая их в понятия. Поэтому задача философа — смотреть на мир, на людей, на самого себя, — и задаваться вопросом: что он может сказать здесь, оперируя только своей головой? Это требует не только очень хорошей эрудиции, но и умения размышлять, и умения слушать других. Последнее — чрезвычайно важный компонент, который у многих отсутствует.

Философ не может замкнуться на себе и считать, как это зачастую происходит: «Чем меньше людей меня поймут, тем больше я философ». Если он разбирается в предмете, то должен даже о сложных вещах постараться сказать так, чтобы это было доходчиво для других. Нужно найти эту грань — не упрощения, а популяризации, нужно убедить людей в каких-то принципах, которые мы полагаем нужными. Вот такая непростая конструкция, и без гарантии, что это возможно всегда.

ОТ ПЕРВОГО ЛИЦА: ФИЛОСОФ. КАКОВА РОЛЬ ФИЛОСОФА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ?¹

— Кто есть философ — интеллектуал, читающий тексты, или крестьянин, знающий основы основ?

— Философ просыпается внутри каждого человека индивидуально, как отмечал Карл Ясперс. Поэтому, как известно, можно быть сапожником или стекольщиком и войти в историю философии под именами Якоба Беме или Бенедикта Спинозы. Можно окончить философский факультет самого престижного университета и так и не стать философом, получив, однако, специальность — преподаватель философии. Данный пример не означает, что для того, чтобы стать философом, надо принципиально отказаться от обучения философии. Последняя установка часто порождает так называемое популярное философствование. Гегель так его характеризовал, обозначая как «царский путь» в изучении философии. Для этого надо, прежде всего, не читать никаких философских книг полностью, а лишь смотреть оглавление и пару рецензий, тогда в любом салоне, отмечал мыслитель, вы сможете выступать как философ. Таким образом, отвечая на Ваш вопрос, философ должен и обязан читать много текстов, хотя бы для того, чтобы не изобретать велосипедов. Но одновременно он должен уметь прежде всего философски мыслить, а это внутреннее состояние. Типичная ошибка, когда, обращаясь к философу, надеются на то, что он все объяснит, но именно философ в большей степени может посеять не столько знание, сколько незнание как знание того, что мы в принципе ничего не можем знать абсолютно. Я просто расширил здесь известное положение Сократа «Я знаю только то, что ничего не знаю». Философ, как никто, понимает предметную ограниченность (опредмеченность) получаемого знания, ибо ученый смотрит на мир сквозь призму предметных очков. Биолог видит, например, в человеке совокупность неких биохимических процессов, физик может интерпретировать человека

¹ Интервью ведет Эльмира Давыдова.

через физические параметры, социолог рассматривает человека как элемент социальной системы, выполняющей те или иные функции. Но никто из них не говорит о человеке как таковом, о его сущности. Философия же стремится раскрыть сущность исследуемого объекта, конечно, опираясь и на позитивные знания о мире, но не ограничиваясь лишь этим. Ибо человек как познающий субъект не только мир познает, но и переживает его, являясь в то же время частью этого мира.

— **Какова роль философа в современном мире?**

— С одной стороны, философ — это хранитель традиций той или иной культуры, вырабатывающий основания для системы ценностей. А с другой стороны, философия «конструирует миры будущего» (В. С. Степин), тем самым подвергая сомнению то, что есть в настоящем, и в этой ипостаси философ может выступать как разрушитель ценностей. Отсюда такое непростое отношение философии и власти. Когда философская система власть устраивает, она всячески поддерживает философов, но, когда философы ее критикуют, она их достаточно жестко, со времен Сократа, осуждает. А иногда, как было в истории нашего университета, власть даже закрывает философские факультеты, опираясь на известную резолюцию, которую предоставил царю министр просвещения князь Ширинский-Шихматов: «Польза от философии сомнительна, а вред очевиден». Действительно, философия может не приносить непосредственной пользы, ибо она выступает изначально как незаинтересованное знание, но как было бы трудно нам жить, если бы вокруг нас было бы только то, что полезно. Философия ставит предельные вопросы о бытии и человеке, что мы иногда обозначаем как «вечные вопросы». И как бы ни было развито позитивное знание о мире, всегда остается пласт таких метафизических проблем, о которых рассуждает именно философ.

— **Кто философ в обществе — пророк или белая ворона?**

— Известный философ Василий Васильевич Зеньковский вел начало русской философии от юродивых, которые надевали маску безумия, чтобы донести истину до власти. И это могло спасти от расправы. Я не думаю, что задачей философии являются пророчества — для этого в античной Греции вас бы направили к оракулу; философ лишь предлагает варианты решений, в том числе некие сценарии развития событий. Поэтому для обывателя, ждущего результат, это, безусловно, отождествляется с понятием «белая ворона». Обыватель всегда ждет простых ответов и идет к философу за рецептом, а в ответ может получить еще большее расширение сферы незнания. Именно так насмеялся над Сократом Аристофан в своей комедии, выводя такой образ философа, который задает глупые вопросы, типа:

«Пищит комар гортанью или задницей? На сколько стоп блошиных блохи прыгают?»

— **Как рождается философ — из призвания или следуя своему выбору?**

— Любое призвание должно сопровождаться выбором, иначе оно не будет реализовано.

— **На какие слои реальности распространяется философская рефлексия?**

— Философия в близком для меня метафизическом варианте исследует предельные основания бытия, частью которого является и сам человек. В науке исследуемое явление опредмечено, и объем знания все время расширяется, стремясь ко все более точному отражению природы. Именно поэтому здесь последняя по времени научная теория будет наиболее адекватно отражать мир. В философии же иная ситуация. Философия выступает как особое смысловое пространство, границами которого являются те самые предельные вопросы о сущности истины, о понимании и критериях прекрасного, о бытии и т.д. А вот ответы внутри этого философского пространства могут быть самые разные, в том числе и противоположные. Поэтому развитие философии не осуществляется векторным образом от прошлого к будущему, и Платон может при решении той или иной проблемы оказаться более актуальным, чем современный философ. И это обеспечивает диалог внутри философии, в том числе и с теми идеями, которые были выдвинуты много столетий назад.

— **Какова компетентность философа — меняет ли он мир или он меняет себя в мире?**

— Слово «компетентность» плохо применимо к философу, как, например, и к художнику или поэту. Кто более компетентен — Рембрандт или Рафаэль? Философ, как и художник, в определенном смысле создает уникальные творения. Именно поэтому философии не следует учить по подобию изучения обычных дисциплин, как, к сожалению, это происходит, ибо в философии вопрошание может быть гораздо ценнее ответа.

— **Насколько должен быть эрудирован человек, претендующий на то, чтобы быть философом?**

— «Многознание уму не научает», — говорили древние, а Гегель вообще выступал против «эрудитства» в философии. Эрудиция, говорил он, основана на множестве ненужных знаний. Это знание ради знания. Человек, выигрывающий в викторины и отгадывающий кроссворды, то есть внешне обладающий большой совокупностью знаний, может быть при этом абсолютно глупым. Правда, это не оз-

начает, что философ не должен в принципе ничего не знать. Кант называл подобный способ философствования, основанный на принципиальном незнании, — «мисологией». В этом случае философствовать очень просто. Надо просто делать свои мысли непонятными как можно большему числу людей, а в идеале, наверное, непонятными и для диалога самого себя с зеркалом (но это уже случай из психиатрии). К сожалению, такая псевдосложность очень популярна. И люди не понимают, что говорить сложно гораздо проще, чем говорить просто о сложных вещах, что, как мне кажется, и должна делать философия.

— **Кто, кроме самого философа, нуждается в добываемом философией знании?**

— Тот, кто усматривает в таком знании пользу, в том числе и пользу для самого себя, то есть незаинтересованную пользу.

— **И, соответственно, кто платит философу? И за что?**

— Если Вы имеете в виду преподавательскую деятельность, то именно за нее и платит, в нашем случае, государство. Но это не имеет непосредственного отношения к философии. Конечно, в истории человеческой культуры бывали случаи, когда философу платили, скажем так, за оказание консультационных услуг. И надо сказать, что философы часто стремятся к такому положению. Мое же мнение, что философ должен быть дистанцирован от власти. Как иронично отмечала Ханна Арендт в письмах к Хайдеггеру, что тем не менее философы, начиная с Платона и Аристотеля, да и сам Хайдеггер, стремятся прислониться к какому-нибудь тирану. Понятна логика такого сближения. Это попытка реализовать некоторые свои идеи практически. Но, как правило, заканчивается это плачевно для самих философов, и очень редко способствует реализации их идей, а скорее выступает средством оправдания тех субъектов, к которым они прислонились.

— **Профессия ли это — философ — или это целая гроздь профессий? Какие ниши имеются для существования выпускников?**

— Философ не профессия. Это призвание и даже образ жизни. А профессия, которую приобретают на факультете, называется «преподаватель философии». Однако, если при этом хоть кто-то приобщится к философии не в школярском, по выражению Канта, а в ее всемирно-историческом значении — как науке, определяющей цели человеческого разума, — то это большая удача.

— **Является ли практика политтехнологии формой вульгаризации философского знания?**

— Политехнология не имеет никакого отношения к философии. Это некая совокупность, в данном случае, действий, позволяющих достичь соответствующих результатов. В отличие от философии, она не имеет никакого отношения к истине или сущности объекта, в том числе и такого сложного, как политика. Именно поэтому рецепты политехнологов так хорошо работают в стабильном обществе — и мгновенно теряют эффективность в нестабильной ситуации.

— **Какие задачи ставит перед собой преподаватель философии в университете?**

— Приобщить человека к тому знанию и, главное, к умению размышлять над сложными предельными вопросами бытия, которое было накоплено человечеством, научить студента уметь задавать философские вопросы, или, иначе говоря, философствовать.

УНИВЕРСИТЕТСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ: КОНСЕРВАТИЗМ ИЛИ ИННОВАЦИИ

Использование терминов «консервативное» и «инновационное» по отношению к образованию произошло сравнительно недавно. В 1978 году в докладе Римскому клубу группа ученых обратила внимание на факт неадекватности принципов традиционного обучения требованиям современного общества к личности, к развитию ее познавательных возможностей. В этом докладе инновационное образование определялось как «ориентированное на создание готовности личности к быстро наступающим переменам в обществе, готовности к неопределенному будущему за счет развития способностей к творчеству, к разнообразным формам мышления, а также к сотрудничеству с другими людьми»¹. Фактически, с этого момента был запущен механизм реформирования системы образования в наиболее развитых странах мира.

Наша страна подключилась к этому процессу позже, тем не менее *реформа образования в современной России продолжается уже более 20 лет*, причем часто мы идем вслед за Западом в ситуации, когда там уже от этого начинают отказываться. Чуть позже реформы переименовали в «процесс модернизации образования», придав этому процессу почти вечный характер и, по сути, подчеркнув фактор его неопределенности, переводя *систему изменений в постоянное состояние*, что весьма некомфортно и для тех, кто учится, и для тех, кто учит.

Такова судьба многих реформ в России. Уже начиная с Петра Первого спецификой процесса реформирования в стране выступает его бурное начало, как правило, связанное с идеями некоего «радикального либерализма». Одновременно формируется оппозиция этому в лице не менее радикального «государственного патернализма». Последнюю силу часто обозначают как консервативное крыло, сопротивляющееся реформам. Таким образом, мы все время

¹ Инновационное обучение: стратегия и практика // Материалы 1-го научно-практического семинара психологов и организаторов школьного образования. Сочи, 3–10 октября 1993 г. / Под ред. В. Я. Ляудис. М., 1994. С. 6–7.

наблюдаем «устойчивое чередование реформаторских и контрреформаторских волн» — но реформы «всякий раз фатально не столько лечат, сколько калечат российское общество»¹. Такого рода колебательные и неопределенные процессы порождают психологически настороженное к ним отношение со стороны общества. Внутреннее либеральное содержание реформы, не адаптированное к нашему обществу, деформируется и реализуется как ряд спонтанных изменений, которые лишь ухудшают ситуацию. Все это характерно и для реформ в образовании. Причем большая часть как профессорско-преподавательского состава, так и студентов, т.е. основных участников образовательного процесса, выступают здесь лишь в качестве объекта эксперимента, на котором проверяются те или иные модели, часто без необходимой общественной экспертизы. В частности, сейчас мы переживаем бум внедрения наукометрических показателей, которые я в одной из статей обозначил как разновидность безумия².

Внутренней причиной реформирования образования во всех развитых странах мира стал процесс глобализации, т.е. становления единой мировой системы во всех областях человеческой жизни. Формирующийся транснациональный рынок, декларируя конкурентность как основной принцип функционирования рыночного хозяйства, одновременно заинтересован в сохранении сложившейся конфигурации. Это приводит к доминированию в такой системе одной или немногих стран-лидеров, которые активно и агрессивно стремятся занять ведущие позиции. Образование здесь является существенной сферой борьбы за лидерство, ибо может в случае успеха обеспечить стратегические преимущества. Тот, кто останется в роли аутсайдера, сможет участвовать в лучшем случае лишь в процессе поставки «образовательного сырья», как и в случае с природными ресурсами. В результате возникают образовательные зоны, которые активно отграничиваются от особенностей национальных образовательных систем при внешнем декларировании общих глобальных задач. Модные ныне рейтинги, схемы цитирования как раз и выступают такими ограничивающими барьерами, которые очень трудно преодолеть. Не случайно это вызывает протесты не только у нас в стране, но и во многих других странах.

К реформированию образования необходимо подходить очень взвешенно, ибо оно является системообразующей частью культуры, а не просто сферой услуг. В систему образования или образова-

¹ См.: Пантин В.И., Лапкин В.В. Волны политической модернизации в истории России // URL: <http://ss.xsp.ru/st/003> (дата обращения — 13.10.2019).

² См.: Миронов В.В. Наукометрия как разновидность безумия // Сократ. Журнал современной философии. 2016. Сентябрь. С. 8—11. URL: <http://socratonline.ru/uploads/socrat-special-2016.pdf> (дата обращения: 16.10.2019).

тельную деятельность тем или иным образом втянуто большинство населения страны. В Российской Федерации в 2016 году функционировало около 43,2 тыс. муниципальных и государственных общеобразовательных организаций, а также 751 частная школа. В школах работают 1,36 млн учителей. Численность учащихся общеобразовательных школ в 2015–2016 учебном году составила 14,1 млн человек, что на 4% (543,3 тыс. человек) больше, чем в предыдущем. Численность педагогических работников общеобразовательных организаций составляет 1,278 млн человек, из них 1,048 тыс. учителей.

Долгое время Россия имела один из самых высоких в мире уровней образования, доставшийся нам в наследство от предыдущего периода ее развития. Это могло стать фактором устойчивого экономического роста, способного вывести Россию в число наиболее развитых стран мира. Однако этого не произошло, как мне кажется, именно из-за принятой модели реформирования образования.

Как же готовилась и проводилась реформа, которая в настоящее время, как мне представляется, будет существенно корректироваться?

В основу идеологии процесса модернизации была положена задача либерализации системы управления образованием и приведения ее механизмов в соответствие с новыми социальными и экономическими условиями. Главным регулятором объявили рынок образовательных услуг. Это усилило деформацию системы образования и ее откат от нацеленности на фундаментальную науку и привело к безудержному росту числа студентов, получающих высшее образование.

Реформаторам «помогла» изменившаяся демографическая ситуация, если можно это назвать везением для страны в целом. После 1992 года, когда был достигнут численный максимум населения страны — 148,7 млн человек, началось его устойчивое снижение. В начале 2000 года насчитывалось 3500 вузов вместе с филиалами. По отношению к 2005 году, когда был достигнут максимум обучающейся молодежи, ее численность уменьшится «в 2012 году — на 2,7 млн, в 2016 году — на 2,9 млн, в 2020 году — на 2,5 млн и в 2025 году — на 1,3 млн человек»¹. За счет этого стало возможным провести сокращение вузов. В Российской Федерации функционируют 950 образовательных организаций высшего образования и около 1300 филиалов. В 2014–2015 учебном году их количество составляло 969 и 1400 соответственно. Общее количество студентов в 2015 году составляло 5,2 млн человек (сократилось относительно 2013–2014 учебного года на 7,8%), общая численность штатных педагогических работников в вузах сократилась относительно 2013–2014 учебного года на 6,31% и составляет 299,8 тыс. человек. Значительно усилилась

¹ Модернизация российского образования: проблемы и перспективы / Под ред. М. К. Горшкова, Ф. Э. Шереги. М., 2010. С. 153.

диспропорция в подготовке специалистов. Лозунг об обеспечении выбора образовательной траектории прежде всего индивидом приводит к резкому росту числа студентов на специальности, затребованные рынком (экономического, управленческого и юридического профиля) и, напротив, к падению числа студентов фундаментальных специальностей. Естественно, формирующиеся как грибы после дождя коммерческие вузы не открывают у себя такие направления, как физика или биология. Понижается роль образования, основанного на фундаментальной науке, которое обеспечивает решение стратегических задач, стоящих перед обществом.

Резко увеличивается платный сектор. На платное обучение в 2011 году поступили 110 тыс. человек, а на бюджет — 235 тыс. человек¹. Таким образом, в 2011 г. в России насчитывалось примерно 7,336 млн студентов, из которых 4,416 млн составляли студенты, обучающиеся за плату, а к 2015 году при общем сокращении численности учащихся прогнозировалось (в 2010 году), что количество платных и бюджетных мест в вузах будет приблизительно одинаковым². Сфера образования становится весьма мощным бизнесом. И все это происходило на фоне недостаточного финансирования бюджетного образования, которое обеспечивало от 25 до 40% расчетной нормативной потребности. Общественному сознанию навязывается мнение, что тенденция роста доли платного образования — это общемировая тенденция, хотя это далеко не так. Например, в Германии происходит даже нечто обратное. Два или три года назад последние две земли Германии — Бавария и Баден-Вюртемберг — *полностью* отказались от платного образования. Нововведения распространяются не только на жителей Германии, но и на иностранцев. Это сегодня 379 высших учебных заведений, где обучается 2,4 млн студентов. Имеется небольшое количество частных образовательных учреждений, число студентов в которых менее 5% от общего их числа. Немецкий сенатор комитета по науке в Гамбурге Дороти Штапельфельд назвала плату за обучение «социальной несправедливостью». Ключевой задачей политиков является обеспечение надлежащих условий для образования молодежи в Германии, а также возможности получать качественное высшее образование бесплатно. Замечу, что ранее плата

¹ Фурсенко положительно оценил вступительную кампанию // Взгляд. 2011. 30 августа. URL: <http://vz.ru/news/2011/8/30/518480.html> (дата обращения 13.10.2019).

² «... К 2015 году общая численность учащихся вузов сократится до 5,484 млн, в том числе 2,842 млн на бесплатных местах и 2,642 млн — на платных»././ Из-за демографической реформы число студентов в России сократится вдвое / URL: <https://www.infox.ru/news/61/37216-iz-za-demograficeskoj-situacii-cislo-studentov-v-rossii-sokratitsa-vdvoe/> (дата обращения — 13.10.2019).

за семестр в среднем составляла от 500 до 1000 евро (заметьте, это еще при старом курсе), что было признано непосильным для многих немецких семей. В Германии считают, что высшее образование — это государственная система, и она должна финансироваться государством. Более того, Федеральный министр образования заявил, что уровень финансовой поддержки нуждающихся студентов существенно возрастет в 2016–2017 учебному году. Правда, такое дополнительное финансирование с 2005 года осуществляется в результате конкуренции по программе «Превосходство в науке». Это пример стратегически правильного решения, которое обязательно позже даст и финансовый эффект за счет привлечения специалистов из других стран. Согласитесь, есть о чем задуматься, ведь у нас именно высокая цена обучения, особенно в мегаполисах, уже привела к резкому сокращению количества иностранных студентов.

Таким образом, роль государства в образовании должна быть очень существенной. Государственная поддержка высшей школы должна нарастать. «Исходя из опыта индустриальных стран, учитывавших вклад образования в обеспечение экономического роста и социального единства страны, можно сказать, что общий уровень инвестиций в образование должен составлять от 4 до 6 процентов валового внутреннего продукта (ВВП). При этом расходы на высшую школу, как правило, составляют от 15 до 20 процентов всех расходов на государственное образование»¹. Мы пока отстаем в реальном финансировании образования. По данным Всемирного банка на 2014 год, наша страна находилась на 98-м месте, США — на 52-м, Германия — на 79-м. Кстати, Куба занимает в этом списке третье место с показателем фантастическим — 12,9. Здесь, конечно, нужно вносить коррекцию величины страны и объема валового продукта в целом².

Заявленный процесс «экономизации образования» в наших реформах трактуется как прямая его коммерциализация, когда от образования хотят получить быструю отдачу в виде финансовой прибыли за счет безудержного расширения сектора платного образования. На самом деле, экономизация образования должна рассматривать последнее как важнейшую часть общего экономического механизма страны не с позиции получения прямой прибыли, а с позиции *долгосрочных следствий* развития образования, которые в перспективе могут дать несравнимую с прямой коммерциализацией выгоду,

¹ Формирование общества, основанного на знаниях: новые задачи высшей школы. Доклад Всемирного банка. С. XXIII. URL: <https://siteresources.worldbank.org/EDUCATION/Resources/278200-1099079877269/547664-1099079956815/se.pdf> (дата обращения — 13.10.2019).

² URL: <http://gtmarket.ru/ratings/expenditure-on-education/info> (дата обращения — 13.10.2019).

основанную на внедрении открытий и инноваций, связанных с достижениями в фундаментальных науках.

Для того, чтобы начать эти реформы, в нашей стране необходимо было «идеологически завести» общественное сознание. На фоне развала вузов, раздачи и сдачи имущества вузов в аренду, резко упавшей зарплаты и роста недовольства, падения качества образования в 1990-е годы — необходимо было сформировать образ «главного врага» развития образования, «борьба» с которым объединит всех. Понятно, что в России таким «трикстером» выступает коррупция. Ведь именно так для большинства населения обосновывалась идея необходимости введения механизма «ЕГЭ — ГИФО», — и это в период нищенского существования преподавательского состава вузов. Общество должно было поверить в эффективность ЕГЭ. ГИФО, в свою очередь, должна была изменить систему финансирования, создать условия для того, чтобы вузы начали бороться за абитуриентов, которые становились источником поступления бюджетных денег в вузы.

Идея ГИФО рухнула почти сразу, после того как были опубликованы данные Министерства образования о выделении финансовых средств на реализацию данной идеи. Были утверждены следующие годовые величины ГИФО на 2002 год в соответствии с их категориями¹:

- I категория — 14500 руб.,
- II категория — 5000 руб.,
- III категория — 3900 руб.,
- IV категория — 2800 руб.,
- V категория — 1200 руб.

Это была своеобразная проба «финансового манипулирования», которая сразу указывала, что абитуриентов первой категории не должно быть слишком много. Итоги экспериментального приема это и подтвердили. На 2003 год были утверждены еще меньшие суммы ГИФО, в том числе и для первой категории:

- I категория — 12500 руб.,
- II категория — 7200 руб.,
- III категория — 3000 руб.,
- IV категория — 2000 руб.,
- V категория — 700 руб.².

¹ Основные итоги работы системы образования в 2002 году по реализации концепции модернизации российского образования на период до 2010 года.: Аналитический доклад Министерства образования Российской Федерации. М., 2003. С. 44.

² Приказ Минвуза РФ от 26.03.2002, № 1193 «Об утверждении на 2003 год величины ГИФО в зависимости от их категорий». М., 2002.

Красивая теоретически идея и рассуждения реформаторов о том, что чем лучше абитуриент сдаст ЕГЭ, тем большую сумму он принесет в вуз и благодаря этому в совокупности будет превышено бюджетное финансирование, полностью провалились.

ЕГЭ (на что сразу обращалось внимание) в качестве единственного критерия приема в вузы разрушил *мотивированность* абитуриентов при выборе специальности. Долгосрочным его следствием стало *разрушение системы школьного образования*. Главной задачей школы стало натаскивание на поступление. Сегодня трудно себе представить, что могло бы произойти, если бы не было «консервативного» сдерживания, которое само по себе не является чем-то негативным¹.

Важным звеном модернизации образования стало вступление России в так называемый болонский процесс, представляющий собой тип конструирования массового образовательного пространства. В Европе это объясняется тем, что приходилось решать проблему огромных миграционных потоков молодежи, которые ее захлестнули. Но массовое образование не может быть одинаково качественным, поэтому реально произошло понижение уровня качества образования. *Массовое образование не может финансироваться в той же степени*. Поэтому ищут пути сокращения средств, выделяемых на образование, т.е. перевод его на ту же самоокупаемость.

На уровне деклараций с болонскими принципами трудно спорить. Декларируется расширение доступа к европейскому образованию, повышение мобильности студентов и преподавателей. Все это должно способствовать формированию европейской идентичности. Но всегда ли идентичность хороша? Ведь единство не должно означать тождества, а напротив, предполагать сложную и гибкую модель, включающую различные подсистемы. Унификация может снизить качественный уровень образования. Поэтому, когда мы говорим об интеграции образовательного процесса, идея обогащения качеством, преимуществами должна быть поставлена во главу угла. А у нас часто происходит нечто странное: мы присоединяемся к конвенции на чужих условиях. Приведу фрагмент выступления бывшего министра образования и науки РФ, человека, которого я очень уважаю и считаю, что министром он был весьма достойным. Владимир Михайлович Филиппов на международной конференции в Санкт-Петербурге в декабре 2002 года (я в ней участвовал как проректор, в том числе и в прямой дискуссии) заявил: «Я прошу прощения у коллег из Совета Европы, из ЮНЕСКО, но я должен откровен-

¹ Миронов В. Московский университет консервативен в академическом смысле. URL: <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Moskovskij-universitet-konservativen-vakademicheskom-Smysle> (дата обращения — 13.10.2019).

но сказать: я считаю, что *от вступления России в Болонский процесс вузы в большей степени потеряют* (курсив мой. — В.М.). Но и стоять в стороне от этого процесса мы тоже не можем. Когда сейчас уже больше тридцати государств подписали Болонскую декларацию, а на определенном этапе они подпишут программу о зачетных единицах и образовании друг с другом, Россия не может оказаться вне этого круга»¹. Подготовка бакалавров, как правило, не предполагает специализации в конкретной области науки. В результате *произошло понижение уровня фундаментальности образования* на уровне бакалавра, и нагнать его на уровне магистра будет невозможно из-за небольшого количества учебных часов. *Сегодня бакалавриат — это пролонгированное школьное образование, позволяющее адаптироваться к условиям рынка, и ничего более.*

Новым и неожиданным для нас несколько лет назад стала такая особенность проводимых реформ, как *резкое усиление государственного и финансового контроля над образованием*. Логика такого подхода кажется достаточно прозрачной и убедительной. Деньги на образование, особенно бюджетной сферы, выделяет государство. Следовательно, контроль над расходами также должно осуществлять государство.

В связи с этим университеты теряют свою автономность, которая всегда была присуща университетскому образованию. Утрачивая свою автономию, они превращаются в своеобразные государственные институты, которые должны обеспечивать решение не задач чистой науки, а реализовывать непосредственные задачи, стоящие перед производством и страной. *Профессор в большей степени превращается в чиновника, сфера деятельности которого достаточно жестко регламентирована, причем настолько, что просто не оставляет времени для научной работы и для самосовершенствования как преподавателя.*

Не надо думать, что это придумали наши реформаторы. Гораздо раньше это началось на Западе. Саймон Хед, анализируя целый ряд документов, связанных с оценкой реформ в английском высшем образовании, отмечает: «В жизнь британских университетов, в том числе Оксфорда и Кембриджа, все больше вторгается система государственного контроля, которая подрывает то, на чем зиждется их международный престиж — качество образования и научной работы. Орудием этого вторжения стали управленческие методики в основном американского происхождения, зародившиеся в школах

¹ Филиппов В. М. Актуальность Болонской декларации для российского высшего образования: Выступление на международной конференции. Санкт-Петербург. Декабрь. 2002 // Болонский процесс и качество образования. Ч. 2. Нижний Новгород, 2005. С. 20–28. URL: http://www.unn.ru/pages/issues/publisher_db/files/47/5.pdf.

бизнеса и компаниях, занимающихся управленческим консалтингом... Такой альянс государственного и частного секторов всерьез угрожает академической свободе в Великобритании»¹.

Главным механизмом контроля над университетами в Великобритании, и это следует отметить особо, становится система ужесточения финансового контроля, которая была призвана «оправдать» затраты на образование. Университетам были навязаны управленческие технологии, связанные с различного рода критериями проверки эффективности функционирования вузов, которые на самом деле не имеют отношения к реальной науке². Причем, как отмечает автор, невыносимо то, что сами эти критерии меняются вслед за сменой политической власти, и вместо стабильной ситуации, в которой должна развиваться наука, она развивается в *полной турбулентности*.

Соответственно, как было уже отмечено, научные исследования и работа профессоров становятся частью общей «бюрократической вертикали, работающей по принципу командного контроля. На самом верху этой вертикали — Министерство финансов, внизу — ученые, исследователи, упорно работающие в библиотеках, архивах и лабораториях; а между ними — HEFCE, ректораты, администрации университетских подразделений и факультетов». — Такая система позволяет перераспределять финансирование вузов, которые фактически должны научиться «отчитываться» по данным показателям. Поскольку профессорам необходимо «выживать» в этих новых условиях, они научились писать отчеты и горы научной документации, «так что пришлось хранить их в пустующих самолетных ангарах»³.

Такая форма контроля эффективности привела даже к мерам по подсчету «убытков», которые могут нанести ученые, не отвечающие данным критериям. Абсурдно, но факт: в одном из американских университетов эти убытки были подсчитаны и предъявлены университетской администрацией некоторым профессорам. «За 2008/09 академический год университетская администрация предоставила каждому преподавателю “баланс прибылей и убытков”, который показывал, компенсировался ли “убыток” (т.е. жалование преподавателя) “прибылью”, которую преподаватель принес университету в виде “студенточасов”. Если “убыток” от жалования преподавателя

¹ Хед С. Что угрожает британским университетам? // Вопросы образования. 2011. № 2. С. 282. URL: http://cv.iee.unn.ru/pages/e-library/publisher_db/files/47/5.pdf (дата обращения — 13.10.2019).

² Там же. С. 284.

³ Там же. С. 287.

превышает “доход” в “студенточасах”, то преподаватель “должен” университету”»¹.

Таким образом, мы видим, что происходит деформация самого понятия инновации, когда новое вводится просто в силу его новизны, тогда как на самом деле оно является результатом, в том числе и предшествующего развития. **Инновация и консерватизм в образовании вовсе не противоречат друг другу. Консервативность фиксирует важность образования как системообразующего фундамента культуры, его связь с историей данной культуры, что должно определять и конкретные модели развития образования в той или иной стране. Инновация — момент общего процесса развития, будь то наука или образование и ее абсолютизация, так называемые инновации ради инноваций, могут нанести скорее вред, чем пользу, так как ведут к разрывам в целостном процессе развития той или иной системы. Любая инновация должна базироваться на как можно более глубоком изучении предмета, что в классической образовательной парадигме обозначается как ориентация на фундаментальную науку и фундаментальное знание. Поэтому призывы к инновационному образованию с целью формирования некой реакции и готовности сознания к изменениям в обществе могут, напротив, сформировать высокую степень «реактивности», которая, однако, может оказаться «пустой» в силу недостаточности именно глубоких знаний, которые должны лежать в основе адекватного реагирования на неопределенности.**

¹ Там же. С. 292.

«В ОСНОВЕ ФИЛОСОФИИ ВСЕГДА ЛЕЖИТ СВОБОДНОЕ МЫШЛЕНИЕ»¹

«В восьмом классе читал Декарта»

— Вопрос, с которого хотелось бы начать: как Вы решили стать профессиональным философом?

— Здесь есть некоторая предыстория. Моя мама строила МГУ, и мы жили в Раменках, как и большинство строителей. Здание Московского университета словно парило над низкими двухэтажными бараками, как бы обнимая их. И мы, дети, всегда видели перед собой Университет, который нас манил. Уже в седьмом классе ходили заниматься в секциях, «проникали» в университетские столовые, где на столах стояло много бесплатной пищи — хлеб, капуста, огурцы. Плюс в университете постоянно проходили интересные культурные мероприятия, работали спортивные секции. И, конечно, нам хотелось поступить в Московский университет и учиться здесь. Жизнь моя складывалась непросто: на какой-то период меня отдали в интернат, маме было тяжело, она растила меня одна, работала на двух работах. После интерната я вернулся в школу в Раменках, кстати, это здание до сих пор сохранилось, находится на пересечении улицы Лобачевского и Мичуринского проспекта. Мой дядя — Николай Александрович Коломоец — учился тогда на философском факультете, и учился неплохо, и он тоже участвовал в строительстве МГУ. По окончании университета дяде предлагали остаться на кафедре, где, думаю, он мог бы сделать большую карьеру. Но философия в то время была связана с атеизмом, а дядя был верующим человеком. Он не согласился оставаться на кафедре религии и атеизма и преподавал философию в вузах. Дома у дяди была хорошая библиотека, с детства он меня приучил читать книги. Так что я рано начал приобщаться к философским трудам. В восьмом классе уже читал Декарта. Меня трижды исключали из школы, и один раз это было связано как раз с Декартом. Я во время урока слишком увлекся

¹ Беседу ведет Л. Некрасова.

чением, перестал обращать внимание на учителя по обществоведению. За резкий ответ на замечание получил дисциплинарное взыскание в виде исключения из школы, правда, ненадолго. В общем, интерес к философии проснулся у меня очень рано.

Мое поступление в университет тоже целая история. Сначала меня «потянуло» в журналистику, но поступить на журфак не удалось. После этого я три раза безуспешно «штурмовал» философский факультет. В то время при поступлении в вуз учитывался так называемый средний балл школьного аттестата. У меня этот средний балл был примерно три с половиной, из-за чего я «не добирал» баллов. Однажды на философском факультете, находившемся тогда на Моховой, на собеседовании при сдаче документов со мной беседовал известный историк философии А. М. Каримский. Узнав, что я из Раменок, без отца, он иронично посоветовал мне лучше идти работать токарем или слесарем. А я так и поступил, пару лет поработав токарем на заводе. Затем меня призвали в Советскую армию, служил я в Белоруссии. Затем поступил на рабфак МГУ и после его окончания в 1974 году стал студентом философского факультета. Окончив факультет, я прошел здесь все должностные уровни — младший научный сотрудник, старший преподаватель, доцент, начальник курса, зав. учебной частью, зам-декана, декан, заведующий кафедрой, доктор наук, профессор, член-корреспондент РАН.

— Как факультет сегодня находит своего абитуриента?

— Одна из важнейших, на мой взгляд, привлекательных сторон философии заключается в том, что она учит человека мыслить, а мышление лежит в основе всей современной системы коммуникации, чем бы ни являлась профессия человека. Поэтому, окончив философский факультет, можно успешно работать не только преподавателем, но и трудоустроиться в сферах масс-медиа, бизнеса, в разного рода политических партиях, управленческих системах. Есть ряд крупных бизнесменов, например К. Ю. Николаев, Н. А. Мишин, который входит в состав Попечительского совета МГУ. Теперь, когда их карьера состоялась, они уверенно говорят, что посоветовали бы поступать на философский факультет МГУ. Философское образование дает такое мышление, которое позволяет (за счет дополнительных знаний, конечно) осваивать очень разные сферы деятельности. Наш факультет имеет пять направлений подготовки — философия, политология, религиоведение, история и теория мировой культуры, пиар. Контингент ребят, выбирающих связи с общественностью, отличается от контингента, выбирающего направление философии. Но тем не менее они уживаются вместе!

«Маркс не портрет»

— Философия сегодня охватывает практически все стороны человеческой деятельности — космическая физика, медицина, инженерное дело, не говоря уже о коммуникациях и искусстве. Ожидает ли факультет дальнейшее «расширение»?

— В советское время философия трактовалась как идеологическая дисциплина, что, конечно, нанесло некоторый вред ее развитию, оторвав от базовых гуманитарных дисциплин и наук, но после перестройки как некая реакция на это произошло также определенное искажение в понимании философии, которая стала трактоваться как чисто гуманитарная дисциплина. И это колоссальное недоумение! Декарт, Лейбниц, Пифагор — кто они? Математики? Физики? Философы? На самом деле, философия, как и математика, является наукой интегративной, которая далеко выходит за рамки собственного предмета или, точнее, ее предмет безграничен. Не случайно на Западе в университетах философы часто выполняют функции модераторов. Например, конференцию проводят биологи, а модерируют философы. Особенно если конференция междисциплинарная. На конференциях и Ученом совете нашего факультета выступают самые разные ученые — декан ФФМ В. А. Ткачук, директор ГАИШ А. М. Черепашук, директор НИИЯФ М. И. Панасюк. Факультет поддерживает связи с разными конфессиями, как православной, так и с исламом, по этому направлению у нас тоже проводится ряд конференций. У нас есть большая программа по современной философии, здесь мы проводим молодежные конференции. В рамках культурологии мы развиваем мощные прагматические программы — музейного дела и другие. У нас на факультете проходит ежегодно порядка 70 конференций.

Приближается юбилей Маркса — в 2018 году исполняется 200 лет со дня его рождения. Вполне вероятно, что мы вернемся к исследованиям марксизма в современном контексте. Марксизм сейчас очень популярен и на Западе, и в восточных странах, в Китае в частности.

— Давайте поговорим о Марксе. В одном из недавних выступлений на телевидении Вы очень эмоционально напомнили о том, что Маркс — это не портрет на стене, это ученый. И нужно снова и снова возвращаться к его наследию. Что в период популярности Маркса навредило его изучению? Что из Маркса в первую очередь полезно нашему современнику?

— В 2000 году меня пригласили в Италию, в один из католических университетов. Я читал там лекцию под названием «О восприятии Маркса в России: от любви к ненависти...», которую потом

издали на итальянском языке, вместе с дискуссией по ее поводу. Это как раз был период, когда у нас все набросились на Маркса. Наша страна очень идеократична, роль идеи здесь чрезвычайно велика. При этом идея часто проникает в сознание людей без ее особого рационального изучения, почти на уровне веры. Отсюда и вечные поиски некой общей национальной идеи и т.п. Соответственно, восприняв идею таким образом, люди готовы за нее бороться и даже отдавать жизнь, что в меньшей степени проявляется в европейском сознании. Это имеет как свои плюсы, так и минусы.

Вот так же вошли в нашу жизнь для большинства идеи Маркса. Его не особенно читали, но все знали, что это великий революционер, который заложил основы нашей революции 1917 года. Матрос с пулеметной лентой наперевес нес портрет Маркса как революционера-героя, и чтение его теоретических работ представлялось просто излишним. Да и отношение Маркса к России, мягко говоря, было весьма взвешенное. Ему в частности в голову не приходило, что его идеи попытаются реализовать именно в России, которую он считал отсталой страной, скорее не готовой к революции в силу неразвитых производительных сил и производственных отношений. Он ненавидел царскую Россию и поэтому мог себе позволить бросить такую фразу: «Я всегда ненавидел русских, но они носили меня на руках». Тем не менее, именно в России активно стали переводить работы Маркса. Более того, «Манифест коммунистической партии», начали переводить чуть не с благословения императора, который, по-видимому, опасаясь более радикальных революционных идей, которые бродили по России, посчитал, что этот труд никто не поймет. Правда, одновременно, полицейским раздавали портретики Маркса на случай его приезда и с целью ареста. Такое отношение к Марксу очень хорошо характеризует история с Чернышевским, которого сам Маркс ценил как мыслителя революционного плана. Однако существует такой исторический анекдот, что вроде бы когда, будучи в ссылке, Чернышевский получил русский перевод первого тома «Капитала» (также изданного впервые в России), он вырывал из него листик за листиком и в виде корабликов запускал в Виллой. Может быть, таким образом и шло распространение идей марксизма в России (это, конечно шутка).

Тем не менее, Маркс в России действительно был популярен. Важно не путать две вещи: есть марксизм как развитая и очень сильная теория, что отмечают даже западные исследователи уровня Поппера, а есть марксизм-ленинизм. По Попперу, марксизм-ленинизм есть попытка спасти теорию Маркса. Это сложная концептуальная схема, потому что Маркс делал разные рискованные предположения, которые можно фальсифицировать и опровергнуть, а в марксизме-ленинизме этого уже нет. Поэтому марксизм и марксизм-ленинизм

расходятся. Например, революция возможна только в развитой стране — это по Марксу. Ленин говорит о другом — о «слабом звене». Маркс никогда не говорил о возможности научной идеологии, у Ленина появляется научная идеология. Соответственно носитель такой идеологии — класс, и так далее. Марксизм у нас реализовался скорее как марксизм-ленинизм. С мощной революционной составляющей, адаптацией к нашим условиям — жесткая классовая борьба, и прочее.

— **Получается, Ленин переписал Маркса?**

— Безусловно, проинтерпретировал. По этой причине, кстати, у Ленина был конфликт с Плехановым, который придерживался более ортодоксальных взглядов по отношению к Марксу. И когда после «перестройки» начали во всех проблемах винить Маркса, это было так же нелепо, как, например, Ньютона винить в том, что он не читал Эйнштейна. Марксизм — мощная социальная теория, и Маркс стоит здесь в одном ряду с такими социологами, как М. Вебер или Дюргейм. Не случайно Маркса изучают в большинстве западных университетов. Другое дело, там марксизм не абсолютизируется, как в определенный исторический период это произошло у нас. В СССР были мощные специалисты по теории Маркса, такие, как Вазюлин, Ильенков, Багатурия. Но были и те, кто просто выхватывал цитаты. Последствия вольного использования таких «вырванных» цитат, к сожалению, до сих пор присутствуют. А Маркса надо читать, это очень серьезный, глубокий ученый.

«В основе философии — свобода»

— **Каким был в большей степени двадцатый век для развития философии в МГУ — трудным или все же полезным?**

— Сложный вопрос. После событий, связанных с революцией 1917 года, была прервана нить развития. Вспомним хотя бы печально известный «философский пароход». Философия — это дисциплина, в основе которой лежит внутренняя свобода. Человек может быть свободным внутри тоталитарного режима и абсолютно не свободным внутри демократии. Если говорить о революции в сфере духа, там действительно возникло огромное количество новаций, и многие философы, оставшиеся в России, действительно были в русле того, что происходило. Они пытались творить, и какое-то время этому особенно не препятствовали. Проблемы начались позже, в 1930-е годы, когда к философии стали относиться как к идеологии, к некоей прагматической дисциплине, призванной создавать предпосылки для действия людей. Но — опять парадокс — в это же время начинает работать МИФЛИ, наш легендарный МИФЛИ,

где было очень глубокое преподавание философии. Даже идеологический статус нашего факультета в советское время сыграл положительную роль. Знаете, почему? Потому что считалось так — философский факультет готовит будущих идеологов, им можно здесь больше позволить. Только на философском факультете вы могли прочитать литературу, недоступную для студентов других факультетов, начиная с Библии и заканчивая «Заратустрой» Ницше. Поскольку ребята читали много, никакие идеологические препоны не могли оказать воздействия. И факультет все время «выдавал» разных выпускников — с одной стороны, Зиновьев и Панарин, диссиденты, с другой стороны, мощные функционеры, такие как Ричард Иванович Косолапов, который работал в ЦК, Иван Тимофеевич Фролов, который был советником Горбачева. Факультет всегда имел большой потенциал внутренней свободы.

— Мы отмечаем 75-летие воссоздания факультета философии. А почему бы не вспомнить Ивана Ивановича Шувалова, когда все студенты Московского университета сначала учились на философском факультете?

— Во всех странах университет начинался с четырех факультетов — философского, юридического, медицинского и теологического. В России теологическое образование осуществлялось в Славяно-греко-латинской академии, находившейся рядом с только что основанным Университетом, и у нас при основании университета осталось три факультета. Тогда философия включала в себя и физику, и математику, и естественные науки. У Иммануила Канта есть очень сложная, но чрезвычайно интересная книга, она называется «Спор факультетов». В этой книге те самые четыре основополагающих факультета спорят о том, какой из них важнее. В этой полемике борьбе группируются любопытным образом: философский факультет объединяется с медицинским, а юридический — с теологическим. Философия изучает в том числе и природу, аффекты, поэтому она скорее ближе к медицине. Кант в своей работе четко высказывается о роли философии. Да, философия выполняет функцию служанки религии. Но служить можно по-разному — одна служанка глотает пыль, поднимающуюся от шлейфа платья своей госпожи, а другая факелом освещает путь, чтобы госпоже было видно, куда идти. Это прекрасный образ, он действительно о многом говорит.

— Философский факультет МГУ был воссоздан в 1941 году в Ашхабаде, на территории теперь уже бывшей республики СССР. С университетами каких государств на постсоветском пространстве факультет поддерживает связи сегодня?

— У нас хороший контакт с Белорусским университетом. Философия преподается во всех филиалах МГУ на постсоветском пространстве, а в Душанбе открыта специальность «Связи с общественностью», первый набор будет в этом году. Очень хорошие отношения с Казахстаном, мы регулярно участвуем в их философских конгрессах. Из Казахстана к нам приезжают учиться — там есть президентская программа, в рамках которой оплачиваются расходы на обучение. Можно отметить и такой факт, что Чрезвычайный и Полномочный Посол Таджикистана в РФ Имомуддин Сатторов — наш выпускник.

— А если посмотреть на географию научных контактов факультета шире?

— У нас хорошие отношения с университетами Германии, США, Франции, где сегодня наблюдается повышенный интерес к русской философии. У нас уже несколько лет работает приглашенный профессор Хауэлл из США — полгода он в Америке, полгода у нас. Профессор читает спецкурс одновременно нашим учащимся и аспирантам в США. Техника, которой располагает наш университет, позволяет преподавателю одновременно в режиме онлайн работать со студентами разных стран. Такого же рода мероприятия мы вели с Сорбонной, с Лионским университетом. У нас есть общая с университетом Карлсруэ магистерская программа, в рамках которой выпускники, знающие немецкий язык, получают два диплома.

ИСТОЧНИКИ, ПУБЛИКАЦИИ

Публикации даются в новой авторской редакции

1. *Миронов В. В.* Метафизика не умирает (Хайдеггер и его защита метафизики) // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2019. № 3. С. 84–97.
2. *Миронов В. В.* Предметное самоопределение метафизики // Метафизика. 2011. № 1 (1). С. 7–30.
3. *Миронов В. В.* Платон и современная пещера big-data // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия: Философия и конфликтология. 2019. Т. 35. № 1. С. 4–24.
4. *Миронов В. В., Сокулер З. А.* Тоска по истинному бытию в цифровой культуре // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2018. № 1. С. 3–22.
5. *Миронов В. В.* Философия и слово (или еще раз о специфике философии) // Вопросы философии. 2012. № 1. С. 14–27.
6. *Миронов В. В.* Философия как смысловая интерпретация // Вестник Московского университета. Сер. 22: Теория перевода. 2009. № 4. С. 46–55.
7. *Миронов В. В.* Коммуникационное пространство как фактор трансформации современной культуры и философии // Вопросы философии. 2006. № 2. С. 27–43.
8. *Миронов В. В.* Трансформация экономики, политики и права в условиях глобализации // Вестник Российской академии наук. 2016. Т. 86. № 2. С. 99–107.
9. *Миронов В. В.* «Лень бытия»: Метафизические искания Казимира Малевича // Взгляд из России: Размышления о мужестве лени и безделья. Труд и его судьба. Коллективная монография / Blick aus Russland: Gedanken über den Mut zur Faulheit und zum Nichtstun. Die Arbeit und ihr Schicksal. Kollektive Monographie / Гл. ред. А. А. Костинова, ред.-сост. А. В. Никандров; пер. Д. Мироновой. М., 2017. С. 18–41.
10. *Миронов В. В., Миронова Д. Г. В.* Мультикультурализм: толерантность или признание // Вопросы философии. 2017. № 6. С. 16–28.

11. *Миронов В.В., Миронова Д.Г.В.* Добродетельный террор, или Кто определяет границы свободы слова (размышляя над книгами Тило Саррацина) // *Этическая мысль*. 2018. Т. 18. № 2. С. 99–115.
12. *Миронов В.В., Миронова Д.Г.В.* Философ и общественная позиция. Роберт Шпеман (1927–2018) // *Социологическое обозрение*. 2019. Т. 18. № 1. С. 282–293.
13. *Миронов В.В.* Взаимоотношение философии и религии как вопрос метафизики // *Евразия: духовные традиции народов*. 2012. № 1. С. 42–57.
14. *Миронов В.В.* Маркс и Россия: сложности взаимного восприятия // *Вопросы философии*. 2018. № 7. С. 119–130.
15. *Миронов В.В., Миронова Д.Г.В.* Философ и власть: случай Хайдеггера // *Вопросы философии*. 2016. № 7. С. 21–38.
16. *Миронов В.В., Миронова Д.Г.В.* Ein Knabe, der träumt, или Опыянение властью // *Логос*. 2018. Т. 28. № 3 (124). С. 149–182.
17. *Миронов В.В.* «Душераздирающая трагедия»: философ и власть» // К 125-летию со дня рождения А.В. Лосева. XVI Лосевские чтения. 2019. С. 17–26.
18. *Миронов В.В.* О роли философии в обществе: уроки Карла Маркса // *Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия*. 2018. № 5. С. 12–19.
19. *Миронов В.В.* Об особенностях философской рефлексии и смысловом пространстве философии // *Философия, методология и история науки*. 2015. № 1. С. 28–37.
20. *Миронов В.В.* Наукометрия как разновидность безумия // *Сократ. Журнал современной философии*. 2016. Сентябрь. Специальный выпуск. «Измерения науки». С. 8–11.
21. *Миронов В.В.* Противоречивость реформ российского образования // *Поиск. Альтернативы. Выбор*. 2016. № 1. С. 42–57.
22. *Миронов В.В.* Университетское образование: консерватизм или инновации // *Вестник Московского университета. Сер. 18: Социология и политология*. 2017. Т. 23. № 4. С. 32–44.

ИНТЕРВЬЮ, БЕСЕДЫ

1. **Нельзя приобщиться к культуре без насилия.** — Интервью // Историческое образование. 2014. № 3. С. 98–114.
2. **О месте философа, Русской идее и культурном пространстве.** — Интервью журналу «Тетради по консерватизму» // Тетради по консерватизму. 2014. № 3. С. 229–243.
3. **Европа ли Россия? Беседа о Николае Данилевском и главном труде его жизни.** — Портал Православие.ru. 25 сентября 2019 года.
4. **Честный разговор об итогах реформы образования.** — Портал «Православие и мир». 20 октября 2015 года.
5. **Погоня за Хиршем: кто остается за бортом преподавания.** — Портал «Православие и мир». 25 июля 2016 года.
6. **От первого лица: Философ. Какова роль философа в современном мире?** — Портал «ПрофГид». Июль 2015 года.
7. **В основе философии всегда лежит свободное мышление.** — Газета «Московский университет». 6 марта 2017 года.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Размышления о книге «Метафизика не умирает»	5
Метафизика не умирает (предисловие к одноименному сборнику трудов В. В. Миронова).....	7

ФИЛОСОФИЯ. КУЛЬТУРА. ДИАЛОГ

Метафизика не умирает (Хайдеггер и его защита метафизики)	13
Предметное самоопределение метафизики	34
Платон и современная пещера big-data	62
Тоска по истинному бытию в цифровой культуре	84
Цифровая философия.....	86
Метафизика «Матрицы»	92
Кто загрузил нас в матрицу? Вариация на тему «постчеловека» и «постчеловеческой цивилизации»	95
Л. Витгенштейн: анализ грамматики слова «знать».....	98
Философия и Слово (еще раз о специфике философии)	102
Философия как смысловая интерпретация.....	117
Коммуникативное пространство как фактор трансформации современной культуры и философии	127

Глобальное коммуникационное пространство и кризис культуры	127
Классическая культура как система локальных культур	132
Трансформация культуры в эпоху глобализации	139
Поп-культура и философия	142
Трансформация экономики, политики и права в условиях глобализации	152
«Лень бытия»: Метафизические искания Казимира Малевича	169
Мультикультурализм: толерантность или признание?	179
Добродетельный террор, или Кто определяет границы свободы слова (размышляя над книгами Тило Саррацина)	197
Философ и общественная позиция	214
Взаимоотношение философии и религии как вопрос метафизики	225
Философия и религия в смысловом пространстве становящейся метафизики	225
Теологические интерпретации	233
Векторы философского исследования религии	237
Понимание религии в русской софиологии	245
Нельзя приобщиться к культуре без насилия	251

ФИЛОСОФИЯ. ВЛАСТЬ. ПОЛИТИКА

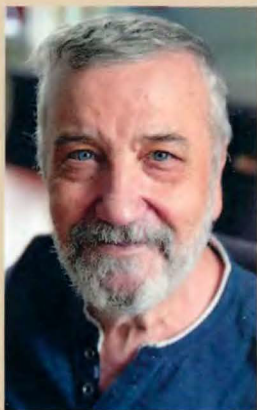
Маркс и Россия: сложности взаимного восприятия	271
Философ и власть: случай Хайдеггера	284
Ein Knabe, der träumt, или Опынение властью	310

О роли философии в обществе: уроки Карла Маркса	335
О месте философа, Русской идее и культурном пространстве	342
Европа ли Россия? Беседа о Николае Данилевском и главном труде его жизни	364
«Это одна из глобальных и очень значительных политических утопий»	364
«Там есть мысли, направленные против идей глобализма»	366
Культуры локальны, и с этой локализацией надо считаться. И надо искать возможности диалога	370
Имперскость всегда сверхнациональна.....	371

ФИЛОСОФИЯ. ОБРАЗОВАНИЕ. НАУКА

Об особенностях философской рефлексии и смысловом пространстве философии	377
Наукометрия как разновидность безумия	392
Противоречивость реформ российского образования	398
Честный разговор об итогах реформы образования	418
Миграция в одну сторону и гендерные перекосы: здравствуй, ЕГЭ!	418
Реформа Академии: попса в науке	426
Двенадцать профессоров на одного ассистента — и другие «выверты» системы.....	431
И первый, кого надо бы запретить, — это Шекспир.....	434
О флешмобе, преподавательском авторитете и стихах Тютчева	436
Можно ли «списать» диссертацию?.....	437

Погоня за Хиршем: кто остается за бортом преподавания.....	441
«Мы заплатили, а сын получает тройку?»	441
Наукометрия, или Как выжить преподавателю	445
«Философия в вузе должна подстраиваться под личность»	450
От первого лица: Философ.	
Какова роль философа в современном мире?.....	457
Университетское образование:	
консерватизм или инновации.....	462
«В основе философии всегда лежит свободное мышление»	472
«В восьмом классе читал Декарта»	472
«Маркс — не портрет».....	474
«В основе философии — свобода».....	476
Источники, публикации	479
Интервью, беседы.....	481



Миронов Владимир Васильевич – доктор философских наук, профессор, декан философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова, заведующий кафедрой онтологии и теории познания, член-корреспондент Российской академии наук. Председатель Федерального учебно-методического объединения в системе высшего образования по укрупненной группе направлений подготовки 47.00.00 «Философия, этика и религиоведение», член научного совета РАН по методологии искусственного интеллекта, вице-президент Российского философского общества.

Становление философии как метафизического знания — это попытка, не выходя за рамки мышления, проникнуть в глубины бытия, глубины постижения мира и сущности человека. Метафизика — не словесное разыгрывание пределов своего мышления по поводу тех или иных окружающих явлений, что является делом весьма тривиальным, а выявление глубинных пластов бытия и осознание безграничных конструктивных возможностей мышления.