

Российская Академия Наук
Институт философии

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

№ 13

Москва
2008

УДК 10(09)4
ББК 87.3
И-90

Редколлегия:

С.И. Бажов, И.И. Блауберг (ответственный секретарь),
И.С. Вдовина, М.Н. Громов, Т.Б. Длугач, А.А. Кротов,
В.А. Куренной, Н.В. Мотрошилова, А.В. Никитин,
А.М. Руткевич (главный редактор), *М.Т. Степанянц*

Ответственный редактор номера

И.И. Блауберг

Рецензенты

доктор филос. наук *Б.И. Пружинин*

доктор полит. наук *М.М. Федорова*

И-90 **История философии. № 13 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.И. Блауберг. — М. : ИФРАН, 2008. — 251 с. ; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0107-5.**

Тематика данного выпуска журнала, посвященного западной философской мысли XX века, разнообразна: это проблемы истины, сознания и бессознательного, телесности; политическая философия и философия истории; теория и методология истории философии и др. В центре внимания авторов журнала — научный реализм и его подход к проблеме истины, концепции М.Мерло-Понти, Алена, Д.Льюиса, современные интерпретации анархизма, взглядов Л.Штрауса и К.Маркса. В разделе «Публикации» помещены переводы работ Р.Бульмана, Х.Арендт, Б.Килборна.

ИССЛЕДОВАНИЯ

Л.Б. Макеева

Научный реализм и проблема истины*

В 1963 г. вышла книга австралийского философа Дж.Дж. Смарта «Философия и научный реализм», и с этого времени термин «научный реализм» прочно закрепился за позицией в философии науки, которая признает реальное существование теоретических объектов, постулируемых современной наукой. Однако сама позиция сформировалась значительно раньше. На рубеже XIX и XX вв. споры о реальности атомов и молекул разделили научное сообщество на два лагеря: одни ученые и философы считали, что термины «атом» и «молекула» обозначают реальные структурные элементы вселенной, другие — в лице Эрнста Маха, Пьера Дюгема, Анри Пуанкаре и др. — занимали в отношении этих терминов скептическую позицию, развивая их феноменилистическую, конвенционалистскую и инструменталистскую трактовки. Согласно этим трактовкам, теоретические объекты представляют собой сокращенные схемы описания сложных отношений между наблюдаемыми объектами, удобные соглашения или инструменты, используемые для систематизации эмпирических данных. Познавательное значение теоретических терминов и теоретических утверждений было одной из важнейших проблем, стимулировавших исследования философов Венского кружка в 1920-е гг.

* Работа выполнена при поддержке индивидуального исследовательского гранта 2006 г. Научного Фонда ГУ-ВШЭ (номер гранта 06–01–0076).

Как известно, логические позитивисты сформулировали достаточно жесткий критерий осмысленности теоретических терминов: эти термины обладают значением, только если имеется возможность их редукции к языку наблюдения. Реализация программы эмпирической интерпретации теоретических терминов натолкнулась на значительные трудности, выявившиеся уже на уровне так называемых диспозиционных предикатов¹ как наиболее близких к эмпирическому уровню теоретических терминов. В итоге логические позитивисты стали склоняться к инструменталистскому истолкованию теоретических терминов, поэтому они с воодушевлением восприняли результаты Ф.Рамсея и У.Крейга, продемонстрировавших возможность элиминации теоретических терминов из структуры научной теории без утраты ею функции теоретической систематизации данных наблюдения².

К началу 1950-х гг. логический эмпиризм стал утрачивать статус ведущего направления в философии науки; его основоположения были подвергнуты критике с самых разных позиций, в том числе и с позиций «реалистического» истолкования научных теорий. Первыми борцами против феноменализма и инструментализма логических эмпиристов стали Герберт Фейгль и Уилфрид Селларс, поставившие своей задачей защиту способности науки давать истинное знание о мире, однако декларацией «нового» направления в философии науки, как было отмечено выше, стала книга Дж.Дж. Смарта «Философия и научный реализм», в которой было провозглашено, что окружающие нас макрообъекты «состоят из протонов, электронов и т.п. приблизительно в том же смысле, в каком стена состоит из кирпичей»³. Вопрос об онтологическом статусе теоретических объектов стал центральной темой в дискуссии между научными реалистами и представителями историцистского направления в философии науки, также оформившегося к началу 1960-х гг. и отстаивавшего последовательно инструменталистское решение этого вопроса. В 1970-е гг. увлечение аналитических философов науки неопрагматизмом создало почву для новых атак на научный реализм. Обилие и серьезность аргументов, выдвинутых против научного реализма, поколебали веру многих его представителей: начались поиски более адекватных «духу

науки» концепций, сохраняющих, с одной стороны, реалистические «интуиции», а с другой стороны, лучше отвечающих современному уровню осмысления ключевых аспектов научного познания. В недавнем прошлом американский философ науки Артур Файн объявил, что «реализм мертв», поскольку «последние два поколения ученых-физиков отвернулись от реализма и тем не менее вполне успешно занимаются наукой без него»⁴. Я не берусь судить, насколько верно это утверждение отражает позицию современных физиков, однако применительно к философам науки этот вывод, на мой взгляд, преждевременен, поскольку, хотя число сторонников научного реализма в последние годы, возможно, и сократилось, попытки дать последовательное обоснование этой позиции вовсе не прекратились⁵.

Научный реализм отражает характерное для западной культуры представление о науке как наиболее надежном способе познания мира, раскрывающем внутренние механизмы наблюдаемых явлений и создающем истинную картину реальности⁶. Общее доктринальное ядро научного реализма было сформулировано Р.Бойдом в виде следующих двух принципов: (1) для терминов зрелой науки характерно то, что они имеют референцию (что-то обозначают); (2) для теорий, принадлежащих к зрелой науке, характерно то, что они являются приблизительно истинными. Эти два принципа отражают тот факт, что научный реализм соединяет в себе два важных аспекта: онтологический и эпистемологический. Как онтологическая доктрина, он утверждает, что постулируемые зрелыми научными теориями объекты имеют столь же реальное существование, как и предметы нашего непосредственного восприятия⁷, предполагая при этом, что мир имеет независимую от сознания онтологическую структуру. Как эпистемологическая доктрина, научный реализм утверждает, что научные теории являются описаниями изучаемой ими (наблюдаемой и ненаблюдаемой) области, которые могут быть охарактеризованы как истинные или ложные. Говоря о своем понимании истины, научные реалисты, как правило, ссылаются на корреспондентную теорию, согласно которой предложение истинно, если оно соответствует реальному положению дел или факту. Более того, истина считается достижимой и главным инструментом для построе-

ния истинного описания мира объявляется наука. Однако это не означает, что наука может обладать полной и окончательной истиной; такая истина — лишь идеал, к которому наука будет постоянно стремиться, обладая на каждом этапе «приблизительно» или «относительно» истинными теориями. Научные реалисты придают огромное значение понятию истины, считая, что без него нельзя понять сущность науки, структуру, динамику развития и цель научной деятельности.

Вместе с тем, проблема истины имеет особое, можно сказать «судьбоносное», значение для этого направления в философии науки. Во-первых, в последние десятилетия разногласия между научными реалистами и их противниками в основном касались понимания истины и ее роли в научном познании. Во-вторых, именно корреспондентная теория истины, по признанию многих критиков, оказалась «ахиллесовой пятой» научного реализма и причиной его «догматичности» и «метафизичности». Наиболее серьезные аргументы противников научного реализма, как мы увидим, так или иначе были направлены против трактовки истины как соответствия реальности. В-третьих, именно стремление сформулировать более приемлемое толкование истины заставило некоторых приверженцев научного реализма изменить своей прежней вере и предложить иное понимание реализма. В связи с этим я хотела бы рассмотреть в своей статье, действительно ли представление научных реалистов об истине столь уязвимо для критики, а аргументы против него столь разрушительны, что у нас нет оснований верить в способность науки давать истинное описание глубинной структуры реальности, скрытой от нас и лежащей за пределами наших восприятий.

Как я уже отмечала, научные реалисты заявляют о своей приверженности корреспондентной теории истины⁸, однако эта теория, как известно, сталкивается с довольно серьезными трудностями. Во-первых, совсем не тривиальным является вопрос о том, что же представляет собой то «реальное положение дел» или «факт», которому должна соответствовать наша мысль. На первый взгляд, кажется очевидным, что факты принадлежат миру, но если это так, то имеет смысл спросить, где в мире мы могли бы их обнаружить. Где, например, находится тот факт,

что мировой экономический кризис продолжается? Факты не занимают какого-либо пространства, с ними нельзя взаимодействовать и т.п. Тогда в каком смысле они находятся в мире? Или, может быть, факты — это истинные суждения? Как писал П.Стросон, «факты есть то, что утверждения (когда они истинны) утверждают. Они не являются тем, о чем утверждения говорят»⁹. Но такое истолкование также не согласуется с нашими представлениями о фактах: например, суждения можно приписывать людям, а факты — нет. Этот «неуловимый» статус фактов подтолкнул некоторых философов к скептическим выводам. Так, главное возражение Д.Дэвидсона против корреспондентной теории истины состоит в том, что «нет ничего интересного или ценного, чему истинные предложения могли бы соответствовать»¹⁰. Другие философы делают иной вывод: «...факты не являются не зависящими от мышления и не могут быть таковыми, ибо они... несут концептуальную нагрузку. Мы можем признать фактуальными только те аспекты нашего опыта, которые мы узнаем и интерпретируем посредством наших понятий»¹¹. Этот аспект корреспондентной теории истины хорошо отражает семантическая теория истины А.Тарского, которая считается на сегодняшний день ее наиболее адекватной экспликацией. Нетрудно показать, что эта семантическая теория, не подкрепленная никакими иными критериями истины, легко ведет к разрушению идеи «соответствия реальности». Согласно этой теории, высказывание является истинным, если выполнены определенные условия его истинности. Например, предложение «Снег бел» истинно, если и только если снег бел. В теории Тарского очень важную роль играет различие объектного языка и метаязыка: предложение, истинность которого устанавливается, формулируется в объектном языке, а его условия истинности формулируются в метаязыке. Поскольку может возникнуть вопрос и об истинности предложений метаязыка, то для ответа на этот вопрос строится еще один метаязык, для которого первый метаязык выступает в качестве объектного и т.д. Каждый новый метаязык в принципе означает принятие новой концептуализации. Отсюда явствует, что каждый раз устанавливается соответствие не между языком и не затронутой никакой концептуализацией и независимой от со-

знания реальностью, а между двумя языками. Если рассуждение об истине проводится только в рамках семантической концепции, без обращения к каким-либо внесемантическим критериям, то очень легко из сказанного можно сделать вывод, что у человека нет доступа к реальности, как она есть сама по себе, а потому любые ссылки на нее при рассуждении об истине выглядят как «метафизическая» уловка.

Даже если принять, что в процессе создания все новых и новых концептуализаций познающий субъект выявляет объективные основания окружающего его мира, то неизбежно встает другая проблема: а как понимать само отношение соответствия? Означает ли это соответствие, что наша мысль «копирует» реальность или что структура наших суждений в точности воспроизводит структуру фактов? Как это ни удивительно, но любая попытка эксплицировать это отношение в терминах других известных нам отношений только усиливает впечатление о его таинственности и непостижимости.

Эти и многие другие трудности побудили многих ведущих философов науки отказаться от понимания истины как соответствия реальности. За этим отказом стоит определенное изменение в предмете исследования, обусловленное «переходом философии науки от общеполитических рассуждений об истине и ее критерии к анализу условий истинности отдельных научных утверждений и теорий»¹². На таком «атомарном» уровне исследования оказалось очень сложной задачей сохранить идею соответствия наших представлений реальным вещам и явлениям. Во-первых, сопоставление научных теорий с реальностью имеет очень сложный и опосредованный характер, поскольку можно сопоставлять только эмпирические следствия теории, а в этой ситуации становится непонятным, о каком «соответствии» можно говорить. Во-вторых, сопоставление можно проводить только с научными фактами, результатами экспериментов и наблюдений и т.д., но, если учесть «теоретическую нагруженность» последних, вызывает сомнение то обстоятельство, что соответствие теории фактам является свидетельством ее истинности. Указанные трудности побудили многих философов науки отбросить корреспондентную теорию истины и, более того, привели к выводу, что «понятие истины для методо-

логии науки оказывается совершенно излишним и может быть устранено из методологического анализа науки»¹³. Как мы увидим, эта тенденция особенно ярко проявилась в развитии научного реализма.

Вначале в раскрытии характера отношения соответствия между языком и реальностью многие научные реалисты возлагали большие надежды на теорию референции. Как писал Х. Патнэм в тот период своего творчества, когда он был еще научным реалистом: «Работа Тарского требует дополнения, и когда это философское дополнение будет сделано, мы увидим, что понятие истины не является философски нейтральным и что необходимо рассмотреть отношение соответствия для того, чтобы понять, как функционирует язык и как функционирует наука»¹⁴, — и теорией этого соответствия является теория референции, поскольку референция определяет «параметризацию» мира и осуществляет ее корреляцию с «параметризацией» языка, причем таким образом, что наши «предложения имеют тенденцию в далекой перспективе коррелировать с реальными состояниями дел (в смысле параметризации)»¹⁵. Многим научным реалистам, в том числе и Патнэму, казалась привлекательной и перспективной идея Хартри Филда о том, что референция представляет собой «эмпирическое» отношение, которое должно быть открыто наукой в том же смысле, в каком наука установила, что вода — это H_2O ¹⁶. Эта идея опиралась на представление о каузальном характере референции: референция только тогда имеет место, когда использование термина говорящим стоит в определенном каузальном отношении к той вещи, на которую говорящий имел намерение указать. В дальнейшем размышления Патнэма над проблемами истины и референции подвели его к выводу о том, что каузальная теория референции, описывая, как устанавливается референция, не дает ответа на вопрос, что такое референция, «фактически она предполагает понятие референции»¹⁷, поэтому и отношение соответствия остается совершенно непроясненным этой теорией. Этот вывод дал Патнэму стимул искать иную концепцию истины.

Те же философы, которые сохранили верность научному реализму, продолжают настаивать на истолковании истины как соответствия наших мыслей реальности. Хотя у кого-то возни-

кает желание обвинить их в «твердолобости» и «упрямом» нежелании признавать очевидную неадекватность корреспондентной теории истины, нельзя не признать, что в своей трактовке истины как соответствия и ее обосновании нынешние реалисты учли многие «уроки» и отказались от упрощенных схем. Нынешние научные реалисты также считают, что теория Тарского является наиболее адекватной экспликацией интуитивной идеи, выраженной в корреспондентной теории истины, но она должна быть дополнена двумя принципами: (1) если предложение (или высказывание) истинно, то существует нечто такое, благодаря чему оно истинно¹⁸, и (2) то, что делает предложение (или высказывание) истинным, в конечном счете зависит от того, каким является мир, и не зависит от наших когнитивных возможностей и эпистемических критериев. Часто для выражения своего представления об истине научные реалисты используют семантику Д.Дэвидсона, опирающуюся на понятие условий истинности¹⁹, подчеркивая, что под условиями истинности они понимают действительное положение дел в мире, в конечном счете (т.е. онтологически, а не причинно) не зависящее от сознания. Но что дает основание реалистам считать условия истинности чем-то объективным и независящим от сознания, чем-то таким, что имело бы место, даже если бы мы не знали об этом? Ответ реалистов состоит в том, что объективные условия истинности играют роль каузального объяснения того, почему успешные действия являются успешными. Среди множества доводов, выдвинутых научными реалистами в защиту своей позиции, именно этот аргумент, касающийся объяснения успешности науки, считается наиболее убедительным.

Этот аргумент высказывали Г.Максвелл и Дж.Дж.Смарт, но в наиболее известном виде его сформулировал Х.Патнэм: научный реализм — «это единственная философия, которая не делает из успеха науки чудо»²⁰. Смысл этого аргумента состоит в том, что успешные научные теории следует признать истинными или приблизительно истинными описаниями мира, поскольку только так мы можем объяснить их успешность. Пояснить этот аргумент можно следующим примером. Допустим, имеется теория Т, согласно которой метод М является надеж-

ным для получения эффекта X в силу того, что M использует причинные механизмы C_1, \dots, C_n , порождающие, согласно T , эффект X . Допустим далее, что мы следуем требованиям T и других принятых вспомогательных теорий, чтобы воспрепятствовать в проводимом нами эксперименте действию факторов, которые могли бы повлиять на каузальные механизмы C_1, \dots, C_n и тем самым помешать появлению X . Представим, наконец, что мы, применив метод M , получили эффект X . Чем еще можно было бы объяснить появление ожидаемого эффекта X , как не тем, что теория T , утверждавшая наличие причинно-следственной связи между C_1, \dots, C_n и X , верно или почти верно описала эту причинно-следственную связь? Если этот «вывод к наилучшему объяснению» является убедительным, то разумно принять T как приблизительно истинную теорию.

Критики сразу же обратили внимание на то, что этот аргумент в пользу научного реализма сам опирается на вывод к наилучшему объяснению, или абдукцию, и в то же время стремится обосновать надежность методов построения теорий, которые в большинстве своем являются абдуктивными; стало быть, этот аргумент содержит порочный круг. Как отмечал А.Файн, «эта защита реализма, опирающаяся на вывод к наилучшему объяснению, лишена какой-либо аргументативной силы, поскольку в ней используется тот вид обоснования, надежность которого является обсуждаемым вопросом»²¹. Если это возражение научные реалисты могут попытаться парировать, воспользовавшись идеей, лежащей в основе индуктивного оправдания индукции, предложенного Р.Б.Брейтуэйтом²², то возражение, предложенное Л.Лауданом²³, является куда более серьезным.

Это возражение, получившее название «пессимистическая (мета)индукция», состоит в том, что надежность реалистического объяснения успешности науки разрушается самой историей науки. Поскольку история науки знает немало теорий, которые в течение долгих периодов времени были эмпирически успешными, но в конечном счете оказались ложными, то методом индукции отсюда можно заключить, что и наши нынешние успешные теории вероятно являются ложными или, по крайней мере, они с большей вероятностью являются ложны-

ми, чем истинными²⁴. Следовательно, эмпирическая успешность научной теории не гарантирует, что теория является приблизительно истинной; иными словами, между эмпирической успешностью и приблизительной истинностью теорий нет связи, которая бы позволила нам использовать одну для объяснения другой. В конечном счете это означает, что нельзя говорить о каком бы то ни было сохранении референции научных терминов при их переходе из одной теории в другую, а стало быть, и о какой-либо устойчивости в описании наукой глубинных структур реальности. В поддержку своего вывода Лаудан привел список теорий, которые когда-то считались эмпирически успешными и плодотворными, но впоследствии были признаны ложными, назвав этот список «историческим гамбитом».

Чтобы защитить свою позицию от этого критического аргумента, современные научные реалисты обращаются к истории науки, стремясь показать, что индуктивный базис, на который опирается эта «пессимистическая индукция», недостаточно велик и репрезентативен, чтобы обосновать столь далеко идущие выводы. Кроме того, они стремятся подтвердить конкретными эпизодами из истории науки свою идею о том, что теоретические законы и каузальные механизмы, ответственные за успешность прошлых теорий, часто сохраняются в современных научных теориях. Ведь имеется немало теоретических объектов, каузальных механизмов и законов, постулируемых прошлыми теориями, — таких как атом, ген, кинетическая энергия, химическая связь, электромагнитное поле и т.п., — которые пережили ряд революций и сохранились в современных теориях. Это означает, что эмпирическую успешность научной теории не следует воспринимать как нечто такое, что свидетельствует о приблизительной истинности всех положений, утверждаемых этой теорией. В составе любой эмпирически успешной теории есть как приблизительно истинные, так и ложные положения; когда теория отбрасывается, ее теоретические конституэнты не отвергаются *en bloc*. Некоторые из них сохраняются в последующих теориях, и, как правило, ими оказываются те теоретические конституэнты, которые были ответственны за эмпирический успех прежних теорий. Это обстоятельство,

считают научные реалисты, позволяет сохранить эпистемический оптимизм в отношении приблизительной истинности наших современных теорий.

Еще один серьезный аргумент, выдвигаемый против научных реалистов, опирается на тезис о недоопределенности теорий эмпирическими данными. Этот тезис отражает то обстоятельство, что в науке нередко сосуществуют две или более эмпирически эквивалентных теорий, которые в равной мере хорошо подтверждаются имеющимися эмпирическими данными. При этом они имеют разное теоретическое содержание, поскольку постулируют разные теоретические объекты и дают разное теоретическое описание. Нередко эмпирически эквивалентными бывают сменяющие друг друга теории, выражающие прямо противоположные взгляды на одну и ту же совокупность эмпирических фактов. Если же для выражения теорий используются математические формализмы, то иногда оказывается, что эмпирически эквивалентные теории являются к тому же и переводимыми друг в друга. Это означает, что формальной аппарат одной теории можно путем тождественных преобразований перевести в аппарат другой (как в случае волновой квантовой механики Шрёдингера и матричной квантовой механики Гейзенберга).

Из факта существования эмпирически эквивалентных теорий делается вывод о том, что при выборе между этими теориями ученые не могут основываться на эпистемических соображениях (поскольку теории равным образом подтверждены имеющимися данными), а должны руководствоваться прагматическими критериями (экономичностью, простотой и т.п.). Поэтому в такой ситуации не имеет смысла говорить об истинности или даже приблизительной истинности одной из двух эмпирически эквивалентных теорий. К этому классическому аргументу обращались многие критики реализма в науке: и Дюгем, и Пуанкаре, и Рейхенбах, и Куайн, и Патнэм. Из современных противников научного реализма его наиболее активно использует американский философ науки Бас ван Фраасен, разрабатывающий концепцию «конструктивного эмпиризма». С его точки зрения, целью науки являются не истинные тео-

рии (поскольку эта цель, как свидетельствует факт недоопределенности теории данными, недостижима), а «эмпирически адекватные» теории.

В соединении с тезисом Дюгема-Куайна рассматриваемый аргумент ведет к еще более скептическим выводам. Поскольку из любой теории наблюдаемые следствия выводятся с помощью вспомогательных допущений, то всегда можно подобрать такие вспомогательные допущения, которые бы позволили приспособить теорию к любым «неподатливым» данным. Отсюда следует, что для любой совокупности данных и для любых двух конкурирующих теорий T и T^* имеются подходящие вспомогательные допущения такие, что в соединении с ними T^* будет эмпирически эквивалентна T , которая использует свои вспомогательные средства. Это означает, что никакие эмпирические данные не позволят нам провести эпистемическое различие между любыми двумя теориями.

Научные реалисты в ответ указывают на то, что рассматриваемый аргумент опирается на слишком упрощенную модель выбора теории. Как показал Лаудан²⁵, даже если две теории являются эмпирически эквивалентными, т.е. имеют одни и те же дедуктивные связи с эмпирическими утверждениями, это еще не означает, что они равным образом хорошо подтверждаются эмпирическими данными. Дело в том, что подтверждение зависит в значительной мере от вероятностных отношений между теорией и данными, т.е. одни и те же данные наблюдения могут придавать разную вероятность тем теориям, из которых они выводятся как логические следствия. Кроме того, как свидетельствует парадокс подтверждения с «черными воронами»²⁶, не все эмпирические следствия обязательно подтверждают гипотезы, из которых они логически вытекают. С другой стороны, в поддержку гипотезы могут говорить данные, которые не находятся среди ее логических следствий.

Другой важный контраргумент связан с тем, что тезис недоопределенности теорий предполагает четкое и контекстуально независимое различие между эмпирическим и неэмпирическим. Однако факт теоретической нагруженности данных наблюдения свидетельствует о невозможности проведения такого однозначного различия. В результате, когда ученые выбирают

среди конкурирующих теорий, они учитывают не только их эмпирическую адекватность (подтверждаемость эмпирическими данными), но и такие соображения, как согласованность теории с другими принятыми теориями, полнота, отсутствие *ad hoc* средств, способность давать новые предсказания и т.п. В свете этих соображений, которые научные реалисты считают не прагматическими критериями, а «симптомами» или «индикаторами» истинности теории, эмпирически эквивалентные теории вовсе не воспринимаются как эпистемически неразличимые.

Для многих философов тезис о теоретической нагруженности эмпирических фактов также является важным доводом против научного реализма, так как он истолковывается как свидетельство зависимости процедуры эмпирической проверки теорий от самих теорий, которая, таким образом, не может говорить в пользу истинности теорий. Этот тезис особенно активно обсуждался в философии науки в 1960-е гг., и его главным образом использовали для обоснования отсутствия в науке некоего общего базиса в виде теоретически нейтрального языка наблюдения и для отрицания преемственности в развитии научных теорий. Особую остроту этот тезис приобретает в том случае, если его истолковывают как утверждение о том, что в интерпретацию эмпирических фактов, выступающих для теории в качестве проверочных, включается сама проверочная теория. Возникает порочный круг, который «создает очевидные препятствия для реконструкции экспериментальной проверки теории как эффективно действующего и независимого критерия оценки и сравнения теорий»²⁷. Научные реалисты, опираясь на исследования сложной структуры эмпирической проверки и подчеркивая определенную независимость экспериментального начала в науке, отмечают, что теоретическая интерпретация результатов наблюдения и эксперимента формируется на основе других теорий, отличных от проверяемой, а потому теоретическая нагруженность научных фактов не может быть аргументом против возможности объективной эмпирической проверки теории.

Приведенные нами доводы научных реалистов позволяют составить представление об общей стратегии защиты корреспондентной теории истины. Если мы рассматриваем эту тео-

рию саму по себе, т.е. изолированно от других аспектов научной деятельности (ее успешности, эмпирической адекватности, используемых механизмов подтверждения и т.п.), трудности, с которыми сталкивается эта теория, кажутся непреодолимыми. Основная идея современных научных реалистов состоит в том, что трактовка истины как соответствия реальности является необходимым и даже неизбежным компонентом адекватной картины функционирования и развития науки. Без этого компонента нельзя ни понять природу научной деятельности в целом, ни объяснить отдельные ее процедуры и формы. Таким образом, научный реализм как философская доктрина представляет собой единый «пакет» взаимосогласованных и взаимоподдерживаемых философских концепций, поэтому отказ от корреспондентной теории истины ведет к искаженному изображению других компонентов научной деятельности. Именно с этих позиций сторонники научного реализма критикуют и всех тех философов, которые стремятся усовершенствовать «реализм», отказавшись от понимания истины как соответствия реальности.

Как известно, перечисленные проблемы, связанные с истолкованием истины, были восприняты некоторыми философами науки как столь серьезные, что эти философы попытались сформулировать «реалистические» концепции, не опирающиеся на признание истинности научных теорий. К числу таких концепций относится так называемый «реализм сущностей» (entity realism), отстаиваемый Н.Картрайт и Я.Хакингом, которые принимают существование объектов, постулируемых научными теориями, но отвергают истинность теорий, описывающих эти объекты. Так, американский философ Нэнси Картрайт в книге «Как лгут законы физики» (1983)²⁸ отмечает, что теоретические объекты, фигурирующие в фундаментальных научных законах, существуют, поскольку они действуют как причинные факторы, фиксируемые в экспериментальной работе ученых. Однако взаимодействия этих причинных факторов столь многочисленны, разнообразны и сложны, что опирающиеся на них объяснения и предсказания явлений невозможны без использования упрощений, идеализаций и нереалистичных обобщений. Поэтому фундаментальные зако-

ны физики не являются истинными, они «лгут» о природе существующих вещей. Таким образом, ложность законов, упрощения и идеализации являются той ценой, которую физики должны заплатить за когнитивно удобную и полезную картину физической вселенной. Если и можно говорить об «истинности» научных теорий, то только относительно того, что мы создаем. Иными словами, отношение «соответствия» устанавливается между законами и созданными людьми идеальными конструктами или моделями. Подобно Картрайту, канадский философ Ян Хакинг считает, что экспериментаторы имеют все основания верить в существование определенных ненаблюдаемых объектов, не потому что они принимают соответствующие теории, а потому что они что-то делают с этими объектами: они манипулируют ими, заставляя их порождать определенные эффекты и вступать во взаимодействие с другими объектами. Эти аспекты лабораторной деятельности были бы необъяснимы, если бы такие объекты не существовали. Как заметил Хакинг в отношении кварков, «если вы можете рассеивать их, то они существуют»²⁹.

С точки зрения научных реалистов, реализм сущностей выражает важный и убедительный довод в пользу существования ненаблюдаемых теоретических объектов, но, отрицая при этом истинность теоретических описаний, он является «половинчатой» и «непоследовательной» позицией, поскольку нельзя утверждать, скажем, реального существования электронов как неотъемлемого элемента строения вселенной, не утверждая при этом, что они обладают некоторыми из свойств, приписываемых им нашими научными теориями. Теоретические описания предоставляют экспериментаторам необходимые критерии идентификации и распознавания ненаблюдаемых объектов; более того, чтобы эффективно манипулировать этими объектами и использовать их каузальные возможности, ученые должны знать их свойства и законы, которым подчиняется их поведение.

Скептическое отношение к истине свойственно и Артуру Файну, который отстаивает нейтральную позицию в споре между научными реалистами и их противниками и называет ее «естественной онтологической установкой». Научный реализм и

противоположные ему концепции он считает «чужеродными дополнениями» к науке. Файн предлагает принимать результаты науки так же, как мы принимаем свидетельства наших чувств, подавляя в себе желание задавать вопросы о внешнем мире или об истине, поскольку мы не располагаем никакими ресурсами, чтобы разрешить эти вопросы. Отличительную особенность своей позиции Файн усматривает в «упорном нежелании расширять понятие истины, предлагая некоторую теорию или анализ (или даже метафорическую картину)»³⁰. В науке уже используется определенное понятие истины, которое реалисты и антиреалисты пытаются «раздуть»: первые расширяют его во «внешнем направлении», объявляя научные истины истинами о независимом от сознания мире, а вторые добавляют в него «внутреннее измерение», связывая его с эпистемическими способностями и возможностями человека. Однако все эти попытки являются излишними, и нужно смириться с тем, что все, что может быть сказано об истине, уже отражено в том понятии, которое используется в науке. Характеризуя это понятие, Файн указывает, что в нем истина понимается в «обычном референциальном смысле»: предложение является истинным, если и только если сущности, о которых в нем говорится, находятся в отношении, на которое ссылается это предложение. Это означает, что используемое в науке понятие истины опирается на стандартный критерий онтологических обязательств: тот, кто принимает предложение как истинное, обязан признать «существование индивидуальных объектов, свойств, отношений, процессов и т.п., на которые ссылаются истинные научные предложения»³¹. Как отмечают многие исследователи, в позиции Файна есть явная непоследовательность: с одной стороны, иногда он высказывается как реалист, а с другой стороны, отвергая «все интерпретации, трактовки, картины истины», он, по сути, подписывается под «минималистской» или «дефляционной» теорией истины, которая отвергает какие-либо онтологические «предпосылки» этого понятия. Согласно этой теории, предикат «истинно» имеет очень ограниченное «техническое» использование в языке (например, для выражения таких общих высказываний, как «Все, что говорит Платон, истинно»); во всех же остальных случаях он может быть полно-

стью элиминирован из контекстов, в которых используется, без потери какого-либо содержания, ибо утверждение «“Р” истинно» эквивалентно самому утверждению «Р», поэтому какой-либо содержательный анализ этого предиката совершенно излишен, да и невозможен. Некоторые авторы совершенно справедливо усмотрели в позиции Файна «выражение философского отчаяния»³².

Еще одной широко обсуждаемой в современной философии науки концепцией является «структурный реализм» Джона Уоррола, который выступил в защиту той точки зрения, что единственными реалистически интерпретируемыми элементами теорий являются математические формализмы, используемые для выражения научных законов. Уоррол ссылается на Анри Пуанкаре, сказавшего, что природа скрывает от наших глаз «реальные объекты», поэтому «истинные отношения между этими реальными объектами являются единственной реальностью, которой мы можем достичь»³³. Математическая структура теории — единственный теоретический компонент (наряду с эмпирическими законами), сохраняющийся при смене теорий, поскольку, как свидетельствует пессимистическая индукция Лаудана, развитие науки характеризуется радикальной прерывностью на уровне теоретического содержания. Бесспорным историческим фактом является то, что часто математические уравнения старой теории сохраняются в сменившей ее новой теории в прежнем виде или как предельные выражения других уравнений, однако радикально меняется физическая интерпретация математических символов, входящих в эти уравнения, т.е. хотя математическая форма многих законов остается прежней, их содержание меняется. В качестве примера Уоррол приводит сохранение законов оптики Френеля в теории Максвелла, хотя в этих теориях природа света трактовалась по-разному: для Френеля световые волны были механическими возмущениями среды или эфира, а для Максвелла они представляли собой колебания в электромагнитном поле. Таким образом, математическая структура теории действительно отражает структуру мира. Поскольку различные онтологии, связанные с различными теоретическими интерпретациями, могут удовлетворять одной и той же математической структуре, у нас нет оснований прини-

мать, что одна из них является правильной или истинной. В этом смысле структурный реализм накладывает эпистемические ограничения на то, что может быть познано наукой: по словам Уоррола, «ошибочно думать, будто мы вообще можем «понять» природу базисного строения вселенной»³⁴, однако мы можем что-то узнать о структуре ненаблюдаемого мира, поскольку она отображается в математической структуре наших теорий. Многие критики сочли, что этот вывод Уоррола опирается на неоправданно жесткое различие природы и структуры объекта. Когда ученые говорят о природе теоретического объекта, они обычно имеют в виду, что он является определенным каузальным фактором, обладает совокупностью свойств и отношений и его поведение подчиняется определенным законам, выражаемым некоторым множеством уравнений; иными словами, они наделяют этот каузальный фактор определенной каузальной структурой. Говорить о «природе» теоретического объекта сверх и помимо этого структурного (физико-математического) описания, считают критики, совершенно неоправданно.

Рассмотренные нами концепции являются наиболее интересными альтернативами научному реализму, предложенными и обсуждаемыми в современной философии науки. Все они сохраняют в той или иной форме приверженность реализму, хотя и предлагают менее «последовательную» его защиту по сравнению с научным реализмом. В заключение я хотела бы коснуться еще одной «реалистической» концепции, демонстрирующей более радикальный разрыв с научным реализмом.

В 1976 г. Х.Патнэм, известный до этого своей решительной защитой научного реализма, объявил о своем переходе «в другую веру». Размышления над природой референции и теми трудностями, с которыми столкнулся научный реализм, опирающийся на корреспондентную теорию истины, заставили Патнэма пересмотреть свою прежнюю позицию. Обвинив научный реализм в «метафизичности» и выдвинув против него ряд получивших широкое обсуждение аргументов (теоретико-модельного аргумента, аргумента о «мозгах в сосуде» и др.), Патнэм сформулировал концепцию «внутреннего реализма»³⁵, которую стал не менее энергично отстаивать. Согласно этой концепции, мир состоит не из множества независимых от сознания объек-

тов, а членится на объекты нами в соответствии с той или иной концептуальной схемой; реальность, как она есть «сама по себе», для нас непознаваема, так как мы не можем встать на «точку зрения Бога». Этот явный кантианский подход был дополнен у Патнэма прагматистской концепцией истины. В его новом представлении истина является идеализированной рациональной приемлемостью, и ее критериями служат когерентность, простота, операциональная применимость и т.п. Свою задачу Патнэм видел в том, чтобы преодолеть в своей новой трактовке реализма такие антитезы, как «объективное-субъективное», «факт-ценность» и др., и показать, как «сознание и мир совместно создают сознание и мир»³⁶.

Метаморфоза, происшедшая с Патнэмом, на наш взгляд, не случайна: когда отношение между реальностью и языком рассматривается через призму языка (исключительно как отношение референции), то оно или оказывается непостижимым (ибо для его установления необходимо выйти за рамки любого языка и любой концептуализации, что в принципе невозможно), или истолковывается как отношение зависимости — зависимости реальности (ее структуры, упорядоченности) от привносимой языком концептуальной схемы. По сути, при таком подходе предполагается кантовское представление о реальности как «вещи-в-себе» и неизбежно возникает разрыв между реальностью и познающим субъектом. Чтобы была возможна референция, этот «разрыв» между объектом, на который указывает термин, и сознанием, которое использует данный термин для указания на соответствующий объект, должен быть преодолен; объект должен в некотором смысле стать зависящим от нашего способа указания на объекты, зависящим от нашего языка.

В своем новом понимании истины Патнэм близок к М.Даммиту, определившему истину как обоснованную утверждаемость. И та, и другая трактовка предполагает эпистемическую ограниченность понятия истины: истинность утверждения концептуально связана с возможностью ее установления: если мы не можем знать или установить, что утверждение является истинным, то оно и не может быть истинным. Как показал Криспин Райт, эпистемически ограниченное понятие истины (отождествляемое с обоснованной

утверждаемостью или рациональной приемлемостью) является слишком слабым, чтобы в полной мере выразить все необходимые аспекты понятия истины. Например, истина является «устойчивой» в том смысле, что если что-то истинно, то оно остается истинным независимо от того, получили ли мы новую информацию или новые данные. С другой стороны, истина «абсолютна», ибо она не может быть улучшена при помощи дополнительной информации, тогда как обоснованная утверждаемость или рациональная приемлемость являются в этом отношении «неустойчивыми» и допускающими разную степень проявления. Кроме того, если мы отождествим истину с эпистемическим понятием обоснованной утверждаемости или рациональной приемлемости, то условия, при которых утверждение некоторого предложения является обоснованным, и условия, при которых оно является истинным, должны совпадать, а это означает, что предложение, удовлетворяющее указанным эпистемическим критериям, не может быть ложным, что совершенно не согласуется с практикой научного познания.

Таким образом, эпистемические концепции истины, опирающиеся на прагматические и когерентные критерии обоснованной утверждаемости и рациональной приемлемости, сталкиваются с не менее серьезными трудностями, чем корреспондентная теория истины. Между тем, как показывают исследования и в области истории науки и в области методологии научного познания, вывод о том, что зрелые научные теории дают приблизительно истинное описание глубинной структуры реальности, является более последовательным и согласованным с научной практикой, поэтому стратегия защиты научного реализма как целого философского «пакета», включающего, помимо рассмотренной нами трактовки истины как соответствия реальности и объяснения механизмов подтверждения научных теорий и т.п., натуралистическое истолкование человеческого знания, представление об объективной естественно-классовой структуре реальности, является, на наш взгляд, вполне плодотворной и перспективной.

Примечания

- ¹ Диспозиционные предикаты выражают свойства предрасположенности объектов реагировать определенным образом при определенных условиях и приобретать некоторый наблюдаемый признак. К числу диспозиционных предикатов, составляющих важную часть словаря науки, относятся такие понятия, как «растворимый», «плавкий», «ломкий» и т.п.
- ² Как показали последующие исследования в этой области, хотя при элиминации теоретических терминов сохраняется дедуктивная систематизация теории, однако теория утрачивает такие методологические преимущества, как простота, ясность, экономичность и т.п. и, более того, не сохраняется индуктивная систематизация, осуществляемая теоретическими терминами в отношении языка наблюдения. Подробнее об этом см.: *Карпович В.Н.* Термины в структуре теорий: логический анализ. Новосибирск, 1978. С. 97–101.
- ³ *Smart J.J.C.* Philosophy and Scientific Realism. L., 1963. P. 17.
- ⁴ *Fine A.* The Natural Ontological Attitude // Scientific Realism /Ed. J.Lepplin. Berkeley—Los Angeles, 1984.
- ⁵ См., к примеру, такие работы, как: *Psillos S.* Scientific Realism. How Science Tracks Truth. L., 1999; *Niiniluoto I.* Critical Scientific Realism. Oxford, 1999; *McMullin E.* The Inference that Makes Science. Milwaukee, 1992.
- ⁶ Следует отметить, что развитие науки в XX в., и прежде всего создание теории относительности и квантовой механики, поставили под сомнение такое представление о науке. Это связано с тем, что используемый в данных науках сложный математический аппарат позволяет делать точные расчеты и предсказания, но создает огромные трудности при интерпретации исследуемой области в терминах определенных физических сущностей (например частиц или волн). Это способствовало усилению инструменталистского подхода к пониманию научных теорий.
- ⁷ Согласно научным реалистам, наблюдаемость не может служить критерием существования. Невозможность чувственного восприятия теоретических объектов вытекает из самой их физической природы. «В этом отношении, — пишет Смарт, — такие объекты действительно отличаются от кирпичей, микросталлов, бактерий и, возможно, протеиновых молекул. Но является ли это достаточным основанием, чтобы приписать им иную *онтологическую* категорию? Лишь тот факт, что существуют теоретические основания их невосприимчивости органами зрения, разумеется, не может считаться доводом в пользу утверждения, что эти объекты являются фикциями в каком бы то ни было смысле. Теории утверждают существование элементарных частиц, а *также* объясняют и их незримость» (цит. по: *Порус В.Н.* «Научный реализм» и развитие научного знания // Научный реализм и проблемы эволюции научного знания. М., 1984. С. 7).

- ⁸ Одним из вариантов этой теории является классическая концепция истины, основная идея которой была выражена еще Платоном: «...тот, кто говорит о вещах в соответствии с тем, каковы они есть, говорит истину, тот же, кто говорит о них иначе, — лжет» (*Платон*. Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1968. С. 417).
- ⁹ *Strawson P.* Truth // Proceedings of the Aristotelian Society. 1950. Vol. 24. P. 130.
- ¹⁰ *Davidson D.* The Structure and Content of Truth // J. of Philosophy. 1990. Vol. 87. P. 303.
- ¹¹ *O'Connor D.* The Correspondence Theory of Truth. L., 1975. P. 67.
- ¹² *Никифоров А.Л.* Понятие истины в философии науки XX века // Проблема истины в современной философии науки. М., 1987. С. 30.
- ¹³ Там же. С. 29–30.
- ¹⁴ *Putnam H.* Meaning and the Moral Sciences. L., 1978. P. 4.
- ¹⁵ *Putnam H.* Mind, Language and Reality. Philosophical Papers. Vol. 2. Cambridge, 1975. P. 289–290.
- ¹⁶ См. *Field H.* Tarski's Theory of Truth // J. of Philosophy. 1972. Vol. 69. № 3. P. 347–375.
- ¹⁷ *Putnam H.* Meaning and the Moral Sciences. P. 58.
- ¹⁸ Англоязычные философы для выражения этой идеи пользуются выражением «truth-maker», которое на русский язык можно перевести только описательно.
- ¹⁹ В своей теории Дэвидсон исходит из идеи Г.Фреге о том, что понимать предложение значит знать его условия истинности, т.е. знать, что должно иметь место в мире, чтобы это предложение было истинным. Предлагая строить теорию значения по образцу семантической теории истины, разработанной А. Тарским для формализованных языков, Дэвидсон представляет реализацию своего замысла в виде теории, содержащей конечный набор аксиом, из которого для любого предложения естественного языка выводилась бы теорема, задающая условия его истинности, а стало быть, определяющая его значение.
- ²⁰ *Putnam H.* Mathematics, Matter and Method. Philosophical Papers. Vol. 1. Cambridge, 1975. P. 73.
- ²¹ *Fine A.* Piecemeal Realism // Philosophical Studies. 1991. Vol. 61. P. 82.
- ²² Брейтуэйт попытался показать, что если в заключении утверждается правильность вывода, с помощью которого это заключение было получено, то круг, содержащийся в данном выводе, не является порочным и не влияет на убедительность вывода.
- ²³ См. *Laudan L.* Science and Values. Berkeley, 1984.
- ²⁴ Аналогичные аргументы высказывались и другими философами. Так, Дж. Уоррол писал: «...почему мы должны доверять тому, что современная наука говорит нам о некотором аспекте базисной структуры вселенной, если наука так часто меняла свое мнение об этой базисной структуре в прошлом?» (*Worrall J.* Scientific Realism and Scientific Change // The

- Philosophical Quarterly. 1982. Vol. 32. № 128. P. 216). История науки не дает никаких оснований полагать, что сущности, постулируемые современными научными теориями для объяснения наблюдаемых явлений, не будут отброшены в результате некоторой будущей научной революции, как это уже случалось не раз, и поэтому мы не вправе считать их столь же реальными, как растения, животные, камни и т.д. М.Хессе считает, что здесь должен быть применен «принцип отсутствия привилегий»: «...наши собственные научные теории следует считать столь же подверженными радикальным концептуальным изменениям, как и прошлые теории» (*Hesse M. Truth and Growth of Knowledge* // PSA. 1976 /Ed. F.Suppe, P.D.Asquith. Vol. 2. East Lansing, 1976. P. 264).
- ²⁵ См.: *Laudan L. Demystifying Underdetermination* // Scientific Theories /Ed. C.W.SavageMinneapolis, 1990. P. 267–297.
- ²⁶ Имеется в виду то, что утверждение «Все вороны черные» будет подтверждаться не только случаями черных воронов, но и случаями «белых ботинок» и т.п. Это связано с тем, что утверждение «Все вороны черные» логически эквивалентно утверждению «Ни один нечерный не является вороном» (поскольку оно из него логически следует), а последнее подтверждается любым нечерным предметом. В то же время представляется очевидным, что все подтверждающее одно утверждение подтверждает и логически эквивалентное ему.
- ²⁷ *Мамчур Е.А.* Объективность науки и релятивизм. М., 2004. С. 64.
- ²⁸ *Cartwright N.* How the Laws of Physics Lie. Oxford, 1983.
- ²⁹ *Hacking J.* Representing and Intervening. Cambridge, 1983. P. 23. (рус. пер.: *Хакенг Я.* Представление и вмешательство. М., 1998).
- ³⁰ *Fine A.* The Shaky Game. Chicago, 1986. P. 133.
- ³¹ *Ibid.* P. 130.
- ³² *Niiniluoto I.* Critical Scientific Realism. Oxford, 1999. P. 19.
- ³³ *Worrall J.* Structural Realism: the Best of Both Worlds? // Dialectica. 1989. Vol. 43. P. 101.
- ³⁴ *Ibid.* P. 122.
- ³⁵ Более подробно об этой концепции см.: *Патнэм Х.* Разум, истина и история. М., 2002, а также: *Макеева Л.Б.* Философия Х.Патнэма. М., 1996.
- ³⁶ *Putnam H.* Reason, Truth and History. Cambridge, 1981. P. XI.

А.А. Веретенников

Философия модальности: аналитическая философия и логика

Понятие «возможные миры» было введено в арсенал философии задолго до Лейбница. Но только в XX в. были разработаны формальные логические системы, позволяющие исследовать логику модальных понятий, какими являются понятия необходимости и возможности. Если логика вообще занимается выводами, модальная логика занимается модальными понятиями необходимости и возможности. Однако для этого требуется объяснение теоретических условий, при которых формулы системы, использующей понятия необходимости и возможности, будут считаться истинными. Выявление таких условий — очень трудная задача. Решением ее занимались многие современные мыслители — Сол Крипке, Ричард Монтегю, Роберт Сталнейкер, Алвин Плантинга и другие. С нашей точки зрения, наиболее интересное решение предложил американский философ Дэвид Льюис.

1. Парадоксы материальной импликации Рассела—Уайтхеда

В западной философии понятие необходимости традиционно было связано с понятием истины. Необходимой истиной полагалась такая, которая будет обязательной для всех возможных ситуаций. Это понимание истины было расширено, когда в него включили аналитическую истину. К началу XX в. разви-

тие философских представлений об истине привело к тому, что уже не требовалось связывать истину с необходимостью. В середине XX в. Уиллард Ван Орман Куайн предпринял радикальный шаг и предложил отказаться от противопоставления аналитических и синтетических суждений. Понятие необходимости, связанное с понятием аналитичности, оказалось в его схеме излишним. Куайн утверждал, что логика, включающая в себя понятие необходимости, или модальная логика, — и в частности тот ее вариант, который развивал Кларенс Ирвинг Льюис, — является в корне ошибочной. Ошибка состояла в смешении употребления (use) с упоминанием или именовании (mention). Куайн выделял в считавшейся до того единой «науке о значении» — семантике — две части. Первая — это теория референции, вторая — теория собственно «значения». Аргументы Куайна были восприняты многими философами как вполне убедительные.

Принято считать, что с появлением аналитической философии был совершен «лингвистический поворот». Смысл его заключался в том, что рассуждение о какой-либо сущности должно предваряться анализом языка, на котором говорят об этой сущности. Иными словами, «лингвистический поворот» состоит в том, что при помощи анализа — логического или лингвистического — языка, используемого в какой-либо области деятельности, философ может делать заключения о референциальной природе понятий этого языка. Этот поворот, наряду с взрывным развитием самой логики, стимулировал интерес многих философов к новой логике. Все это вело к выводу, что анализ языка может предоставить нам сведения о природе логических законов, природе мышления и о природе того, что постулируется как существующее (принимается за факты) в какой-либо теории. Сущности, которые принимаются за существующие в рамках той или иной теории, Куайн назвал «онтологией теории». Иначе говоря, логический анализ языка наделяется способностью выявить «онтологию», принимаемую людьми, использующими ту или иную теорию.

Когда Рассел в соавторстве с А.Н. Уайтхедом готовил фундаментальный труд — «*Principia Mathematica*» (1910–1913), в нем отчасти были использованы идеи Г.Фреге. Логика, представлен

ная в «Principia Mathematica», содержала то, что в русской логической традиции сейчас называется исчислением высказываний. Также она содержала исчисление для функций и свойств, называемое исчислением предикатов первого порядка, в которое были включены кванторы. Кванторы — это операторы, соответствующие в формальном исчислении словам «все» и «некоторые» обычного языка. В исчислении высказываний описываются отношения между суждениями и операциями над ними. Такой операцией, например, будет операция отрицания. Если высказывание p выражает суждение, что снег бел, тогда его отрицанием будет суждение, что снег не бел. Еще одной важной операцией является операция конъюнкции. Она применяется к двум и более высказываниям, создавая конъюнкцию высказываний. Если q это высказывание, выражающее суждение, что трава зелена, а p — что снег бел, тогда конъюнкцией высказываний p и q будет высказывание, что снег бел и трава зелена. В символике Уайтхеда и Рассела отрицание записывалось как « \sim », а конъюнкция как « \bullet », таким образом, суждение, что снег не бел, записывалось как $\sim p$, а что снег бел и трава зелена — как $p \bullet q$. Еще одной операцией, которую использовали Рассел и Уайтхед, была операция «импликация», записывавшаяся как « \supset ».

2. Устранение парадоксов материальной импликации Кларенсом Льюисом

Вокруг этой операции началась обширная дискуссия. Первым был вопрос о том, является ли операция, представленная символом « \supset » в исчислении высказываний, той самой операцией импликации, т.е. выражает ли символ « \supset » отношение логического следования. Дело в том, что по традиции импликация « $p \supset q$ » переводилась в обычный язык как «если p , то q ». Однако такой перевод для операции импликации Рассела и Уайтхеда был бы некорректным. Наиболее подробно рассмотрел этот вопрос К.Льюис¹. Он утверждал, что « p имплицитно q » должно пониматься как « q дедуцируется (выводится) из p », но операция « \supset », используемая Расселом и Уайтхедом, слишком слаба для описания выводимости одного высказывания из

другого. Операцию, которую обозначает « \supset », иногда называют материальной импликацией. Она предполагает, что « $p \supset q$ » истинно, если p — ложно. По Льюису, это не может быть правильным, согласно хотя бы тому аргументу, что из факта, что p — ложно, не следует, что q выводимо из p . Парадоксы материальной импликации состоят в том, что из лжи следует все что угодно, а истина следует из всего.

Желая избежать парадоксов материальной импликации, К.Льюис разработал исчисление высказываний, содержащее более сильную форму импликации — «строгую импликацию». В рамках различных логических систем, которые он обозначил аббревиатурой от S1 до S5, он описал различные версии использования данной операции. Изначальной целью Льюиса было описать более удовлетворительную операцию, чем « \supset » «Principia Mathematica». Однако, вместо упрощения языка *PM*, он описал строгую импликацию через дополнительно введенное понятие «возможность», т.е., « p строго имплицирует q » как «конъюнкция p и не q невозможна», что можно перевести как «необходимо, что p материально имплицирует q ». Введение модального оператора «возможно», записываемого как « \Diamond », сразу же вызвало возражения критиков.

Здесь необходимо отметить влияние на проблематику внешних по отношению к ней факторов. Внешних в том смысле, что развитие взглядов на проблемы возможности и необходимости не находилось под влиянием только лишь внутренней дискуссии в среде логиков. Куайн² утверждал, что введение К.Льюисом модальных операторов в логику и, шире, заявления Льюиса о полезности использования модальных понятий в философии являются такой же ошибкой, как и ошибка Рассела и Уайтхеда. Импликация, которую Рассел и Уайтхед записывали при помощи знака « \supset », является частью системы, но не неотъемлемой ее частью, не «содержится» в ней. То есть, дедуцируемость, или дедуктивная выводимость, которая понимается как тождественная импликации, является частью системы, но не объясняется средствами этой же системы. Вместо того чтобы корректировать проблему «Principia Mathematica», заключавшуюся в смешении употребления и именования, Льюис ввел еще одно дополнительное и, с точки зрения Куайна, сомнительное

понятие. Куайн не возражал против введения модальных операторов в принципе, как это сделал Карнап в книге «Значение и необходимость» и в более ранних работах³, однако для него и многих его последователей эти операторы, в силу непроясненности их философского (эпистемологического и онтологического) статуса, все-таки оставались сомнительными.

Одной из причин, заставляющих подозрительно относиться к модальным операторам, является то обстоятельство, что они не истинностно-функциональны. Это значит, что истинность высказывания, образованного при помощи таких операторов, не зависит от истинности высказываний, из которых состоит данное сложное высказывание. «Снег не является белым» истинно, если снег не бел. В высказывании использован оператор отрицания, который является истинностно-функциональным. «Возможно, что снег бел» не зависит от того, бел ли снег. «Возможно, что снег зелен, а трава бела» не зависит от того, ложно ли то, что снег зелен, а трава бела. Таким образом, высказывания, содержащие модальности, не зависят от известных нам фактов, говорящих об окружающем мире.

Еще одним важным возражением является то, что не существует одной, наиболее подходящей дедуктивной системы для строгой импликации К.Льюиса. Пять систем Льюиса производят пять наборов различных теорем. Другие авторы построили множество других дедуктивных систем с модальными операторами. Согласно Куайну, все эти системы следовало понимать как конвенциональные. Возникает естественный вопрос: как возможно проверить на непротиворечивость эти системы? До тридцатых годов XX в. на этот вопрос ответа не было.

3. Различие между аналитическими и синтетическими высказываниями и модальные высказывания

Контекст данной проблематики становится более ясным, если учесть, что эти дискуссии развивались в рамках концептуальной схемы, в которой понятия «аналитичности», «априорности» и «необходимости» отождествляются. Синтетические истины априори являются исключением⁴. «Аналитичность», в том смысле, как это понятие использовали логики XIX в., оз-

начает, что «предикат» высказывания содержится в «субъекте» высказывания («золото — желтый металл»). «Априорность» означает независимость истинности высказывания от эмпирических данных («пять — нечетное число»). «Необходимость» высказывания означает, что то событие, которое описывается высказыванием, произойдет «обязательно» («все предметы падают вниз на землю»). Однако, если мы лишим «априорность» ее эпистемической, когнитивной компоненты, то она оказывается тем же, что и аналитичность («холостяк есть неженатый мужчина»). В то же время все аналитические высказывания «необходимы», они истинны *no matter what* — независимо от положения дел. Само понятие «необходимо», в таком случае, оказывается неинформативным, и им легко будет пренебречь. Однако, в связи с логицистской направленностью той философской традиции, в рамках которой рассматривались данные проблемы, резонно будет задать вопрос о природе «аналитичности». Фундаментальным открытием стало то, что аналитические высказывания не являются *примитивными*, неанализируемыми. Они анализируются при помощи сведения их к различным другим высказываниям языка. Модальные высказывания, в свою очередь, анализируются при помощи понятия аналитичности. Языковые выражения в то же время понимались как имеющие конвенциональную природу, как возникшие в результате социальной практики соглашения. Таким образом, получается, что модальные высказывания могут быть осмысленными, только если они понимаются как высказывания о конвенциях в использовании языка. Такой конвенцией будет синонимия, которая понимается как фундаментальное свойство для аналитичности. Аналитическое высказывание «холостяк — это неженатый мужчина» истинно в силу тождества значения входящих в него терминов, тождество значения и есть синонимия. Или иначе: высказывание «возможно, что снег зелен» означает, что «снег зелен» не является аналитически ложным. Это имеет отношение к конвенциям в рамках нашего использования языка, так как данное высказывание не ложно в силу того, как мы используем слова «снег» и «зеленый». Невозможно, напротив, чтобы некто *X* был женатым холостяком, в силу того, что мы используем язык так, что эти два свойства не

могут быть совместно *предсказаны* одному индивиду. Таким образом, модальные высказывания оказываются не высказываниями о мире вокруг нас, а высказываниями, отражающими нашу манеру речи. Этот вывод свидетельствует об общей «конвенционалистской» тенденции американской аналитической философии середины XX в. Данная тенденция отчасти отражала более ранний конвенционализм логических позитивистов Венского кружка.

Теперь мы попытаемся рассмотреть интерпретацию модальности периода 1930-х гг. — это подход Р.Карнапа в книге «Логический синтаксис языка»⁵, этапной работе Карнапа, суммировавшей его ранние взгляды. Впоследствии он отказался от такого подхода, но сам факт существования ранней «дефляционной» теории модальностей заслуживает внимания в силу того, что она оказала, по-видимому, значительное влияние не только на Куайна, но и на все поколение логиков и философов, активно работавших в 1940-х гг. В своей книге Карнап различал L-термины и P-термины: и те, и другие являются синтаксическими терминами, причем под «термином» можно понимать и законченные предложения. L-валидные (общезначимо истинные) назывались Карнапом *аналитическими*, L-контравалидные (L-contravalid) — *контрадикторными*, L-неопределенные — *синтетическими*, валидные, но не аналитические назывались P-валидными. L-термины и P-термины можно также понимать как «логические» и «дескриптивные» термины. Введенное Карнапом различие между L- и P-терминами было предназначено для четкого разграничения между выражениями, обладающими логическим, или математическим, значением, и выражениями, обладающими внелогическим, эмпирическим значением. Данное различие применялось Карнапом и для интерпретации модальностей. Предложения, содержащие модальные операторы или переводящиеся в таковые, например «*A* строго имплицитует *B*», являлись эквивалентными синтаксическим высказываниям ««*B*» есть L-следствие из «*A*»», «*A* невозможно» переводилось в ««*A*» контрадикторно», «*A* невозможно (в сильном смысле)» («*A* is really impossible») — в ««*A*» контравалидно» или ««*A*» есть P-контравалидно». Именно такой перевод позволил Карнапу заявить, что модальные высказывания являются ква-

зи-синтаксическими высказываниями. Модальное высказывание $P(a)$ в рамках объектного языка L_1 является квази-синтаксическим, если оно эквивалентно высказыванию $Q('a')$ синтаксического языка⁶ L_2 . Отношение эквивалентности принадлежит языку L_3 , содержащему L_1 и L_2 . Это различие позволило Карнапу выделить три «модуса» речи. Квази-синтаксический (материальный модус): «Пять есть число». Автонимичный (autonomous mode) модус: «Пять есть слово для обозначения числа» («Five is a number-word»). И, наконец, синтаксическое предложение (формальный модус речи): «“Пять” есть слово для обозначения числа».

Такого рода подход позволил Карнапу сформулировать «тезис экстенциональности»: универсальный язык науки может быть экстенциональным. Все известные интенциональные высказывания являются квази-синтаксическими (в материальном модусе речи) и могут, в силу этого, быть переведены в синтаксические высказывания. Эти высказывания в свою очередь могут быть выражены в экстенциональном языке, например языке арифметики⁷. Так как большинство философов того периода, интересовавшихся проблемами модальности, были в той или иной мере логиками, а также работали в области философии науки, непосредственное применение различных интерпретаций модальных высказываний они искали в области логики и философии науки.

Конвенционализм «позднего» Карнапа имел более сложную структуру. «Соглашения» или «конвенции» — это уже не просто произвольно установленные правила для употребления тех или иных слов. Термином, устанавливаемым конвенционально, считался тот, значение которого задавалось его же определением. При этом соглашение будет только частью значения термина⁸.

В книге «Значение и необходимость» Карнап сформулировал правила для полного семантического описания неэкстенциональной системы в экстенциональном метаязыке, содержащем только экстенциональные предложения⁹. Переменные, содержащиеся в модальных предложениях, в качестве своих значений имели «интенционалы» (смысловые значения, «смыслы»). Всего Карнап рассматривал шесть модальностей (модаль-

ных свойств суждения), интерпретируя их через семантические свойства предложений (L-истинность, L-ложность, L-детерминированность и фактичность): «необходимо», «невозможно», «случайно», «не необходимо», «возможно», «неслучайно». При этом только случайность интерпретировалась как «фактичность». Необходимость, в свою очередь, понималась как L-истинность (логическая истинность — ее основным свойством является то, что в случае, если предложение L-истинно, термины можно заменять друг на друга, если интенционалы, а не только экстенционалы, заменяемых терминов одинаковы). Основным положением являлось то, что каждое суждение или необходимо, или невозможно, или случайно¹⁰. Карнап переходил от предложений к переменным, в связи с чем перед ним встал вопрос о квантификации (приписывании кванторов переменным). Квантор общности « \forall », предшествующий модальному оператору « \Box » (Карнап записывал его как «N»), интерпретировался так, чтобы следовать за оператором. Квантор относился к суждениям, а не к логическим валентностям предложений (под «логическими валентностями» понимаются значения предложений — истинность и ложность). Карнаповское описание введения кванторов в систему модальной логики открыло путь для работ Рут Баркан Маркус¹¹ — она объединила функциональное исчисление «Principia Mathematica» с системами строгой импликации К.Льюиса.

Ее система обладала чертами, которые Куайн считал чреватými ошибками. В системе Маркус модальные операторы записывались непосредственно перед предикатными выражениями. В отличие от исчисления высказываний, в исчислении предикатов простые субъектно-предикатные выражения понимаются как сложносоставные. Предложение «снег зелен» содержит термин-субъект «снег» и предикатное выражение (предикат) «зелен». Если мы запишем предикат «зелен» как *G*, а «снег» как *s*, то предложение будет символически записываться как «*Gs*». В исчислении высказываний то же самое предложение будет записываться как просто *p*. Сложность записи в исчислении предикатов позволяет отобразить дополнительные логические отношения, которые записать в исчислении высказываний невозможно. В исчислении предикатов также возмож-

но записывать предложения с кванторами, такие как «все зелено», как « $\forall x Gx$ ». Знак « \forall » обозначает квантор всеобщности «для всех», а x обозначает переменную, под которую подпадают вещи. Сложность, и как следствие, наши возможности возрастают, если мы добавляем модальные операторы, как это сделала Маркус. В предложении первого порядка « $\forall x Gx$ » модальные операторы можно поместить в

(i) « $\Box \forall x Gx$ » или «необходимо, что все зелено»

и

(ii) « $\forall x \Box Gx$ » или «все необходимо зелено».

В своей формальной системе Маркус использовала аксиому $\forall x \Box \phi = \Box \forall x \phi$. Эта аксиома говорит о том, что в рамках модальной логики место, на которое мы помещаем модальный оператор по отношению к квантору, абсолютно не имеет значения. Эта аксиома сделала Маркус знаменитой и называется сейчас «формула Баркан».

Если мы будем понимать модальный оператор « \Box » в терминах аналитичности, как то полагали Карнап и Куайн, тогда, действительно, введение его в логическое исчисление первого порядка создает большие проблемы. Предложение (i) можно понимать как «необходимо, что все зелено» или, как бы перевел его Куайн, «все зелено» — аналитическое. Гораздо большую трудность создает предложение (ii). Как может показаться, оно говорит, что «для каждой вещи x необходимо, что x есть зеленое» или, в переводе: «для каждой вещи x , аналитическая истина то, что x есть зеленое». Однако предложение « x есть зеленое» является предикатным выражением и понятие аналитичности к нему применять нельзя. Понимание предложения (ii) также включает в себя разрешение двух следующих вопросов. Первый касается формальной интерпретации формальной системы модальной логики с кванторами. Второй — это философский вопрос о природе необходимости.

Основной проблемой модальной логики было то, что модальные операторы не истинностно-функциональны, т.е. истинность формулы не была функцией от истинности частей формулы. Формула $\sim p$ истинна, если p ложно. В то же время формула « $\Diamond p$ » может быть истинной, даже если p ложно, а

формула « $\Box p$ » будет ложной, даже если p истинно, и ложной, если p ложно. Для не-модальной логики предикатов формальная семантика была создана, в то время как для модальной логики ее не существовало. Как следствие, наши интерпретации для формальных систем должны были быть неформальными — в том смысле, что пояснения для того, что значат формулы, должны были записываться наподобие комментариев в современных языках программирования. Эти комментарии берутся в особые кавычки и поясняют, что конкретно делает та или иная часть программы. Однако, так же как эти комментарии не являются семантикой, т.е. не дают точного значения последовательности формул, комментарии в модальной логике не давали точного значения формул. Это значило, что точный ответ на вопрос о значении формулы (ii) не мог быть получен.

4. Индивид и тождество индивидов. Возможное и «только» возможное¹²

Работы Сола Крипке разрешили эти проблемы и ввели важное понятие, которое уже не являлось техническим понятием модальной логики и в значительной степени изменило форму и содержание дискуссий в аналитической философской традиции. Это понятие *возможного мира*. Крипке был первым человеком, доказавшим теорему о полноте модальной логики с кванторами. Также он разработал то, что сейчас называется *моделями Крипке*, или *модельными структурами Крипке*. Вскоре после Крипке Д.Льюис предложил то, что он назвал *теорией двойников* (the counterpart theory), для интерпретации модальной логики.

Для того чтобы яснее представить взгляды Дэвида Льюиса, рассмотрим некоторые идеи Сола Крипке, задавшие парадигмальную интерпретацию модальной логики. Модели Крипке похожи на интерпретации, введенные Тарским, однако отличаются от последних в нескольких важных аспектах¹³. Тарский ввел интерпретацию для логики предикатов при помощи функции, которая приписывала истинностные значения (истину или ложь) некоторому подклассу формул из исчисления предикатов. Затем эта функция применялась к сложносоставным фор-

мулам, состоящим из атомарных формул этого подкласса, и определяла их истинностное значение. Формула может быть *логически истинной* (или *общезначимой*), если она истинна по отношению ко всем этим интерпретациям.

Крипке ввел понятие *модельной структуры* $\langle G, K, R \rangle$, в которой K является классом или множеством возможных миров, G является *актуальным* (действительным) *миром* — $G \in K$, а R является отношением между мирами. Используя понятие модельной структуры, Крипке определил понятие *модели* по отношению к данной модельной структуре. В отдельной модельной структуре $\langle G, K, R \rangle$ модель φ приписывает каждой атомарной формуле истинностное значение по отношению к каждому миру H , $H \in K$. Для каждой атомарной формулы p , $\varphi(p, H)$ приписывает p либо ложь, либо истину.

Отношение R является отношением между членами K , это отношение между мирами. Крипке назвал его *отношением относительной возможности* (relation of relative possibility), сейчас оно называется *отношением достижимости* (accessibility relation) между мирами. Мысль о том, что один мир w может быть *достижим* из другого мира w , но недостижим из еще одного мира w , позволила объединить множество дедуктивных систем модальной логики в рамках одной семантики. Это позволило создать интерпретации для многочисленных формальных систем. Разница между системами К.Льюиса S3 и S5 описывается, таким образом, в терминах достижимости между возможными мирами. Была снята часть возражений Куайна. Модели Крипке позволили работать и в рамках модальной логики с кванторами. Для преодоления проблем, возникающих при введении в модальную логику кванторов, Крипке ввел в теорию модельных структур функцию ψ , приписывающую каждому миру H из K множество, называемое областью (domain) H . Область индивидов мира есть все те индивиды, которые существуют в этом мире.

Итогом анализа Крипке оказалось то, что формулы не будут просто истинными или ложными, но истинными или ложными по отношению к возможному миру. Представим, что p — это высказывание, что Аристотель занимался философией. В самом деле, Аристотель занимался философией, поэтому p истинно по отношению к G — актуальному миру. В данной мо-

дели $\varphi(p, H)$ истинна. Вполне возможно, что Аристотель не занимался бы философией, а был бы купцом. Следовательно, существует возможный мир H , в котором p и $\varphi(p, H)$ ложны. Основная мысль такого анализа состоит в том, что, позволяя истинностному значению формул изменяться от мира к миру, мы можем определить их истинностное значение так, как это ранее было невозможно.

Куайн заметил однажды, что семантика возможных миров не вызывает вопросов до тех пор, пока не вызывает вопросов само понятие возможного мира. Поэтому обратимся к тому, как Крипке решал вопрос о *природе* возможных миров. Относительно существования индивидов в различных возможных мирах имеются две точки зрения. Одна из них, *поссибилизм*, означает, что существуют «только лишь» возможные объекты (merely possible), и противостоит *актуализму*, означающему, что все существующее — актуально и «только» возможные объекты не могут существовать. Крипке часто считают сторонником поссибилизма, в той мере, в какой это разногласие связано с формулой Баркан.

Формула Баркан говорит о том, что все необходимо φ , если и только если необходимо, что все φ . Это можно перевести в язык модельных структур Крипке как: все является φ в каждом мире, если и только если в каждом мире все является φ . Введенная в S5, формула Баркан говорит, что области индивидов во всех мирах одинаковы, т.е. во всех мирах существуют одни и те же индивиды.

Подведем краткий итог рассмотрению идей Крипке. Семантика Крипке позволяет изменяться областям индивидов по отношению к мирам. Если допустить существование просто возможных объектов, не включенных в область актуального мира, тогда формула Баркан оказывается неверной. Эссенциалистский материализм оказывается ложным, как только мы предположим, что, даже если в нашем мире не существует особого рода «духовных» объектов, вполне может существовать мир, в котором такие объекты присутствуют. Их не существует в нашем мире, так как, согласно эссенциалистской посылке, все, что существует в нашем мире, с необходимостью материально. Но они все же существуют в других мирах и являются немате-

риальными. Следовательно, утверждение, что не могло бы быть так, что если все в нашем мире является материальным, то это не могло бы быть иначе, — ложно. На подобном рассуждении построено опровержение Крипке одного из вариантов теории тождества в философии сознания¹⁴. В последней главе книги «Именованное и необходимость» он указывает на то, что, в силу того, что тождество может быть только необходимым тождеством, «случайные», эмпирические тождества теоретиков тождества, таких как Смарт, не могут иметь места¹⁵.

Крипке не опубликовал детального исследования по поводу природы возможных миров, однако его взгляды можно реконструировать по кратким замечаниям. Они близки взглядам Р.Карнапа: он полагал, что перевод термина «возможный мир» как «вероятное положение дел» будет более корректен, нежели как нечто наподобие понятия «альтернативная реальность». В «Дополнении» и предисловии к книге «Именованное и необходимость» Крипке описал свое понимание возможного мира по аналогии с игральными костями. Еще до броска двух шестигранных костей мы можем задаться вопросом о том, какова вероятность того, что выпадет одиннадцать. Ответ на этот вопрос зависит от того, сколько у нас имеется возможных вариантов выпадения костей. Бросок кости порождает тридцать шесть возможных состояний. Только два из этих состояний дадут в сумме одиннадцать. Поэтому мы заключаем, что шанс выпадения одиннадцати в сумме равен 2 к 36 или 1 к 18. Тридцать шесть возможных вариантов развития событий (возможных положений дел) можно описать как некоторые мини-миры. Они являются абстрактными состояниями костей. После броска кости только одно состояние будет актуальным. Физическое положение дел после броска не является абстрактным, оно является актуальным. Крипке не отвечает на вопрос, чем же являются эти абстрактные состояния, эти мини-миры. Ответ на вопрос о природе возможного мира, или о том, что́ есть онтология возможного мира, не является простым указанием на то, что возможный мир есть «абстрактное состояние». Сам термин «абстрактное состояние» нуждается в пояснении. Таким образом, с философской точки зрения, теории, объясняющей то, чем являются возможные миры, построено не было.

5. Дэвид Льюис: возможные миры и теория «двойников»

В 1968 г.¹⁶, всего через пять лет после статьи Крипке, Д.Льюис опубликовал статью под названием «Теория двойников и квантифицированная модальная логика», где не только предоставил альтернативную предложенной Крипке интерпретацию модальной логики с кванторами, но и наметил интерпретацию понятия «возможный мир», которая впоследствии оказалась одной из основных в англоязычной литературе. Его ключевой идеей была формализация языка с модальностями, т.е. использующего модальные операторы, в экстенциональном языке. Экстенциональный язык — это язык, одной из основных черт которого является взаимозаменяемость *salva veritate*, т.е. без потери истинностного значения. Например, если формула $a=b$ будет эквивалентна в истинностном значении формуле $b=a$, то язык (исчисление), в котором строится эта формула, считается экстенциональным. Льюис хотел элиминировать модальные операторы при помощи теории моделей, которая могла быть записана средствами языка *Principia Mathematica*. Идея заключалась в том, что модальные операторы не нужны для квантификации по возможным мирам. То есть, можно избавиться от модальных операторов или свести их к операциям над возможными мирами и индивидами, преобразовав, таким образом, обычную модальную логику в «теорию двойников».

Льюис указывает на четыре исходных (далее неанализируемых) предиката новой теории:

Wx (x есть возможный мир);

Ipy (p находится в возможном мире y);

Ap (p есть актуальный индивид);

Cqu (q есть двойник p).

Область квантификации (того, что мы считаем существующим) объемлет каждый возможный мир и все, что существует в этих мирах. Постулаты теории двойников таковы:

П1: Нет ничего за пределами того, что есть в возможном мире, возможные миры замкнуты;

П2: Ни один индивид не существует в двух возможных мирах, «трансмировое» тождество невозможно;

П3: Чем бы ни являлся двойник, он находится в каком-либо возможном мире;

П4: То, у чего есть двойник, находится также в возможном мире;

П5: Ни у чего в возможном мире нет двойника в том же самом возможном мире, т.е. ни один объект в возможном мире нельзя назвать двойником чего-либо в том же возможном мире;

П6: Любой объект в возможном мире есть свой собственный двойник, единственным двойником объекта в том же самом мире будет он сам;

П7: Некоторые возможные миры содержат все актуальные вещи;

П8: Нечто есть актуально, т.е. существует актуальный мир.

Благодаря постулатам П2 и П8, мир, указанный в П7, является единственным. Куайн указывал, что возможный мир как неактуальная возможность является противоречивым понятием в силу того, что неясно, тождественны ли сами себе в этом мире вещи. Более того, неясно, как могут быть тождественны друг другу (т.е. быть тем же самым объектом) вещи в разных мирах¹⁷. Согласно теории двойников, вещи, находящиеся в других возможных мирах, являются сущностями, вполне прозрачными для философского анализа. Это происходит в силу того, что ни одна вещь не может быть одновременно в двух мирах. Отношение тождества между мирами заменяется на отношение «быть двойником x в W ». Следствием из этого будет изменение нашего понимания, например, фразы «Я мог бы быть немного другим» от такого: «В другом возможном мире я являюсь другим», на следующее «В другом возможном мире существует мой двойник». Так как даже в обычном языке значение слова «двойник» не предполагает полного тождества с объектом, которого он напоминает, в данном специальном техническом использовании слов «двойник в возможном мире» нет никакого противоречия. Двойники являются мной только в том смысле, что я был бы ими, будь мир несколько иным.

Отношение двойников («быть двойником») является отношением сходства, а не отношением тождества. Это проявляется в нескольких аспектах. Поясним на неформальном примере, а затем перейдем к более формальному описанию. Сходст-

во вполне может быть нечетким, размытым, одна вещь может напоминать другую во многих отношениях, но не во всех. Мы можем принимать отношение двойников применительно к одним и тем же вещам по-разному. Например, мы можем не соглашаться друг с другом по поводу того, был бы некто X тем же самым X , если у него были бы иные свойства. Если бы я был рыжим, то сложно сказать, сколько людей согласились бы с тем, что этот индивид более напоминал бы меня, чем просто левша, сходный со мной по цвету волос. Теперь перейдем к описанию некоторых следствий теории двойников.

Отношение двойников не является транзитивным, в отличие от отношения тождества. Представим, что некто x_1 в мире w_1 напоминает меня более, чем что-либо еще в этом мире. Представим, что некто x_2 в мире w_2 напоминает x_1 более, чем что-либо в этом мире w_2 . Таким образом, получается, что x_2 является двойником x_1 в мире w_2 . Однако x_2 не напоминает меня в мире w_2 настолько, насколько напоминает в этом мире меня, скажем, y_1 . Следовательно, x_2 не является моим двойником.

Отношение двойников не является симметричным. Мы с братом довольно похожи, но не тождественны по свойствам. Предположим, что x_3 в мире w_3 является очень похожим на меня и моего брата, весьма близко напоминая нас обоих, более, чем кто-либо в мире w_3 напоминает одного из нас. Получается, что x_3 является моим двойником. Однако, если x_3 больше напоминает моего брата, чем меня, то я не являюсь его двойником.

Объект может обладать более чем одним двойником в любом другом возможном мире. Предположим, что в мире w_4 существуют близнецы, оба сильно напоминающие меня. Если они напоминают меня в равной мере, то они оба являются моими двойниками.

Два объекта в любом мире могут иметь общего двойника, близко напоминающего их обоих. Если я напоминаю некоторых близнецов в мире w_5 , то я являюсь двойником и того, и другого.

Для двух любых произвольных миров не каждый объект в одном мире имеет двойника в другом мире. Предположим, что нечто x_6 в мире w_6 не напоминает ничего из актуального мира, например, страшный главарь пиратов из кинофильма «Пираты Карибского моря 2», представляющий собой спрута на ту-

ловище человека, не напоминает ничего из того, что существует в актуальном мире. Следовательно, у x_6 нет в актуальном мире ни одного двойника.

Для последнего следствия существует и обратное ему. Для любых двух миров нельзя сказать, что все объекты в одном из них имеют некоторого двойника в другом. Предположим, что объект x_7 в мире w_7 напоминает меня более близко, чем все остальные объекты. Например, это единственное двуногое бесперое в том мире, причем оно является роботом. Данный объект достаточно отличается от меня, чтобы его нельзя было спутать со мной ни в каком случае. Но ни один другой объект в w_7 не напоминает меня хоть сколько-нибудь. Следовательно, в w_7 у меня нет двойников.

Льюис указал и на то, как в язык теории двойников может быть переведен язык стандартной модальной логики, используемой для формализации модального дискурса.

Рассмотрим пример, построенный на основе вопроса «Почему люди не летают?»:

(1) Могли бы существовать летающие люди.

Можно перевести это предложение в язык, использующий модальные операторы:

(1a) Возможно, что существует человек, могущий летать.

В стандартном языке модальной логики это предложение записывается при помощи формулы, содержащей оператор « \Diamond »:

(1б) $\Diamond \exists x (Hx \ \& \ Mx)$.

Льюис предложил элиминировать оператор «возможно», заменив его квантификацией по возможным мирам. В теории двойников предложение (1) записывается как

(1в) $\exists w \exists x (w \text{ есть мир} \ \& \ x \text{ находится в } w \ \& \ Hx \ \& \ Mx)$.

Ситуация достаточно проста, когда область (scope), охватываемая оператором, первична. В случае, если область вторична, ситуация значительно усложняется. Рассмотрим пример:

(2) Мой брат мог бы быть философом (в действительности он им не является).

Это можно перевести как

(2a) Возможно, что мой брат является философом.

Или

(2б) $\diamond Pp$

Естественно было бы перевести (2a) как

(2в) $\exists w (w \text{ есть мир} \ \& \ p \text{ находится в } w \ \& \ p \text{ является философом}).$

Если (2) истинно, то какой мир может удовлетворять интерпретации (2в)? Актуальный (действительный) мир не может нам ничем помочь, так как в нем мой брат не является философом. Для того, чтобы (2в) было истинным, нужно обнаружить мир, в котором он действительно является философом. Проблема, возникающая в теории, такова: кажется, что наш объект одновременно обладает и не обладает внутренне присущими ему (intrinsic) свойствами. Но это невозможно. В теории Льюиса эта проблема называется проблемой случайных внутренне присущих свойств (the problem of accidental intrinsics). Примером случайного внутренне присущего свойства является цвет волос. Предположим, что цвет волос моего брата в актуальном мире — русский. Вполне возможно, что его цвет волос мог бы быть рыжим. Однако, в силу того, что свойство «цвет волос» не зависит ни от чего, кроме обладателя волос (если они уже таковы), не может существовать такого мира, где мой брат, тот же, что и в нашем мире, обладал бы рыжей шевелюрой. По этой причине Льюис придерживается точки зрения, что объекты, являющиеся частью одного мира, не могут быть частью какого-либо другого мира. Они существуют только в одном мире. Пересечение, т.е. существование объектов в разных возможных мирах, невозможно. Такая точка зрения называется **модальный реализм** или **реализм по отношению к возможным мирам**¹⁸. Лью-

ис, в отличие от Крипке, реалист по отношению к возможным мирам, поэтому мой брат не может быть частью ни одного мира, кроме актуального. Здесь опять возникает вопрос о том, какие же миры мы можем использовать для интерпретации (2в). Если индивид не может быть частью более чем одного мира, то мы сталкиваемся с парадоксом. Модальность объясняется через возможные миры, а возможные миры оказываются настолько различными (disjoint), недостижимыми «один из другого», что мы не можем говорить о каком-то *другом* цвете волос *того же самого* индивида в каком-то *другом* мире.

Напомним, что, согласно Льюису, миры, нужные для интерпретации (2в), содержат не сам объект, а его двойники (counterparts). Двойником моего брата является индивид, который как бы представляет, репрезентирует его в том мире. В одном из миров, из тех, в которых существует двойник брата, этот двойник будет философом. Следовательно, предложение (2) будет истинным по отношению к этому миру. Перевод (2в) не является правильным в теории Льюиса. Правильным переводом будет

(2г) $\exists w \exists x$ (w есть мир & x находится в w & x является двойником p & Px).

Теория двойников не использует понятия *трансмирового* тождества (transworld identity) и, в силу этого, является более гибкой, чем подход Крипке. Эта гибкость заключается в том, что отношение двойников не обладает свойствами отношения тождества. Мир, в котором существуют два двойника одного и того же объекта, причем каждый из них является тождественным оригинальному объекту, не может существовать в силу того, что по закону тождества эти двойники были бы одним и тем же объектом. Если их два, то налицо противоречие, или «невозможный» возможный мир. Даже если в нашем мире Джордж Буш тождествен со своим телом, теоретик двойников может оценить на истинность высказывание «Буш не тождествен телу Буша». Это высказывание может быть проанализировано как говорящее о двух различных отношениях двойников, в одном из которых превалируют аспекты «персонального» тождества,

а в другом — тождества «телесного». Если существует мир, в котором имеются и двойник Буша по признакам «личности» (или «психическим» признакам), и двойник по «телесным» («физическим») признакам, то это высказывание истинно.

В результате развития представлений о семантических свойствах модальной логики сформировался корпус теорий, предназначенных для объяснения этих свойств, их онтологического и эпистемологического статуса. Теория двойников Д.Льюиса является одной из радикальных и наиболее законченных попыток свести интенциональные свойства семантики модальной логики, и в частности понятие «необходимость» и производные от него понятия «возможность» и «случайность», к экстенциональным свойствам. Эти свойства понимаются, т.е. сводятся к отношениям сходства между конкретными сущностями, «объектами», в рамках понятийной модели «возможных миров». Каждый из объектов, с такой точки зрения, существует только в одном мире, одновременно находясь в отношениях сходства с объектами в других мирах. При достаточной степени подобия, два объекта, сходные друг с другом, называются «двойниками», причем степень подобия задается нами произвольно. Отношение сходства не предполагает причинно-следственной связи между объектами, что позволило Льюису постулировать каузальную «замкнутость» возможных миров, в которых находятся эти объекты. Здесь мы наблюдаем переход от проблем семантики модальной логики к проблемам метафизики модальности. На данной стадии разработки метафизики модальности, несмотря на эксплицитную формулировку своей «мировоззренческой» позиции, Льюису еще не удалось прояснить онтологический статус как самих объектов, находящихся в отношениях сходства между собой, так и целых совокупностей этих объектов — возможных миров. Однако последующие разработки Льюиса в области метафизики модальности показали плодотворность сформулированной им позиции в отношении онтологии возможных миров.

Примечания

- ¹ *Lewis C.I. & Langford C.H.* Symbolic Logic. N. Y.—L., 1932.
- ² *Quine W.V.O.* Three Grades of Modal Involvement // *Quine W.V.O.* The Ways of Paradox. 1966. P. 156—174.
- ³ Карнап не возражал против оператора «необходимо» в логике и даже построил одну из первых логических модальных систем с кванторами. Его возражения были направлены против использования понятия «необходимость» в философии. Своеобразный «дефляционизм» Карнапа заключался в том, что он рассматривал понятие необходимости как «излишнее» понятие. Например, он полагал, что добавление понятия «необходимость» в высказывание «завтра взойдет солнце» («необходимо, что завтра взойдет солнце») — излишне. То есть, введение этого понятия в высказывание ничего не добавляет к содержанию высказывания.
- ⁴ «Основная идея строгой модальности (strict modalities) зависит от вводящего в заблуждение понятия аналитичности. Это происходит следующим образом: высказывание формы “Необходимо, что ...” истинно, если высказывание, замененное многоточием, аналитическое». *Quine W.V.O.* Notes on Existence and Necessity // J. of Philosophy. 1943. 40, 113—127. P. 114.
- ⁵ *Carnap R.* The Logical Syntax of Language. L.—N.Y., 1937. Рецензия С.Клини, во многом обеспечившая популярность книги в США, была одной из первых: *Kleene S.C.* Logical Syntax of Language // J. of Symbolic Logic. Vol. 4. Issue 2 (Jun., 1939). P. 82—87.
- ⁶ Термином «синтаксический язык», в терминологии Карнапа того периода, обозначалось примерно то же, что и «метаязык» у А.Тарского. Отличительной чертой было то свойство синтаксических языков, что в принципе можно было строить их неограниченную иерархию. Отметим, что Карнап не беспокоил вопрос определения истины, тем более семантического определения, в то время как для Тарского *reductio ad infinitum* в неограниченной иерархии языков была нежелательна.
- ⁷ *Kleene S.* Op. cit. P. 86.
- ⁸ *Kaplan P.* Значение и необходимость. Исследование по семантике и модальной логике. Биробиджан, 2000. С. 188.
- ⁹ Карнап указывал на то, что его термины «экстенционал» и «интенционал» примерно соответствуют терминам Фреге *Bedeutung* и *Sinn* («значение» и «смысл» — нем.).
- ¹⁰ *Kaplan P.* Цит. соч. С. 259—260.
- ¹¹ *Marcus R.* (1946) A Functional of First Order Based on Strict Implication // J. of Symbolic Logic, 11. P. 1—16; (1947) The Identity of Individuals in a Strict Functional Calculus of First Order // J. of Symbolic Logic. 12. P. 12—15.
- ¹² Понятие, звучащее несколько странно при написании на русском языке — «только возможное» (merely possible), не является чем-то из ряда вон выходящим. Оно обозначает тип отношения к существованию возможного — как чего-то, что не существует в полном смысле, а только как нереализованное абстрактное «положение дел».

- ¹³ **Крипке С.А.** Семантическое рассмотрение модальной логики // Семантика модальных и интенциональных логик. М., 1981; **Крипке С.А.** Теорема полноты в модальной логике // **Фейс Р.** Модальная логика. М., 1974; Там же: **Крипке С.А.** Неразрешимость одноместного модального исчисления предикатов; Там же: **Крипке С.А.** Семантический анализ модальной логики. Ч. I—II.
- ¹⁴ **Веретенников А.** Аргумент Крипке против теории тождества // Философия сознания: история и современность. М., 2003.
- ¹⁵ Теоретики тождества утверждали, что тождество может быть «случайным». Например, мы открываем тождество H_2O и воды эмпирически, а значит — случайно. Точно так же в недалеком будущем будет открыто тождество состояний сознания и состояний мозга.
- ¹⁶ **Lewis D.K.** (1968) Counterpart Theory and Quantified Modal Logic // J. of Philosophy. 65. P. 113—126; перепечатано в **Lewis D.K.** Philosophical Papers. Vol. 1. N. Y., 1983.
- ¹⁷ **Куайн У.В.О.** Слово и объект. М., 2000. С. 224.
- ¹⁸ Достаточно легко сравнить этот взгляд с точкой зрения Крипке и традицией Карнапа: по их мнению, возможные миры являются абстракциями, возможными положениями дел. Теория, описывающая эти возможные положения дел, не имеет таких сильных онтологических обязательств, как реалистическая теория, утверждающая равноправие миров по онтологическому статусу.

И.С. Вдовина

**М. Мерло-Понти:
философия плоти и проблема социального**

Творчество Мориса Мерло-Понти (1908–1961) вот уже много десятилетий не перестаёт привлекать внимание исследователей. Одна из причин здесь заключается в том, что философ ушёл из жизни в самом расцвете творческих сил, когда работал над серией произведений, которые либо остались незавершёнными, либо даже не были начаты, но уже замышлялись, обдумывались; об этом свидетельствуют, в частности, «Рабочие заметки», опубликованные в книге «Видимое и невидимое»¹, которая была подготовлена к печати другом и единомышленником Мерло-Понти Клодом Лефором. По словам Лефора, эта книга была введением к объёмному труду Мерло-Понти, над которым он начал работать в 1959 г.; последняя запись сделана им в марте 1961 г. — незадолго до смерти. «Рабочие заметки», занимающие значительную часть «Видимого и невидимого», были составлены Лефором «на свой страх и риск»: Мерло-Понти, отмечает он, «имел обыкновение записывать свои мысли, зачастую не заботясь о стиле изложения и не заставляя себя дописывать фразы до конца»². Эти обстоятельства послужили толчком для самых разнообразных интерпретаций как отдельных проблем, разрабатываемых Мерло-Понти, так и творчества философа в целом. Часто можно встретить суждения о резком переломе в мышлении Мерло-Понти, едва ли не отрекшегося от всего, что им было сделано до работы над «Видимым и невидимым».

Чтобы идти здесь в нужном направлении, думается, следует уяснить, как понимал Мерло-Понти суть философии и её задачи. Только после этого можно приступить к анализу его философии истории, и, в частности, к проблеме социального. Я.Г.Бражникова отмечает: «Интуиции Мерло-Понти, связанные с философией истории, находятся в тени его исследований восприятия, тела, языка»³. Как мне представляется, дело скорее в том, что долгое время у нас за эталон социально-политических работ французского мыслителя брались его труды «Гуманизм и террор» (1947) и «Приключения диалектики» (1955), как правило, вырванные из общего контекста его философского учения, а философия истории бессознательно (а часто сознательно) «затенялась» первоочередными задачами борьбы с буржуазной идеологией.

Философия видится Мерло-Понти парадоксальной — не знающей завершения — целостностью, занятой поисками истины, достижение которой в принципе невозможно. Истина — это «воображаемая система», свойственная любой философии, но в каждом случае она является всего лишь «черновым наброском» истины. Истина принадлежит философии в качестве задачи, какую следует решать. Проблемы, которые ставит тот или иной философ, остаются нерешёнными и передаются его последователям — прошлое наступает на настоящее и произрастает в нём.

Истина всегда лежит по ту сторону различных мнений (отдельных философских учений), хотя и представляет собой «коллективную работу». Одни и те же понятия: идея, свобода, знание и др. — употребляются в разных значениях, и никто не может привести их к общему знаменателю.

Для Мерло-Понти философия — дисциплина преимущественно исследовательская, она проникнута духом поиска, является вершиной исследовательской деятельности. При этом философия никогда не стремится к абсолютному знанию. «Философ всегда движется от знания к незнанию, а от незнания — к знанию, делая на этом пути остановки...»⁴. Философия — это вопрошание, которое не является следствием сомнения, где Бытие лишь подразумевается, вопрошание, не имеющее ничего общего с признанием Сократа: я знаю, что ничего не знаю. Если философ вопрошает и при этом делает вид, что ничего не

знает о мире, то только для того, чтобы дать возможность высказаться самим вещам, потому что верит в них и связывает с ними будущее своего знания.

Главный философский вопрос, по Мерло-Понти, звучит так: что я доподлинно знаю? Вопрос этот «рождается, выплёскиваясь за пределы самой идеи знания, вызывает к неведомому мне сверхчувственному месту, где должны находиться факты, примеры, идеи, коих мне недостаёт...»⁵. Вопрос этот есть своеобразное видение чего-либо, так сказать, вопрос-знание, который в принципе не может получить разрешения. «Что я знаю?» вопрошает не только о том, что такое знание или кто я таков, но в итоге о том, «что имеется в наличии (*il y a*)». Философское вопрошание не ожидает предъявления чего-либо, оно нацелено на «раскрытие Бытия, которое не полагается, поскольку оно не имеет нужды быть, поскольку оно безмолвно присутствует за всеми нашими утверждениями и отрицаниями и даже за всеми сформулированными нами вопросами»⁶.

Философия всегда должна быть в гуще исторических событий. При этом она не довольствуется тем, что испытывает воздействие исторического окружения, ей свойственно изменять его, сохраняя вместе с тем возможность возобновлять свои связи с иными условиями и временами. Философия не является ни служанкой истории, ни её владычицей. Философия и история взаимодействуют на расстоянии, но в условиях тесного сотрудничества. Однако философия должна быть более свободной и не связанной с политическими обязательствами: занимаясь раскрытием Бытия, ей следует проникать всюду⁷.

Основную задачу своей философии Мерло-Понти видел в том, чтобы описать непосредственный контакт человека с миром, «первичное открытие мира» человеком, сформулировать идею жизненного опыта, предшествующего любой мысли о мире, существующего до знания о нём. Мерло-Понти считает, что философия обязана прорваться к бытию через заслоняющие его бастионы рефлексии, понятийности, знаковости. Примыкая к феноменологическому движению, он вместе с тем стремился свести феноменологию с уровня чистого сознания в мир конкретной жизни, воплотить её в индивидуальном и социальном существовании человека. Обратной стороной этой зада-

чи, а потому столь же важной, что и она сама, является обнаружение «предмира», предшествующего опыту человека, его восприятию, представлению и сознанию; следует «раскопать» под мышлением предшествующее ему присутствие вещей, разбудить забытый перцептивный опыт, отыскать естественное единство с миром. Здесь французский философ обращается к Гуссерлю.

Гуссерль, отмечает Мерло-Понти, в «Идеях II» выводит на свет в виде материальной вещи переплетение, в котором более не ощущается пульсации конституирующего сознания. Он обращается к человеческому телу. Тело, «вещь, где я живу», существует по отношению к субъекту, но оно связано со всеми другими вещами; существует отношение моего тела к себе самому, и это делает из него связующее начало, *vinculum*, между «я» и вещами; тело как «чувствующая вещь» даёт возможность понять, что существуют другие люди, и здесь нет места ни сравнению, ни аналогии, ни «интроекции» — при соприкосновении «он» и «я» выступают в качестве органов одной и той же взаимной телесности. Для Гуссерля опыт другого «эстезиологичен» (существует) и существует только «во плоти». Тело — это условие возможности вещи; когда мы переходим от тела к вещи, мы предвосхищаем переход от одного *ipse* к другому, от солипсистской вещи к вещи интерсубъективной. «Далеко идущий вывод», — говорит Мерло-Понти, что в полной мере относится к его собственному учению: «конституирование другого», по мысли философа, не происходит вслед за конституированием тела, «другой и моё тело зарождаются одновременно». Интенциональная аналитика, повторяет Мерло-Понти слова Гуссерля, ведёт нас одновременно в двух противоположных направлениях: с одной стороны — к Природе, с другой — к миру личностей и миру духа.

В исследовательской литературе существует мнение, будто Мерло-Понти в последний период своей жизни (в частности в незавершённом труде «Видимое и невидимое») сделал резкий поворот от экзистенциальной феноменологии к «новой онтологии»: центральным понятием нового периода творчества стало понятие Первоначального, или дикого, Бытия, Плоти, «Всеобщего Чувственного». Думается, не стоит решительно говорить о «резком повороте» в творчестве Мерло-Понти⁸. Как

справедливо утверждает Г.Шпигельберг, задача полной ревизии «Феноменологии восприятия» (1945) перед Мерло-Понти никогда не стояла. П.Рикёр отмечает: всё в философском творчестве Мерло-Понти вытекает из «Феноменологии восприятия». Бельгийский исследователь М.Ришир предупреждает: анализируя «Видимое и невидимое», не стоит некритично уверять себя, будто мы проникаем в «личную лабораторию» мыслителя там, где речь идёт о проектах, черновых набросках, предварительных «мысленных экспериментах»⁹.

О творческом пути Мерло-Понти размышляет Ф.Вормс. В статье, опубликованной в «Les Etudes philosophiques» (2001, № 2), он приводит две цитаты — одну из «Феноменологии восприятия»: «В конечном счёте речь идёт о том, чтобы понять, каково, в нас и в мире, отношение между смыслом и отсутствием смысла»; другую из Предисловия к «Знамкам» (1960): «Прежде чем говорить о бытии и небытии, следовало бы порассуждать о видимом и невидимом, помня о том, что между ними нет противоречий» — и делает вывод: все труды французского феноменолога так или иначе сплетены друг с другом. Фраза из «Феноменологии восприятия» словно объявляет о содержании работы «Смысл и отсутствие смысла», которая будет опубликована через три года, а «Знаки» предвосхищают «Видимое и невидимое». В свою очередь, «Приключения диалектики» представляют собой «переходное» произведение между «Смыслом и отсутствием смысла» и «Знамками». Таким образом, анализируя творчество Мерло-Понти в целом, Вормс стремится показать «единство, разнообразие и эволюцию его мышления»¹⁰.

Лефор отмечает, что в «Видимом и невидимом» Мерло-Понти хотел по-новому выразить собственную позицию. Эта тенденция была уже обозначена в трудах «Знаки» (особенно в Предисловии), «Око и дух» (работа написана в июле–августе 1960 г.). В более ранних произведениях мыслитель не создал окончательного варианта своей философии (а возможно ли такое вообще, не только в философии, но в любой творческой профессии? — *И.В.*) — он обозначил основания, опираясь на которые намеревался идти дальше¹¹. Мерло-Понти считал, что философ «должен постоянно пересматривать и переопределять самые обоснованные понятия, создавать, опираясь на них, но

вые понятия, употребляя для их обозначения новые слова, осуществлять подлинную реформу в разумении...»¹². Говоря о Гуссерле, Мерло-Понти замечает, что хотя тот стал «настоящим» в конце своей жизни и размышлял «уже об иных вещах», «неизвестного» Гуссерля следует искать в предшествующих работах, скорее на их полях. Эти слова, думается, являются руководством к осмыслению творчества самого Мерло-Понти.

Признав феномен «первичным открытием мира», Мерло-Понти отводит здесь роль субъекта человеческому телу («тело — это естественное “я” и, так сказать, субъект восприятия»¹³) — «собственному телу», «феноменальному телу», являющемуся, по его словам, часовым, стоящим у основания слов и действий человека, «проводником бытия в мир», своего рода «осью мира», якорем, закрепляющим человека в мире, и вместе с тем способом нашего овладения миром. Условия восприятия мира заданы человеку его телом. Приоритет тела, как и восприятия, необходимы Мерло-Понти для того, чтобы выйти за пределы философии сознания. Интенциональность становится характеристикой не только сознания, но и тела: тело есть движение к чему-то и благодаря этому движению сознание изначально есть не «я мыслю», а «я могу». Мерло-Понти в этом плане является одним из создателей современной философской антропологии; его открытие «собственного тела» имеет исключительное значение¹⁴.

Позиция тела двойственна, оно принадлежит двум порядкам — порядку вещи, «объекта», и порядку «субъекта». Однако это вместе с тем означает, что тело, принадлежа порядку вещей, способно «выбраться» из него, отделиться, притом что вещи, как пишет Мерло-Понти, проникают за его ограду, обступают со всех сторон. Однако абсолютная близость «я» и мира необъяснимым образом становится непреодолимой дистанцией между ними. И если тело «видит и трогает вещи, то только потому, что, будучи с ними в родстве, как и они, видимым и доступным ощущению, использует своё бытие в качестве средства для причастности им; каждое из них — тело и вещь — служат друг для друга архетипами, тело принадлежит порядку вещей, миру как универсальной плоти»¹⁵. Однако тело — не только вещь, которую мы видим, и не только то, что видит, оно — сама возмож-

ность видения, и в этом отношении оно не принадлежит миру и не держит на замке своё видение мира; оно видит мир, мир всех, поскольку его руки и глаза есть не что иное как соотносённость видимого и осязательного со всеми, на кого оно похоже, и свидетельства которых оно собирает вместе благодаря магии видения и прикосновения.

Описывая тело как субъект восприятия, философ подчеркивает его специфическое значение: являясь продолжением мира, состоя из той же плоти, что и мир, будучи вплетённым в ткань мира, тело вместе с тем есть и «мера всего», «экзистенциальный ориентир всего сущего», «универсальный измеритель». Тело — это пробел в плоти мира, но не разрывающий бытийную ткань видимого, а скрепляющий её. Именно тело, а одновременно с ним и человеческая субъективность поддерживают целостность и гармонию мира. Тело само есть целостность, и поэтому оно имеет доступ к целостности мира.

Уже в первичном восприятии, где восприятие и собственное тело взаимопроникают и где вместе с тем близость между ними предстаёт как непреодолимая дистанция, тело выступает «дифференцированным единством», благодаря чему спонтанное восприятие («чувственно воспринимаемый хаос») обретает целостность. Тело становится «постановщиком восприятия». Видит не глаз и не душа, а тело как открытая целостность, писал Мерло-Понти в подготовительных заметках к одному из своих последних курсов по философии.

В «Видимом и невидимом» Мерло-Понти поставил задачей продолжить анализ плоти, вещи, тела, отношения зримого и незримого, чтобы преодолеть их двойственность и показать, что они могут получить всё своё значение в новой онтологии, минуя психологическую интерпретацию. Именно продолжить, коль скоро все отмеченные понятия уже присутствуют и анализируются в работах, написанных до «Видимого и невидимого». Было бы справедливо говорить, что Мерло-Понти в «Видимом и невидимом» сделал попытку углубить собственный анализ, как пишет Шпигельберг, «радикализовать феноменологический подход и прояснить онтологические допущения внутри самой феноменологии»¹⁶. Это прежде всего относится к понятиям бытия, плоти, тела, восприятия.

«Новая онтология» базируется на Бытии, которое отлично от сартровского бытия-в-себе и от хайдеггеровского Sein, противопоставленного Seiendes. Новое Бытие (неоформленное, первозданное, «дикое») — это основание воспринимаемого мира, представленного в более ранних произведениях философа. Шпигельберг говорит о «Феноменологии восприятия»: «...это, скорее, феноменология воспринимаемого мира, нежели феноменология акта восприятия»¹⁷. Сам Мерло-Понти в «Видимом и невидимом» утверждает: «Восприятие как встреча природных вещей стоит на первом плане нашего исследования — не в качестве простой сенсорной функции, объясняющей все другие функции, а в качестве архетипа изначальной встречи, которому подражают и который обновляют во встрече с прошлым, с воображением, с идеей»¹⁸. В одной из заметок 1959 г. Мерло-Понти пишет: «Первозданное, или дикое, Бытие = мир восприятия...»¹⁹; «раскрытие первозданного, или дикого, Бытия через гуссерлевский Lebenswelt, которому он открывается»; «“деструкция” объективистской онтологии картезианцев»²⁰; следует показать, что современная теория восприятия есть феноменология и раскрытие первозданного бытия²¹.

А начинает Мерло-Понти «Видимое и невидимое» с размышлений по поводу вопрошания как попытки непредвзятого поиска близости с тем, что мы переживаем, с переживаемым — до того, как в дело вступят другие методы исследования. Вопрошание касается бытия мира: мы не должны ничего надстраивать над ним, ни предпосылать ему наивную идею бытия-в-себе, бытия-для-сознания, бытия-для-человека и т.п. Речь идёт о том, чтобы переосмыслить все эти понятия исходя из нашего опыта мира, равно как и бытия в мире.

Само название труда «Видимое и невидимое» как будто свидетельствует о том, что в центре его — человеческая способность видения, а не способность восприятия, вокруг которой сосредоточен анализ «Феноменологии восприятия». Однако «видеть», как можно предположить, находится в одном ряду с «воспринимать»; видение — это другое название восприятия, понимаемого Мерло-Понти не в традиционном смысле — не как непосредственное отражение предметов реального мира, дей-

ствующих на наши органы чувств, а как чувствительность, как способ приятия мира, бытия в нём. «Видение становится символом любой чувственности» (М. Виллела-Пети)²².

Восприятие у Мерло-Понти, пишет Вормс, есть не отдельный акт, а «система знаков, включающая в себя воспринимающего и воспринимаемое, видящего и видимое, — два взаимообратимых аспекта бытия; речь идёт также о приятии, о видении...»²³. «Приятие» предшествует всем способам соприкосновения с миром, оно говорит о погруженности человека в плоть мира, об онтологической «совместимости» и «совместности» человека и мира. Погруженность в мир изменяет понимание чувственности (восприимчивости). Я вижу предмет не перед собой — он проникает в меня со всех сторон. В противном случае есть опасность вернуться к научной трактовке зрения — она на место видения мира ставит зрительную функцию тела.

Для Мерло-Понти видение не есть ситуация, когда субъект видит располагающийся перед ним мир. Вопросание глаза есть один из видов вопрошания мира; у философа мы находим и такие слова: «...в тактильном прикосновении вопрошающий и вопрошаемое наиболее близки друг другу»²⁴. Субъект, рассматривающий мир, не существует; нет видения впереди; человек погружён в бытие, в саму его гущу. Видение («ощупывание взглядом» — Мерло-Понти), как и восприятие (и, добавим сюда, ощущение, касание и т.п.²⁵. — *И.В.*), свидетельствуют о некоем едином целом, обращённом к нам в той же мере, в какой и мы обращены к нему, захватывающем нас²⁶ одновременно с тем, как мы схватываем его: это — сплетение, хиазма, говорящие о том, что всякое отношение к бытию заключается в том, чтобы одновременно принимать и быть принятым; приятие вписано в тот же самый мир, который оно принимает²⁷.

Выявление плоти, как представляется, есть продолжение редукции, которая в «Феноменологии восприятия» останавливалась на теле и собственном теле. В «Рабочих заметках», включённых в «Видимое и невидимое», Мерло-Понти пишет о редукции как о поступательном раскрытии «первозданного» мира. С введением проблематики телесности Мерло-Понти не решил вопроса о преодолении дуализма субъекта. Тело всё ещё мыслилось им преимущественно в перспективе сознания. Тело про-

сто присоединялось к субъективности, выступая средством коммуникации с миром и с другим. Сам философ признаёт в заметках к «Видимому и невидимому»: «Проблемы, поставленные в “Феноменологии восприятия”, неразрешимы, потому что в ней я исходил из различения сознание — объект»²⁸.

Мерло-Понти, переходя от анализа тела и собственного тела к изучению плоти, справедливо отметит: «...в традиционной философии нет понятия для её обозначения»²⁹. При прикосновении происходит не только тактильное взаимодействие объективного и субъективного, но и размывание границ между ними; они перемешиваются, переплетаются друг с другом: «...где нам провести границу между телом и миром, если мир является плотью?»³⁰ Особое значение для понимания этого сплетения имеет опыт прикосновения одной руки человека к другой («касасемость сама по себе»). Здесь дело обстоит таким образом, будто телу недостаточно самого себя, чтобы учитывать опыт касания: имеется нечто отличное от тела, и это «нечто» Мерло-Понти называет плотью³¹. Плоть выходит за пределы тела; плоть — это тело и мир, манифестация Бытия; плоть позволяет мыслить тело и мир, не обращаясь к противопоставлению субъект — объект. Речь идёт о «привычности» (причастности, родственности) «я» и мира.

Понятие плоти у Мерло-Понти относится не только к человеку как воплощённому бытию, но и к миру в целом («плоть мира»); «плоть — это не материя, не дух, не субстанция». Здесь, считает философ, следовало бы обратиться к старому термину «элемент», который прежде использовали, когда заводи́ли речь о воде, воздухе, земле, огне; плоть — это вещь вообще, нечто вроде воплощённого принципа, привносящего стиль бытия всюду, где обнаруживается даже самая малая его толика. В этом смысле плоть есть «элемент», первоэлемент Бытия, природная стихия, стихийное начало, «стихия стихий».

«Плоть (мира или моя собственная) является не случайностью или хаосом, но текстурой, которая возвращается к себе и соответствует сама себе»³². Плоть не является ни фактом, ни суммой фактов, однако она способна крепиться к месту и времени³³. Плоть — это тело до тела, «бытие до бытия», плоть всегда уже есть, бытийствует до всякой актуализации чувственно-

го порыва³⁴. Метафоры «хиазма», «сплетение» говорят о таком отношении к бытию, где «принимать» и «быть принятым» возникают одновременно, выражают взаимное переплетение и включение различных аспектов бытия. Плоть как предбытие есть реальность являющегося. Восприятие предстаёт как акт, цель которого — обнаружение до всякого суждения имманентного чувственному миру смысла. Феномен истинного восприятия свидетельствует о существовании соприродного знакам значения, в отношении которого суждение является всего лишь необязательной формой выражения.

Итак, следуя процедуре феноменологической редукции, то есть «очищая» сознание от общепринятых установок, приносящих индивидуальные переживания или догматические утверждения в познание, Мерло-Понти определяет изначальный контакт человека с миром как его приятие. Этот слой опыта — не логико-гносеологический, а бытийный, онтологический.

Бытие одновременно является местом встречи «я» и другого, каждый из них «внедрён» в бытие. Онтологическую трактовку другого Мерло-Понти предпринимает в работах «Проза мира» (1980) и «Видимое и невидимое». В работах первого периода другой являл себя через «я», через его тело и его мир. Каждый индивид особым образом реагирует на ту или иную жизненную ситуацию и тем самым создает свой смысл, который он сообщает другому человеку. Здесь другой скорее признаётся, нежели сам себя являет, и признаётся постольку, поскольку обживает и использует мир так же, как это делает «я».

Мой мир принадлежит не только мне — он общий для меня и другого; другой включён в изначальное отношение к миру и занимает место между моим телом и плотью мира. Возникая в моём мире, другой присоединяет к нему собственный опыт мира, благодаря чему являют себя такие аспекты мира, к которым без него я не имел бы доступа; другой расширяет восприятие мира, превращая его в мир культуры; он вводит меня в ранее не видимый для меня мир, он показывает мне то, что без него я не увижу. Другой, согласно Мерло-Понти, конституирует «я» изнутри. Критикуя солипсистские концепции, мыслитель в известной мере критикует и собственные представления, одновременно уточняя и развивая их. «В философии, которая

сосредоточивается на чистом видении, на панорамном обзоре, не может осуществиться встреча с другим: коль скоро взгляд господствует, то господствует он над вещами, и если он падает на людей, то превращает их в манекены... Позиция «сверху» привлекает тех, кто хотел бы смотреть на мир глазами орла»³⁵. «Я» воспринимает другого не с позиции «сверху» или «передо мной» — другой выходит за рамки такого восприятия: другой — не там, где мой взгляд подавляет и иссушает любую интериорность; он — «вблизи меня», он — «рождается *на моей стороне*»³⁶. Другой излишествует в моём восприятии, «взламывает» его. Благодаря другому я не только вижу, но и видим, не только воспринимаю, но и воспринимаем. Другой выходит за рамки простого присутствия, он более того, чем предстаёт, он несводим к тому, что относительно него дано в непосредственном опыте. «Другой утрачивает свои антропоморфные качества, о нём больше нельзя рассуждать в терминах оппозиции субъекта и объекта, фигуры и фона, глубины и поверхности...»³⁷. Он являет себя только на фоне мира, он всегда включён в сочленения мира и нас самих, в изначальный опыт мира. Я, мир и другой состоят из одной плоти.

Размышляя о социальном, Мерло-Понти сразу же предупреждает о том, что его не следует определять в качестве объекта, как это делал, например, Дюркгейм, трактовавший социальные факты как вещи и использовавший объяснительный метод: он демонстрировал верность контовской программе «социальной физики». По утверждению Мерло-Понти, феноменология не предлагает никакой социологии, она, будучи философией и рассуждая о мире, людях и духе, отличается от социологии, поскольку не объективирует свой предмет, а стремится понять его. Феноменолог схватывает социальное как проживание: социальное — это «прежде всего моя жизненная ситуация»³⁸. Вместе с тем в мире культуры «я» ощущает скрытое под покровом анонимности близкое присутствие другого. Строение другого не проясняет полностью строения общества, которое является существованием не двух или трёх сознаний и тел, а их бесконечного числа. Именно плоть выступает исходной точкой для решения проблемы социальности; и историчность, и социальность обоснованы в плоти.

Во введении к «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти даёт несколько замечаний, касающихся истории, исторического события, исторических фактов. Основу исторических суждений он видит в уникальном способе существования, который, пишет он, получает выражение как в свойствах гальки, стекла или кусочка воска, так и в революционных событиях, в мыслях философа. Историка необходимо восстановить и принять этот «особый способ оформления мира». Историю, считает Мерло-Понти, следует понимать исходя не из идеологии, политики, религии, экономики или психологии её творца и событий его жизни, а «разом через всё, всё имеет смысл, за всеми отношениями мы находим одну и ту же структуру бытия»³⁹.

Этот опыт обоснован в дообъективном восприятии времени, первичном по отношению к упорядочивающему сознанию времени. В каждой перспективе даёт о себе знать некое ядро экзистенциального значения («историческая матрица»), все исторические периоды предстают проявлением одного существования или эпизодами одной драмы, о развязке которой нам ничего не известно. Вот почему в «Знаках», например, эстетические исследования соседствуют с философским анализом и заметками на политические темы; писатель, эстетик и искусствовед Андре Мальро представлен одновременно и как политический деятель; очерки о творчестве Клоделя и Стендаля нашли свое место среди размышлений Мерло-Понти о важнейших событиях нашей эпохи: окончание Второй мировой войны, разоблачение культа личности Сталина, борьба колониальных стран за свою независимость; мнение писателя Жида по поводу участия в выборах анализируется в широком контексте взаимодействия людей, «потому что люди примыкают друг к другу не как булыжники, потому что каждый живёт во всех»⁴⁰.

Феноменологический подход к истории требует, по Мерло-Понти, выявления первофеномена, лежащего в истоках представлений, фактов, событий. В основании феноменологии истории — нетематизируемый смысл, осуществляющийся в исторической плоти, изначальная историчность. Бытие обладает внутренней интенциональностью, своего рода имманентной телеологией, готовящей человека к социальному бытию. Нельзя объяснить историю исходя из человека, коль скоро «он не

сила, а слабость, коренящаяся в сердцевине бытия, не космологический фактор, а место, в котором космологические факторы путём бесконечной мутации изменяют свой смысл, становясь историей»⁴¹.

Мерло-Понти подвергает критике гегелевское понимание истории, которую немецкий мыслитель отождествляет с философией, представляя философию как размышление об историческом опыте, а историю — как становление философии. У Гегеля философия выступала абсолютным знанием, системой, целостностью; следовательно, история — это универсальная, познанная, завершённая, мёртвая история. Позиция философа у Гегеля противоречива: он предстаёт то простым «читателем» уже свершившейся истории, то единственным субъектом истории, способным не подчиняться ей и исследовать её с помощью понятий. Стало быть, именно философ выводил историю на сцену и находил в ней тот смысл, какой уже до этого вложил в неё и какой зависел только от него.

Маркс, отмечает Мерло-Понти, признал двигателем истории человеческую деятельность, а философию — отражением этого процесса. Он называл практикой смысл, спонтанно вырисовывающийся во взаимном пересечении действий, с помощью которых человек осуществляет свои отношения с природой и с другими людьми. Ошибка Маркса состояла в том, что он верил в существование матрицы подлинно человеческого общества и признавал в качестве таковой один класс, захват власти которым считал рождением подлинного общества. Однако практика с первых шагов не руководствовалась идеей о всеобщей и целостной истории. «Исторический смысл, — говорит Мерло-Понти, — имманентен межчеловеческим событиям и столь же хрупок, как и они»⁴².

Мерло-Понти утверждает: «Социальное уже существует, когда мы познаём его или выносим о нём свои суждения»⁴³; общий социальный мир составляет часть изначального опыта. Я и другие — не просто особи одного рода; я и другие вместе осваивают «единое и единственное, действительное и наличное Бытие». Это и есть «изначальная историчность»⁴⁴. История неисчерпаема так же, как неисчерпаемо бытие; история недетерминирована, что позволяет ей «идти всё дальше». Со-

циальный мир открывается человеком вслед за природным миром — не как объект или сумма объектов, а как поле существования, которое угадывается позади, вокруг и впереди нас, как граница нашего исторического пространства, и он неотступно сопровождает нас. Связь с социальным, как и связь с миром, является более глубокой, чем любое отчётливое восприятие или суждение. В исследовании социально-политического нельзя полагаться и на здравый смысл. Самим фактом нашего существования мы находимся в контакте с социальным, с ним мы связаны до всякой объективации, оно уже существует, когда мы познаём его или выносим о нём суждения, оно существует до познания как «глухой вызов». Социальное обретает своё значение на почве сосуществования «я» и другого, в интересубъективном мире, и если «в основании субъекта мы снова обнаружим время, если свяжем с парадоксом времени парадоксы тела, мира, вещей и другого, то поймём, что по ту сторону всего этого нет ничего, что подлежит пониманию»⁴⁵.

Свобода составляет часть вовлечённости человека; ситуация, в которую вовлечён человек, ещё до его вовлечения обладает смыслом; человек может изменить его, но игнорировать его он не в состоянии. Человек никогда не начинает с нуля. Сартровская концепция абсолютной свободы (полностью свободного проекта) для Мерло-Понти иллюзорна: человек рождается от мира и для мира; «мир уже конституирован, вместе с тем — никогда не конституирован полностью. В первом отношении мы находимся под воздействием, во втором — открыты бесконечным возможностям»⁴⁶. В каждой ситуации есть нечто «всеобщее», и это всеобщее приходит на помощь человеку, когда ему предстоит сделать выбор; всеобщее — это зона уже осуществившихся проектов, неких значений, которые витают между людьми и вещами; всеобщность вмешивается всегда, она непрестанно опосредует присутствие человека по отношению к самому себе; ситуация исключает возможность того, чтобы в истоке нашего действия находилась абсолютная свобода, как и то, что мы всегда и непременно соотносимся с некой тотальностью, универсальной историей, как если бы нас не было в ней, как если бы она растянулась перед нами.

Каждый жест нашего тела и каждое движение нашего языка, каждый акт политической жизни спонтанно соотносены с актами других и, обретая всеобщий смысл, преодолевают свою единичность. Это вовсе не означает, что история, как и индивидуальная жизнь, от начала и до конца обладает неким единственным смыслом, а человек лишь «подхватывает» его; история, образуя фон любого свободного действия, в самом деле предлагает человеку смысл, но человек способен изменить его. Существует общий «экзистенциальный проект», который есть не что иное как «устремлённость жизни к некой неопределённо-определённой цели, о которой у неё нет никакого представления и которую она узнаёт лишь тогда, когда её достигает»⁴⁷.

Вопрос о смысле истории у Мерло-Понти неотделим от понимания социального и исторического, то есть от ситуации. Люди, проживая историю, сами дают ей смысл. «История, — повторяет Мерло-Понти слова Вебера, — странный объект: объект, каковым являемся мы сами»⁴⁸. При этом история существует только потому, что люди — не субъективные, замкнутые в себе молекулы, а существа, нацеленные на отношение к другому. Смысл истории является результатом значений, которые исторические субъективности проектируют в недрах сосуществования. В историческом действии случайное выступает в качестве структурирующего начала, а структура рождается в пространстве случайного.

Человек отличается от других видов животных тем, что изначально лишён оснащённости. В основании человеческой жизни нет силы, которая толкала бы её либо к хаосу, либо к гибели. Люди проживают ситуацию и производят будущее, производя самих себя. Смысл истории существует постольку, поскольку история — это история людей. История человечества не является неизбежным пришествием современного человека; она — не эмпирическая поступательная история, а осознание тайной связи, благодаря которой Платон всё ещё живёт среди нас. Прогресс не является необходимостью — необходимый прогресс есть секуляризированная теология. Мы «не в состоянии ни подвести объективный итог, ни помыслить объективный прогресс»⁴⁹. У истории «неровная» походка. Можно

только предположить, что человеческий опыт завершится отбрасыванием ложных решений и выходом из тупиков. Нельзя исключить и того, что человечество, подобно незавершённой фразе, застрянет на полпути⁵⁰.

Современный гуманизм, считает Мерло-Понти, начинается с осознания случайности. Он являет собой «непрерывную констатацию поразительной связи между фактом и смыслом, между моим телом и моим “я”, между “я” и другим, между моим мышлением и моим словом, между насилием и истиной; он методически отказывается от объяснений, потому что они разрушают это образующее нас соединение и делают нас непонятными нам самим»⁵¹. В противовес понятию конституирования Мерло-Понти употребляет понятие институирования, которое означает сплетённость мира и человеческого «я», «я» и другого, событий и истории.

Философская позиция Мерло-Понти, резко критикующего марксистское учение о диалектике, может быть обозначена именно этим понятием, взятом в том смысле, какой даёт ему сам философ. В «Эпilogue» «Приключений диалектики» мы читаем: «Диалектика — это мысль не о взаимообратимом действии, о единстве противоположностей и их преодолении, о развитии, которое само себя приводит в движение, не переход количественных изменений в качественные. Всё это — лишь следствия или отдельные аспекты диалектики... Они проясняются, если брать их внутри нашего опыта, в связке: субъект — бытие — другие субъекты. Между конкретными противоположностями, в конкретных взаимодействиях, между конкретным отношением “вне” и “внутри”, между элементами конкретной констелляции, в конкретном становлении, которое не только осуществляется, но осуществляется для себя, есть место — без противоречий и магии — для отношений с двойственным смыслом, для изменений, для противоположных, но нераздельных истин, для преодоления, для бесконечных образований, для множества планов и порядков. Существует только такая диалектика, где в бытии происходит соединение субъектов, диалектика, которая не является зрелищем для каждого из них, а выступает общим для всех местопребыванием, взаимной интеграцией и обменом»⁵².

Примечания

- ¹ *Merleau-Ponty M.* Le Visible et l'invisible. P., 1964.
- ² Ibid. P. 13.
- ³ *Бражникова Я.* Плоть и история. К идее архитектурного прошлого в философии М. Мерло-Понти // Логос. № 1 (41). 2004. С. 72. Хочу отметить, что Я. Бражникова провела добротный анализ учения Мерло-Понти о «времени в состоянии рождения» и о феномене исторического времени в диссертационном исследовании «Первичный опыт бытия и феномен исторического времени в философии М. Мерло-Понти» (см.: Автореф. дис... кандидата филос. наук. М., 2004).
- ⁴ *Мерло-Понти М.* В защиту философии. М., 1996. С. 7.
- ⁵ *Merleau-Ponty M.* Le Visible et l'invisible. P. 171.
- ⁶ Ibid.
- ⁷ См.: *Мерло-Понти М.* Предисловие // *Мерло-Понти М.* Знаки. М., 2001. С. 18.
- ⁸ Эта ситуация схожа с так называемым «поворотом» Хайдеггера в 1930-е гг., когда им были опубликованы «Лесные тропы» («Holzwege»). Барон фон Вейцекер вспоминал: «Однажды он (Хайдеггер. — *И.В.*) повёл меня по лесной дороге, которая сходила на нет и оборвалась посреди леса в месте, где из-под густого мха проступала вода. Я сказал: “Дорога кончается”. Он хитро взглянул на меня: “Это лесная тропа (Holzweg). Она ведёт к источникам”» (см.: *Бибихин В.В.* Дело Хайдеггера // *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 6).
- ⁹ *Richir M.* La phénoménologie de Husserl dans la philosophie de Merleau-Ponty // *Philosopher en français*. P., 2001. P. 185.
- ¹⁰ *Worms F.* Signes entre sens et non-sens. Philosophie, sciences humaines et politique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty // *Les Etudes philosophiques*. 2001. № 2. P. 166, 182.
- ¹¹ В 1961 г. Дюфрен писал по этому поводу: поражённые известием о смерти Мерло-Понти, мы все почувствовали глубокую несправедливость. Он умер, не сказав последнего слова. Но все мы знаем, что «нельзя сказать последнего слова, что никакая мысль не может быть законченной. Произведение — это всего лишь проект» (см.: *Dufrenne M.* Maurice Merleau-Ponty // *Les Etudes philosophiques*. P., 1962. № 1. P. 96).
- ¹² *Merleau-Ponty M.* Le Visible et l'invisible. P. 17.
- ¹³ *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 265.
- ¹⁴ Здесь следует отдать должное Г. Марселью, который сформулировал понятие собственного тела как экзистенциальной опоры всего сущего, меры неразрывной связи человека с миром. Тело у Марселя — это живой источник восприятия (См.: *Марсель Г.* Метафизический дневник. СПб., 2005).
- ¹⁵ *Merleau-Ponty M.* Le Visible et l'invisible. P. 181.
- ¹⁶ *Шпигельберг Г.* Феноменологическое движение. М., 2002. С. 575.
- ¹⁷ Там же. С. 555–556.

- 18 *Merleau-Ponty M.* Le Visible et l'invisible. P. 210.
- 19 Ibid. P. 223.
- 20 Ibid. P. 237.
- 21 См.: Ibid. P. 254.
- 22 *Villela-Petit M.* « Qui voit? », du privilège de la peinture chez M. Merleau-Ponty // Les Etudes philosophiques. Avr.-juin 2000. P. 271.
- 23 *Worms F.* Signes entre sens et non-sens. P. 167–168.
- 24 *Merleau-Ponty M.* Le Visible et l'invisible. P. 175.
- 25 Ж. Валь пишет на этот счёт: «...думаю, правильно говорить о восприимчивости, приятии» («Les philosophes français d'aujourd'hui». P., 1963. P. 63). Добавим сюда слова самого Мерло-Понти: «...Всякое видимое выкроено из осязаемого, а любое тактильное сущее так или иначе призвано к видимости ...существует отношение захвата, вторжения не только между осязаемым и осязающим, но и между осязаемым и видимым, которое инкрустировано в это осязаемое, как и наоборот, осязаемое не есть отсутствие видимости — оно невозможно без визуального существования» (*Merleau-Ponty M.* Le Visible et l'invisible. P. 177).
- 26 Г. Марсель говорит о связи между действительностью и воспринимающим субъектом: затронутость, а не осведомлённость. Левинас так прокомментирует данную позицию Мерло-Понти: «...чтобы данность проявилась, должна возникнуть целокупность бытия. Она должна возникнуть до того, как некоторое сущее отразится в мысли в качестве объекта». Это — «переворачивание гносеологической схемы» (См.: *Левинас Э.* Гуманизм другого человека // *Левинас Э.* Избранное: Трудная свобода. М., 2004. С. 602).
- 27 См.: *Merleau-Ponty M.* Le Visible et l'invisible. P. 182 et suiv.
- 28 Ibid. P. 253.
- 29 Ibid. P. 183.
- 30 Ibid. P. 182.
- 31 В.А. Подорога считает плотью состоянием тела, но не тела в его анатомической и перцептивной ограниченности, а тела трансгрессивного, переходящего свой предел (*Подорога В.А.* Феноменология тела. М., 1995. С. 128).
- 32 *Merleau-Ponty M.* Le Visible et l'invisible. P. 192.
- 33 Ibid. P. 183–184.
- 34 Подробнее см.: *Подорога В.* Феноменология тела. С. 125–131, 139–154.
- 35 *Merleau-Ponty M.* Le Visible et l'invisible. P. 109.
- 36 Ibid. P. 86.
- 37 *Подорога В.А.* Феноменология тела. С. 127.
- 38 *Мерло-Понти М.* Философ и социология // *Мерло-Понти М.* Знаки. С. 128.
- 39 *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. С. 19.
- 40 *Мерло-Понти М.* Заметки // *Мерло-Понти М.* Знаки. С. 360.
- 41 *Мерло-Понти М.* В защиту философии. С. 32.
- 42 Там же. С. 36.

- ⁴³ *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. С. 462.
- ⁴⁴ *Мерло-Понти М.* Око и дух. М., 1993. С. 11.
- ⁴⁵ *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. С. 466. Русские крестьяне, отмечает Мерло-Понти, в 1917 г. присоединились к борьбе рабочих Петрограда и Москвы, поскольку чувствовали общность судеб — «классовое чувство переживалось конкретно, прежде чем стало объектом сознательного волеизъявления» (Там же. С. 462).
- ⁴⁶ Там же. С. 571.
- ⁴⁷ Там же. С. 562.
- ⁴⁸ *Merleau-Ponty M.* Les aventures de la dialectique. P., 1955. P. 18.
- ⁴⁹ *Мерло-Понти М.* Око и дух. С. 57.
- ⁵⁰ См.: *Мерло-Понти М.* Человек и его злоключения // *Мерло-Понти М.* Знаки. С. 276.
- ⁵¹ Там же. С. 277.
- ⁵² *Merleau-Ponty M.* Les aventures de la dialectique. P. 273—274.

И.И. Блауберг

**Э.Брейе и М.Геру:
два подхода к истории философии**

Два французских историка философии, о которых пойдет речь в нашей статье, — крупные фигуры в своей области знания. Первый из них, Эмиль Брейе (1876–1952), выпускник Сорбонны, много лет проработавший впоследствии в своей alma mater, известен прежде всего как автор семитомного труда «История философии» (1926–1932), который охватывает период от досократиков до 1930-х гг. С 1939 г. он руководил одним из ведущих философских журналов во Франции — «Revue philosophique de la France et de l'étranger». Главным предметом его внимания было исследование двух тем: античной философии, особенно стоицизма¹ и неоплатонизма (он перевел на французский язык «Эннеады» Плотина [Р., 1924–1938] и сочинения стоиков [Р., 1962]), и философии в Германии (он автор книги «Шеллинг», 1912).

Младший современник Брейе, Марсиаль Геру (1891–1976), преподавал в Страсбургском университете, Сорбонне, Коллеж де Франс. Его перу принадлежат работы, посвященные преимущественно учениям мыслителей Нового времени; среди его героев — Декарт, Мальбранш, Спиноза, Лейбниц, Фихте. Историко-философские штудии постепенно подвели обоих авторов к выходу на метауровень, к созданию концепций, относящихся к теории, или, как это обозначил Геру, «философии истории философии». По объему их исследования очень неравны. У Брейе это ряд небольших работ, главным образом выступлений и ста-

тей, Геру же посвятил данной теме фундаментальный труд, подробное изложение которого — конечно, особая задача. Здесь мы ограничимся кратким рассказом об основных идеях этих авторов, которых их «ремесло» (если вспомнить Марка Блока) привело к интересным выводам о сути историко-философского процесса и, соответственно, о методе их дисциплины.

Брейе высказывался на эту тему часто, но всякий раз немного по-разному, в особых аспектах, поэтому связанное представление о его концепции можно получить, только сопоставив эти материалы. Часть относящихся сюда работ объединена в сборник «Философия и ее прошлое» (1940, 2-е изд. 1950), к которому примыкают предисловие к «Истории философии» и статья «Как я понимаю историю философии», опубликованная в журнале «*Les études philosophiques*» в 1947 г. Важным истоком его взглядов, сформулированных в основном в конце 1930-х гг., стали идеи А.Бергсона. Брейе слушал в Коллеж де Франс его лекции по философии Плотина и позже с благодарностью вспоминал о преподанных им уроках проникновения во взгляды другого философа — проникновения уважительного и чуткого, свидетельствовавшего о духовном родстве². Сильное впечатление на Брейе произвела и знаменитая речь о философской интуиции, произнесенная Бергсоном на Международном философском конгрессе в Болонье (1911).

Брейс задается вопросом, часто возникающим в размышлениях об историко-философском процессе: свидетельствуют ли многообразие, разнородность, взаимная оппозиционность создававшихся на протяжении столетий философских учений о тщете усилий их авторов, о неудавшихся попытках постичь истину? Известно, что такой взгляд на историю философии испокон веков служил аргументом для скептиков: «История воскрешает перед нами образ поля битвы, в которой никогда не было и никогда не будет победителя... поскольку философская мысль естественно предстает в антиномической форме и одно учение утверждает то, что отрицается другим: финитизм и инфинитизм, свобода и детерминизм, спиритуализм и материализм — вечные соперники, которые сражаются в замкнутом поле, куда не вмешивается никакое решение»³.

Обоснованное возражение скептицизму предполагает, по Брейе, выяснение целого ряда вопросов: об отличии работы историка философии и историка как такового; о реальной связи философских систем, скрывающейся за этой внешней разноголосицей; о существенном и второстепенном в философском учении. Среди выдвигавшихся в разные эпохи историко-философских методов он выделяет два основных: комментарий и собственно исторический подход. Первый из них, получивший особое развитие в Средние века, делал привилегированным центром одно учение, которое и становилось предметом тщательного разбора. В Новое время, с приходом рационализма, отвергавшего все авторитеты, кроме разума и опыта, стала все больше распространяться иная методология. «Комментарию, исключаяющему все учения, кроме одного, как и традиционализму или диалектике, не исключаяющим ни одного, противостоит исторический подход, который, отказываясь рассматривать учение в качестве истинного или ложного, трактует его как феномен прошлого, со всеми деталями языка, мысли, чувств, умственных навыков»⁴, которые делают его неотделимым от его времени. К первой форме, комментарий, оказывается близкой, по Брейе, и трактовка истории философии Гегелем, рассматривавшим все исторически существовавшие учения как ступени к одному, высшему⁵. Позицию гегельянца, который видит в духовном творчестве замещение предшествующего иным, последующим и высшим, т.е. вводит в историю философии диалектический момент, Брейе считает чересчур оптимистичной и несопоставимой к тому же с реальным положением дел: «... диалектика противоречия слишком бедна, чтобы объяснить богатство истории»⁶. Но если у Гегеля философия берет верх над историей, предстающей в «снятом» виде, то серьезные опасности подстерегают, по Брейе, и собственно исторический подход. Во-первых, свойственное историку равное внимание ко всем явлениям, ставшим предметом его исследования, элиминация привилегированного центра чревата нивелировкой, стиранием границ между существенным и второстепенным. Так, в словаре Бейля нельзя обнаружить метода, позволяющего отличить важное от неважного, там все рассматривается как одинаково интересное.

А во-вторых... Здесь и возникает ключевая проблема. Ведь сами философские «события» носят особый характер, иначе учение Декарта можно было бы сопоставить, например, с битвой при Маренго: было — и прошло... Очевидно, что в истории философии все обстоит по-другому. В чем же отличие подхода историка философии к его предмету от подхода «чистого» историка? Ответ на этот вопрос зависит, по Брейе, от выяснения того, как вообще относится философия к своему прошлому, какова ее связь с историей, с предшествовавшими концепциями.

В каком-то смысле философия, стремясь постичь истину, познать неизменное, вечное, «свидетельствует о мощном усилии, направленном на освобождение от исторической реальности»⁷. Причем такое усилие нацелено в двух направлениях, поскольку речь идет об автономии, во-первых, по отношению к исторической эпохе, когда возникло учение, а во-вторых, по отношению к предшествующим учениям. Конечно, подчеркивает Брейе, философия всегда связана с исторической ситуацией, отражает в себе духовные ценности соответствующего времени, нашедшие проявление в науке, религии, искусстве. Но, выделяя существенные черты, философия поднимается над своим временем. Собственно историческое время существования философских концепций Брейе называет внешним, противопоставляя ему иное — внутреннее время. Так, платонизм — событие прошлого, а это значит, что диалоги Платона можно понять, только изучая историческую среду, из которой они выросли, язык, литературные традиции, развитие научных знаний, способы рассуждения, существовавшие в Афинах в IV в. до н.э. Однако сам платонизм не создан из обособленных частей; он представляет собой «сгущение, в гениальном уме, огромной длительности, которая, восходя к прошлому, разветвляется и разбавляется почти до бесконечности, но в творчестве собирается и объединяется, чтобы спроецироваться наконец в богатом многообразии своих произведений»⁸. Условием для этого стала случайная встреча обстоятельств жизни в Афинах в IV в. до н.э. и рождения Платона; только ее и можно датировать. «...Но не в этом суть платонизма, представляющего собой определенный способ духовного сгущения»⁹.

Мысль Брейе о внутреннем времени философских систем явно восходит к бергсоновскому учению о длительности как постоянном синтезе прошлого и настоящего, организации состояний сознания — активном начале, которому (это показано в заключительной главе «Материи и памяти») свойственны особый ритм, внутреннее напряжение, интенсивность; сознание на глубинных его уровнях сжимает, сгущает при помощи памяти отдельные моменты в единое целое. Эта динамическая концепция темпоральности, лежащая в основе бергсоновской трактовки творчества, несомненно вдохновила Брейе. Он прямо ссылается дальше на речь Бергсона о философской интуиции, где высказана парадоксальная на первый взгляд идея о том, что философское учение в принципе не зависит от исторической ситуации: живи Платон или Спиноза в иное время, их концепции в главных чертах были бы теми же. Брейе, размышляя о времени философии, словно разворачивает, развивает, поясняет эту мысль Бергсона. Подобные ухронии¹⁰, отмечает он, показывают, что в философском мышлении значима прежде всего определенная структура, или «способ духовного пищеварения», независимый от тех продуктов, которые предлагает эпоха. Эту структуру не стоит отделять от формы — ведь дух и произведение едины; и все же нужно иметь в виду, что ментальная структура лишь в силу случая принадлежит прошлому, а по сути вневременна (уточним: в смысле свободы от «внешнего» времени).

Но именно поэтому у нее есть будущее. Великие философские учения — это не столько решение, ответ на какой-то вопрос, сколько призыв, обращение к рефлексии будущих философов. Вот почему такие концепции представляют собой не замкнутые, а открытые системы, иначе они имели бы скорее педагогическую, а не собственно философскую ценность. Именно устремленность в будущее определяет, по Брейе, значение такого рода систем, а потому они, в отличие от исторических событий, не могут отойти в прошлое, быть преходящими. Этим и определяется прежде всего специфика работы историка философии: она представляет собой изучение живой и конкретной мысли, понять которую можно «только в свою очередь осмысляя ее, перенимая ее ритм и приемы»¹¹. Здесь прошлое продолжает жить в настоящем и открывает дорогу буду-

щему: «...философская система должна рассматриваться не только как факт прошлого, надлежащим образом датированный и ограниченный, но изучаться в ее устремленности к будущему, в фонтанировании нового, которое надолго переживает своего автора»¹².

Но если творчество философа всегда сохраняет связь с работой его предшественников, а вместе с тем несет в себе семена будущего, значит, философия не может стать всецело независимой от времени. Проблема эта особенно сложна, поскольку непрерывность философского процесса не абсолютна; в нем существенны как раз моменты прерывности, выражающие собой новизну, оригинальность, подлинное творчество. Всякие объяснения через antecedentes, как и объяснения через социальную среду, чужды, подчеркивает Брейе, подходу философа, поскольку в философии превыше всего самостоятельность мысли, духовная автономия. Исследование влияний наталкивается на саму природу реальности, которую хочет объяснить: ведь влияниям не подвергаются, их выбирают. Такой способ объяснения применим к незначительным концепциям, но в случае действительно важных учений он не работает.

В философских концепциях, полагает Брейе, есть порыв, который угасает по мере продвижения вперед: философия исчерпывает себя, подобно тому как происходит вырождение художественного стиля. И для историка философии прежде всего представляют интерес духовные инициативы, выражающие собой гениальные интуиции (они-то и определяют своеобразие каждого учения), а уж потом — история традиций, школ, всегда становящихся фактором инерции. (Заметим: порыв, несущий в себе подлинное творчество и постепенно угасающий; интуиция как ядро философского учения — это вновь бергсоновские темы, воспринятые и продолженные Брейе.)

Но все же, хотя в каком-то смысле всякая концепция — это начинание, абсолютная новизна, инициатива, в философии нет абсолютного начала; в ней есть непрерывность, но ее следует понимать не как перманентное существование какого-то учения, а как «постоянное возобновление или возрождение мысли, которая существует только в актуальном состоянии действующего мышления»¹³. В философии продолжает жить ее дол-

гое прошлое, навязывающее ей свои проблемы, традиции, язык. В понимании Брейе, философия — это не система идей, а движение, не завершение, а путь, в котором новое переплетается с воспроизведением ряда предшествующих, в том числе и самых древних, пластов мысли¹⁴. История философии есть рассказ и одновременно суждение об этом движении, знание которого помогает всякому философу постичь сущность философии как таковой. К историко-философскому процессу в целом тоже применимо, полагает Брейе, понятие внутреннего времени, но теперь, в отличие от случая конкретного учения, оно имеет более широкий, обобщающий смысл. В сфере философии происходит постоянное взаимопроникновение, объединяющее умы в своего рода внутреннюю длительность, и именно поэтому здесь важны не внешние влияния, а глубинное родство ментальных структур, выражающееся поверх времени, вне исторических обстоятельств. Так, все исторические формы платонизма, при всем их творческом характере, воспроизводят одно учение, но в иных условиях, в новой атмосфере, где они всякий раз заново осуществляют отделение существенного от случайного. Внешнее время платонизма — только символ более глубокого времени, которое выражается в «духовных сгущениях» — учениях Плотина, св. Августина или Джордано Бруно. «Итак, коль скоро речь идет об истории идей, не следует понимать историческое время как ряд отдельных событий, где одно только следует за другим... Каждой идее, любой философской мысли присуще своего рода напряжение, благодаря которому она превосходит время своего выражения...»¹⁵.

Как видим, бергсоновская идея длительности вновь находит здесь плодотворное применение. «Внутренняя длительность» не как ряд исторически преходящих событий, а как непрерывное взаимопроникновение, синтез, где каждый элемент нерасторжимо связан с целым и внутренне причастен ему, отражая в себе все целое, — такова созданная Брейе картина историко-философского процесса. Очевидно, что этот процесс не носит линейного характера; не представляет собой, вопреки Гегелю, смены одного учения другим, «высшим». А история философии как дисциплина не является «чистой» историей, которая была бы только историей неудач разума. Если под из-

менчивыми историческими формами мы обнаруживаем перманентные ментальные структуры, то история становится существенным элементом философского исследования, позволяющим противостоять и историческому релятивизму, и иллюзии абсолютной и завершенной философии, полностью выходящей за пределы времени. «История, чья область — временное, нацелена, однако, на вневременное, и благодаря ей философия ищет в своем прошлом свое вечное настоящее»¹⁶, — заключает Брейе. Вневременность вновь понимается здесь как освобождение от «внешнего» времени. Внутреннее же время, длительность, и есть эта непрерывно ведущаяся работа осмысления и переосмысления, в котором прошлое сплавляется с настоящим.

Именно такое, не линейное и статическое «внешнее» время, а динамическое время взаимопроникновения умов должно, по Брейе, интересовать историю философии. Философское знание, подчеркивает он, создается в непосредственном и личном контакте мыслителя с реальностью — физической, человеческой, социальной, — результатом чего могут быть лишь неполные, преходящие формулировки. Но если бы дело сводилось только к этому, история философии не имела бы для философа никакого значения. Глубинной причиной «вневременной» связи систем в истории философии является то, что все они основаны «на определенной интуиции длительности, общей всему человечеству»¹⁷. Задача, которую ставит перед собой историк философии: при помощи тщательного филологического исследования обогатить философский опыт настоящего через контакт с прошлым — не имела бы смысла, «если бы это прошлое не было нашим, т.е. если бы мы были по отношению к нему какой-то чистой доской; благодаря очень сложным, более или менее незаметным традициям, нередко включенным в язык и образование, мы связаны с прошлым той квазиневольной причастностью, которая столь часта в вещах духовных, поскольку дух может существовать только в определенной толще длительности, превосходящей индивидуальную длительность...»¹⁸. Именно такая длительность, напомним, описана Бергсоном в «Творческой эволюции» и других работах как духовная реальность, субстанциальная основа универсума, которой причастны и конкретные человеческие сознания.

Понимая историю философии как орган и средство работы философской мысли, Брейе выделяет три ее типа: историю внутреннюю, критическую и внешнюю. Первая исходит из идеи автономии философии, ее имманентного развития, и нацелена прежде всего на усвоение взглядов самого исследуемого философа. Вторая, более отдаленная от учения, интересуется скорее совокупностью соединяющихся в нем влияний, которые рассматриваются не как внешняя сила, а в их зависимости от воспринимающего их ума. Оба эти типа истории ставят вопрос о выявлении духовной причины учения, которая представляет собой единство организации, «форму» системы, «уникальную мысль», делающую ее сразу узнаваемой, непохожей на другие. Третья, внешняя, история говорит уже не о духовных причинах, не об основаниях, истоках и влияниях, а о причинно-следственных отношениях в квазинаучном смысле, пытаясь объяснить философию с социологической, психологической, экономической и т.п. точек зрения. Такая история, в отличие от двух первых, не близка Брейе, постоянно подчеркивавшему значение в философии «мысли, развивающейся по своим собственным законам»¹⁹.

* * *

В творчестве М.Геру проблематика теории и методологии истории философии занимает особое место. В отличие от Э.Брейе, он придал своим исследованиям систематическую форму, разработав оригинальную концепцию «дианоэматике» (от греч. *diapnoema*, учение), или «философии истории философии». Она изложена в работе «Дианоэматика», в первой книге которой, состоящей из трех частей, дан обзор становления и развития истории философии как дисциплины²⁰; книга вторая, оставшаяся незавершенной, посвящена собственно философии истории философии²¹. Этот обширный труд, первая редакция которого относится к середине 1930-х гг., был опубликован посмертно; к печати его подготовила бывшая студентка Геру Ж.Дрейфус (1912–1985).

Свою проблему Геру формулирует в виде антиномии исторического, временного характера существования философских концепций и вневременности философской истины. Как воз-

можно, спрашивает он, история философии? Ведь история нацелена на воссоздание прошлого, но в прошлом, минувшем нет истины: истина, по определению, непреходяща. Собственно историческое исследование озабочено только исторической истиной, т.е. тем, что произошло, было сделано, сказано, помыслено; однако в философии все обстоит по-другому. Если ее прошлое лишено значимости, которая оправдывала бы его в качестве объекта, достойного истории, то история философии нелегитимна с философской точки зрения. Всякая философия, уверенная, что она обладает всей возможной истиной, претендует на то, чтобы подняться над историей и остановить ее ход; но история философии, которая на деле является историей *философий*, разрушает каждую из них, отбрасывая ее претензию на истину и превращая свои объекты в события, носящие темпоральный характер. Соответственно историк философии сталкивается со следующей проблемой: как согласовать в себе две, по-видимому, исключаяющие друг друга ментальные позиции — историка и философа. С одной стороны, он должен верить в философскую ценность учений, чтобы считать их достойными его исследования; с другой стороны, он перестает быть историком, если принимает одно из них за истину. Итак, «историчность философии вступает в конфликт с ее философской истиной... и этот конфликт, по-видимому, должен разрушить — по крайней мере для философов — само понятие истории философии»²². Найти решение этого конфликта и тем самым определить понятие философской истины призвана, по Геру, дианоэматика, опирающаяся на трансцендентальный метод.

«История философии, — пишет он, — может быть рассмотрена двумя способами: философски — как проблема, исторически — как факт»²³. Исходя из этого Геру и предпринимает свое исследование, используя поочередно оба способа рассмотрения. Развернутая им в первой книге «Дианоэматики» «критическая история истории философии», базирующаяся на материале западных концепций, рисует основные этапы развития историко-философской рефлексии, от античности до современности. Таких этапов автор выделяет три: первый, прагматический, когда отсутствовало еще углубленное размышление о предмете и методе; второй, метафизический, берущий начало в работах

немецких историков философии 2-й половины XVIII в. (его апогей являет собой концепция Гегеля); и, наконец, третий, позитивный, возникший на руинах гегелевской системы и утвердивший внимание к фактам, в противовес разного рода априорным взглядам на историко-философский процесс²⁴. Исторический обзор, проведенный Геру, безусловно представляет самостоятельный интерес, но автор рассматривает его как своего рода преддверие, необходимое введение в философию истории философии, изложенную во второй книге.

Продемонстрировав в первой книге сложность и многообразие историко-философских концепций, смену познавательных установок и подходов, Геру переходит во второй к собственно философскому способу исследования, состоящему в том, чтобы найти во всесторонне изученном факте отправной пункт для выяснения условий его подлинной значимости. Или, в несколько иной формулировке: раз мы утверждаем факт реальности объектов истории философии, тем самым разрешая вопрос *quid facti*, де-факто, то далее следует, подобно Канту, выяснить условия возможности этого факта и разрешить вопрос *quid juris*, де-юре²⁵. При этом, как и Брейе, Геру возражает против гегелевской трактовки истории философии²⁶. Свой подход он считает противоположным гегелевскому, «переворачиванием» его: априорному конструированию истории философии он противопоставляет исследование реального философского опыта, живущего в истории. А этот опыт, в своем бесконечном разнообразии, несоизмерим с какой-то одной системой. Философия в понимании Геру принципиально плюралистична, не допускает сведения к общему знаменателю: каждая система есть единое целое, космос, сообщающий частям свою ценность и значение. Та «разноголосица» философских систем, по поводу которой размышлял и Брейе, вполне правомерна: у каждого учения есть своя истина; ее и следует обосновать, чтобы обосновать реальность философских систем, представленных в истории.

Итак, дианоэма, принимая как факт историческое существование разных философских концепций, ставит проблему: как возможен этот факт, как возможен «философский опыт», представленный в истории. Используя трансцендентальный метод, Геру проводит «дедукцию реальности систем», при

званную продемонстрировать легитимность данного факта. Вообще слово «реальность» — едва ли не самое частое в лексиконе Геру, и это не случайно. «Интрига» его дианоэматик завязывается и строится именно вокруг вопроса о реальности — той, с которой так или иначе соотносятся системы, и, далее, реальности самих философских систем. Свою концепцию он называет радикальным идеализмом — и действительно, он радикально переосмысляет проблему истинности философских учений, предполагающую тот или иной взгляд на отношение философии к реальности. Рассуждает он так: всякая философия ставит задачей понять реальность и, значит, заранее исходит из того, что такая независимая от нее реальность существует; но результатом философствующей деятельности, самого акта философствования становятся в разных учениях самые различные, часто совершенно несходные представления о реальности. На деле сама философствующая мысль суверенно устанавливает, что именно является реальным, полагая себя при этом как абсолютно значимую и истинную. И если последовательно, логически рассуждать (это и предпринимает Геру в «Дианоэматике», но на всех шагах его «дедукции» мы не можем здесь останавливаться), то выяснится, что «общая» для этих учений реальность сводится к нулю, растворяется во множестве противоречащих друг другу определений.

Из этого и исходит «радикальный идеализм», утверждая, что всякая философия строит собственную реальность. «Реальность философствующей мысли, — пишет Геру, — может быть схвачена только в опыте ее актов, т.е. в философском опыте, живущем в истории»²⁷, и она представляет собой не воспроизведение действительности, скрытой за вещами, но создание этой реальности, источник которой лежит, таким образом, в имманентном содержании философского мышления. Однако «общая реальность» не элиминируется полностью, а продолжает существовать внутри самого философствования как условие возможности всякой философской мысли, всех систем, обосновываемого в каждой системе убеждения, что она — не сон, а реальна, т.е. воспроизводит внешнюю действительность, испытывая при этом сопротивление с ее стороны. Геру уточняет, что речь здесь не идет о замене общей реальности предмета реаль-

ностью философской мысли. Он имеет в виду иное: *cogito* ведет нас к констатации существования духовной реальности, но она остается полностью неопределенной, обретая определенную форму в конкретных учениях.

Геру выявляет принципиально двойственный характер всякой философской системы. Любая философия, считает он, реалистична, поскольку даже создатели идеалистических систем в какой-то мере сохраняют наивно-реалистическую установку, повинуюсь чувству, что в своих построениях следуют внешнему принуждению. Вместе с тем, в силу своего стремления «понять и объяснить» всякая философия идеалистична, поскольку, осуществляя это намерение, выстраивает собственную реальность. Но тогда возникает вопрос о критериях такой реальности. Один из критериев Геру усматривает в богатстве определений: философская система полагает себя как максимальный синтез всех возможных определений, предполагающий, в свою очередь, синтез внешнего и внутреннего. Здесь-то и появляется «общая реальность», выступающая как чисто формальный закон философской мысли, делающий возможными для этой мысли реальные синтезы внутреннего и внешнего, каждый из которых конституирует систему или философскую реальность. Это, по Геру, одно из важнейших синтетических суждений априори системы дианоэматик.

Реальность философских учений, продолжает свое рассуждение Геру, создается синтезом «общего реального» и тетиического суждения через посредство объясняющего понимания (*intellection explicative*). Такое понимание, по Геру, есть метод философии, и его задача состоит не в том, чтобы выявить скрытое содержание уже существующей вещи, а в том, чтобы спроецировать в неопределенную «вещь» определения, исходящие от философской мысли. Именно благодаря объясняющему пониманию разворачивается необходимый процесс, ведущий от некоего кажущегося внешним неопределенного объекта к реальности, всецело внутренней для философствующей мысли и богатой всеми возможными определениями. Геру характеризует такой метод как «орган необходимости», поясняя, что акт философствования сам по себе радикально произволен, но, будучи начат, подчиняется строгому закону, имманентному нашей мысли в целом.

Следующий шаг «дедукции реальности систем» — переход к онтологии. Если акт философствования — это тетическое суждение, посредством которого конституируется реальное, значит, утверждает Геру, реальность есть сам этот акт, поскольку он осуществляется *par soi*, из самого себя. Но здесь выясняется, что глубинное основание реальности систем заключено все же не в субъективном акте философствования. Тетические суждения, конституирующие каждую систему, Геру называет Идеями, или Идеями-системами, а мир философских учений предстает у него как мир вечных сущностей, единственный умопостигаемый мир, открываемый в особом сверхчувственном опыте — философском опыте, живущем в истории. Этот умопостигаемый мир есть, по Геру, мир мыслей Бога, а каждая из этих мыслей представляет собой особый мир. Итак, подчеркивает Геру, в бесконечности истории и в ходе живущего в ней философского опыта реализуется не один из возможных миров, как у Лейбница, а множество возможных миров, общей границей которых, той границей, где отождествляются бытие и небытие, как раз и является неопределенная «общая реальность».

Преимущество радикального идеализма Геру видит в том, что он делает возможной реальность всех иных систем, тогда как учения, претендующие на то, что они являются адекватным образом оригинала, предлагают собственное определение общей реальности, исключая те, которые предлагаются другими. Такой идеализм, в отличие от гегелевского, не утверждает, будто он один обладает истиной. История философии демонстрирует нам весь диапазон абсолютных реальностей, но каждую из них признает таковой только автор системы или его последователь. Поэтому радикальный идеализм вообще пересматривает понятие истины, отказываясь определять критерий истинной философии; по убеждению Геру, речь может идти только о формальных критериях всякой реальной философии, к числу которых относится упоминавшийся выше синтез максимума определений, даваемый конкретной системой, а также глубокий контакт с живущим в истории философским опытом. Полная реальность системы выражается в бесконечной плодотворности, которая раскрывается в дальнейших ее осмыслениях; именно это позволяет отличить подлинную философскую систему от творения дилетанта.

Такое переосмысление понятия истины позволяет, по Геру, разрешить тот конфликт, с констатации которого он начал свою книгу, — примирить философию с ее историей. Хотя всякое философское учение существует в истории, является случайным историческим событием, происходящим в данный момент времени, однако акт философствования открывает мир мысли, значимый сам по себе и полагающий себя, как абсолютный и самодостаточный, вне всякого времени и независимо от него. Для манифестации систем необходимо историческое наличие ее условий, но с ним никак не связана реальность систем, поскольку они обладают вечной значимостью. Открываемые философствующей мыслью истины (Идеи-системы) существуют, как таковые, вне истории, а их содержание предстает как вечное и независимое от временного и случайного акта их раскрытия. При этом сама Идея-система и является источником такого акта: «Каждая Идея-система, будучи самосозидающей, может проявиться самой себе только через акт свободы, благодаря которому она свободно полагает себя как таковую. Стало быть, тетическое суждение субъективной философствующей мысли, свободной и случайной, отождествляется в своем принципе с самодостаточным актом, в котором, в объективной философствующей мысли, Идея извечно конституирует саму себя»²⁸.

Но поскольку именно в Идеях заключен принцип случайного и временного акта, через который они раскрываются самим себе, то они должны содержать также и принцип тех временных — психологических, социальных, моральных, политических, исторических — событий, которые определяют эту случайность. Итак, полагает Геру, существует внутренняя связь между имманентными отношениями, поддерживаемыми Идеями или системами как вечными сущностями умопостигаемого мира, и историческими факторами, предстающими как причины их манифестации, проявления вовне, в истории. С этим Геру и связывает двоякий аспект истории философии: с одной стороны, благодаря ей мы открываем сверхисторический порядок существования идей-систем, поддерживающих друг с другом имманентные отношения, а с другой стороны, обнаруживаем темпоральный порядок чисто исторической причинности, привлекаемой для объяснения конкретных особенностей

философских учений. Вот почему в сознании историка совмещаются два впечатления: философская система предстает ему как самодостаточная, независимая от времени, а вместе с тем и как имеющая строго историческое значение. Исторические обстоятельства раскрытия Идей-систем представляют собой, по Геру, нечто вроде тела системы, а сама Идея — это душа, и потому может пережить тело. И хотя Идею невозможно отделить от эпохи ее проявления, от религии, науки, искусства соответствующего времени, всякая Идея утверждается прежде всего благодаря своей умопостигаемой внутренней самодостаточности. Поэтому неверно говорить, что система есть лишь отражение эпохи — ведь в одну и ту же эпоху появляются разные, часто совершенно отличные друг от друга системы.

В своей работе историк философии должен, по Геру, исходить из реализуемого в каждой философской системе союза внешнего и внутреннего, в противном случае его подстерегают две опасности. Сосредоточивая внимание только на первом факторе, он может впасть в абсолютный исторический реализм, т.е. односторонний философский субъективизм, а учитывая лишь второй, рискует прийти к радикальному антиисторическому онтологизму, т.е. одностороннему философскому объективизму²⁹. В связи с этим Геру подвергает критике и концепцию Бергсона, изложенную в речи о философской интуиции³⁰. Казалось бы, прозвучавшая там мысль о том, что в основе всякого учения лежит уникальная интуиция, должна была быть близкой Геру. Но Бергсон полагал, что такая интуиция не связана необходимым образом с конкретными условиями, с эпохой, а тем самым, по Геру, он разрушил субстанциальную связь между интуицией и исторической средой, в которой она проявляется.

Своеобразие отношения философии к ее истории Геру видит в том, что в этой истории нет ничего прошедшего, — ведь философия существует только в форме опыта, бесконечно обновляемого в истории. Поэтому в философии, в отличие от науки, нет прогресса, т.е. постепенного накопления прочных истин; напротив, история философии являет нам картину радикальных переворотов. Если для чистой истории учение как событие есть навсегда ушедшее прошлое, то для философской мысли оно остается живым, всегда плодотворным источником

вдохновений; философское прошлое есть вместе с тем и настоящее. В вечной реальности философских систем, пишет Геру, «история философии перестает быть историей, становясь чистой философией»³¹, созерцанием объективно-реального философского мира. А потому работа историка философии, по сути, всегда заключается в переоткрытии реального, в реконструкции учений в соответствии с их собственным законом организации, что только и дает возможность понять их значение. Такой способ историко-философской реконструкции, который сам Геру использовал в своих исследованиях, он называл структурным методом, рассматривая его как объективный анализ, позволяющий исследовать каждую философскую теорию как уникальную теоретическую конструкцию со свойственной ей системой описания и объяснения реальности, со своими закономерностями и сложным взаимодействием внутренних установок ее создателя и общекультурного контекста.

Подводя итоги, заметим, что рассмотренные нами трактовки истории философии во многом сходны, хотя имеют разные истоки. Брейе здесь скорее бергсонианец и опирается на особое, динамическое, понимание философского времени. Он не столь «радикален», как Геру, но тоже ведет речь о ментальных структурах, независимых от внешнего, исторического времени. Что же касается Геру, то он, применяя трансцендентальный метод и следуя, по его собственным словам, Канту, своей концепцией вневременных идей-систем, в реализации которых соединяется свобода и необходимость, заставляет вспомнить и Платона, и Фихте. Оба автора, возражая Гегелю, предлагают, по сути, свои варианты диалектики внешнего и внутреннего, временного и вневременного в историко-философском процессе. Фактически они заняты выяснением герменевтических условий историко-философского знания. И оба они задают высокую планку работы историку философии, призывая его к продуктивному сочетанию в себе двух «ипостасей» — историка, исследующего культуру конкретной эпохи, обстоятельства появления философских учений, и философа, способного к адекватному воссозданию ментальных структур.

Примечания

- ¹ См., например: *Гаджикурбанова П.А.* Стоическое учение о бестелесном в интерпретации Э.Брейе, А.Ф.Лосева и Ж.Делёза // Историко-философский ежегодник. М., 2005; *ее же.* Стоическая теория аффектов // Этическая мысль. Вып. 6. М., 2005.
- ² Брейе — автор интересной статьи, посвященной сопоставлению образного мышления Плотина и Бергсона: *Bréhier E.* Images plotiniennes, images bergsoniennes // *Les études bergsoniennes*. Vol. II. 1949. P. 105—128. Эту статью подробно излагает А.Ф.Лосев в связи с исследованием основных типов образности у Плотина; см.: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 559—563. Исследования неоплатонизма во Франции вообще получили сильный импульс именно благодаря Бергсону — об этом нам рассказал российский ученый, автор ряда публикаций по философии Плотина Д.В.Бугай.
- ³ *Bréhier E.* La notion de renaissance dans l'histoire de la philosophie. P., 1934. P. 3—4.
- ⁴ *Bréhier E.* La philosophie et son passé. P., 1950 (2 éd.). P. 27.
- ⁵ «Эта философия возвращается к старому методу комментария, если не по форме, то по духу; но вместо того чтобы выдвинуть и сохранить одну систему прошлого, она сохраняет их все, сводя каждую к моменту целостной системы» (*ibid.* P. 31).
- ⁶ *Ibid.* P. 2.
- ⁷ *Ibid.* P. 3.
- ⁸ *Ibid.* P. 40.
- ⁹ *Ibid.*
- ¹⁰ Этот термин, использованный Ш.Ренувье по аналогии с «утопией», означает отсутствие времени («время, которого нет»).
- ¹¹ *Ibid.* P. 37.
- ¹² *Ibid.* P. 4.
- ¹³ «La notion de renaissance dans l'histoire de la philosophie». P. 3.
- ¹⁴ По словам Брейе, к такой трактовке его привело ставшее началом его деятельности историка философии исследование философии Филона Александрийского, открывшее ему разные горизонты, в которых отражалась вся история греческой философии до новой эры, а также религиозная ситуация, языческая и христианская мистика и др. См.: *Bréhier E.* Comment je comprends l'histoire de la philosophie // *Les études philosophiques*, 1947, avr.-juin. P. 106—107.
- ¹⁵ *Bréhier E.* La philosophie et son passé. P. 43. Эти суждения перекликаются, кстати, с идеями М.М.Бахтина о малом и большом времени. Бахтин писал об этом, рассуждая о проблемах контекста понимания, о постоянном возрождении и обновлении смыслов: «Малое время (современность, ближайшее прошлое и предвидимое (желаемое) будущее) и большое время —

- бесконечный и незавершимый диалог, в котором ни один смысл не умирает. <...> Нет ничего абсолютно мертвого: у каждого смысла будет свой праздник возрождения» (**Бахтин М.М.** К методологии гуманитарных наук // **Бахтин М.М.** Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 372–373).
- 16 **Bréhier E.** La philosophie et son passé. P. 44. К сходным формулировкам прибегал М.К.Мамардашвили, когда, размышляя о «пульсации непрерывного поля философствования», в которое включается философ, пояснял: «Это как бы не ускользающая, а скользящая точка одновременности. Какое-то вертикальное, или веерное, сечение, позволяющее нам соприсутствовать с Платоном, с Декартом, с Буддой и т.п. Это точка, где прошлое соприсутствует с будущим, а будущее с прошлым... Это можно назвать “вечным настоящим” или динамической вечностью» (Идея преемственности и философская традиция. Интервью с М.К.Мамардашвили // Историко-философский ежегодник '89. М., 1989. С. 292).
- 17 **Bréhier E.** La philosophie et son passé. P. 6.
- 18 Ibid. P. 8–9.
- 19 Ibid. P. 57.
- 20 См.: **Gueroult M.** Dianoématique. Livre I. Histoire de l'histoire de la philosophie. T. I. En Occident, des origines jusqu'à Condillac. P., 1984; T. II. En Allemagne, de Leibniz à nos jours. P., 1988; T. III. En France. De Condorcet à nos jours. P., 1988.
- 21 **Gueroult M.** Dianoématique. Livre II. Philosophie de l'histoire de la philosophie. P., 1979.
- 22 **Gueroult M.** Dianoématique. Livre I. T. I. P. 14.
- 23 Ibid. P. 13.
- 24 **Gueroult M.** Dianoématique. Livre I. T. II. P. 367, 467.
- 25 См.: **Gueroult M.** Dianoématique. Livre I. T. I. P. 16; Livre II. P. 227–228.
- 26 Гегу соглашается с Брейе в трактовке гегелевской позиции как возврата к комментарию. Он вообще часто ссылается в своей книге на работу Брейе «Философия и ее прошлое». Вместе с тем он видит заслугу гегелевской метафизики в том, что она «пробудила и укрепила у большинства историков ...сознание философской реальности, представленной в историческом становлении философии. Тем самым гегельянство оставило неизгладимый отпечаток на методологии этой истории» («Dianoématique». Livre I. T. II. P. 463).
- 27 «Dianoématique». Livre II. P. 114.
- 28 Ibid. P. 195.
- 29 См.: Ibid. P. 205.
- 30 Как заметил один из комментаторов, к Бергсону Гегу едва ли не более суров, чем к Гегелю (**Berhardt J.** La philosophie de l'histoire de la philosophie de Martial Gueroult // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1993. Vol. 118, № 1. P. 42). К обоим мыслителям Гегу применяет один и тот же метод, выявляя внутреннюю противоречивость их подходов к истории философии: так, в ранних гегелевских трудах, считает он, содержится

более реалистичная ее трактовка, чем в поздних. У Бергсона же он видит противоречие между идеей об интуиции как ядре всякой философской системы (из чего следует уникальность каждого учения и равноправие всех систем) и историко-философским очерком в 4-й главе «Творческой эволюции», где собственная концепция Бергсона предстает, как у Гегеля, вершиной историко-философского процесса.

³¹ «Dianoématique». Livre II. P. 173.

О.И. Мачульская

Стоическая традиция в учении Алена

Эмиль Огюст Шартье (1868–1951) — французский философ, литератор, искусствовед, публиковавший свои работы под псевдонимом «Ален» (по имени французского поэта XV в. Алена Шартье). Вошел в историю как излагавший свои идеи в яркой художественной форме эссеист, размышлявший над проблемами морали и жизненной мудрости, продолживший традицию стоической философии в XX в.

О.Шартье получил хорошее классическое образование. Он окончил лицей Мишле в Ванве. В лицее он посещал курс Жюль Ланьо, личность которого и развивавшиеся им концепция способности суждения и учение о свободе как условии морали сыграли важную роль в становлении мировоззрения будущего философа. Шартье продолжил учебу в Высшей педагогической школе (Ecole Normale) в Париже. Значительное влияние на формирование его взглядов оказали идеи Платона, Аристотеля, стоиков, Спинозы, Декарта и Канта. Написанная Шартье в студенческие годы работа «Теория познания стоиков» была выполнена на высоком профессиональном уровне и впоследствии опубликована. Пройдя агрегацию и защитив докторскую диссертацию, он начинает педагогическую деятельность; преподает в лицеях Нормандии, затем — в Париже. В 1902 г. его назначают директором подготовительного отделения Высшей педагогической школы. Лекции Шартье пользовались огромным успехом. Он воспитал несколько поколений философов, литераторов, искусствоведов, в числе которых были А.Моруа и С.Вейль.

С 1903 г. Шартье печатает под псевдонимом «Ален» в газете «*Dépêche de Rouen et de Normandie*» серии статей, которые он сам называет *propos* — высказывания, суждения. Эти небольшие заметки объемом примерно в две страницы были свободными импровизациями, написанными увлекательно и литературно талантливо. Современники называли их поэзией в прозе. В *propos* автор размышляет над проблемами философии, морали, искусства, политики, педагогики. Сложные философские темы излагаются доступно, а рассмотрение актуальных жизненных вопросов становится отправным пунктом для глубокого философского рассуждения. На протяжении своей творческой деятельности он написал около 5000 *propos*, многократно издававшихся в виде сборников избранных работ.

В 1914 г. Ален, не подлежавший призыву в армию по возрасту, уходит добровольцем на фронт. Будучи убежденным пацифистом, он тем не менее считал себя обязанным из этических соображений разделить участь своих соотечественников. Драматические события эпохи обострили чувствительность философа к проблемам судьбы, страданий и смерти, трагичности человеческого удела, морального выбора в экстремальных ситуациях. После ранения Ален провел несколько месяцев в госпитале и в 1917 г. был демобилизован. Впоследствии он написал две книги, посвященные испытаниям военных лет и поставленным войной философским вопросам: «Марс, или Рассуждения о войне» и «Воспоминания о войне».

Наиболее плодотворными в творческой биографии Алена явились 1920—1940 гг. Помимо *propos* и эссе он пишет фундаментальные работы: «Теория искусства», «Беседы на берегу моря», «Идеи», «Боги», «История моих мыслей», «Принципы философии».

В 1933 г. Ален, страдающий полиартритом в тяжелой форме и лишенный возможности двигаться, вынужден выйти в отставку. Он живет в уединении в своем маленьком сельском доме в Везине, продолжает писать и активно интересуется культурной и политической жизнью. Ученики и последователи часто навещают его. По отзывам А.Моруа, философ мужественно противостоял невзгодам и не терял присутствия духа. «Как в 1914 г., когда в соответствии со своими принципами он решил воевать простым солдатом, как во время дела Дрейфуса, когда

он защищал республику, так и в глубокой старости, больной, парализованный, страдающий, он проявлял стоическое спокойствие, достойное Эпиктета»¹.

* * *

Стоицизм как философское учение сформировался в античную эпоху. Рождение стоицизма связывают с деятельностью Зенона из Кития, основавшего философскую школу в Афинах около 300 г. до н.э. В процессе эволюции классического стоицизма исследователи традиционно выделяют три периода: ранний (3–2 вв. до н.э., Зенон, Клеанф, Хрисипп), средний (2–1 вв. до н.э., Панэтий, Посидоний, Гекатон), поздний (1–2 вв. н.э., Сенека, Музоний Руф, Гиерокл, Эпиктет, Марк Аврелий). Мировоззрение античного стоицизма, глубокого и продуктивного философского направления, положило начало ряду значимых тенденций, которые развивались и переосмысливались в последующей истории и сохраняют свою актуальность и в настоящее время.

Идея господства во Вселенной всепроникающего закона — логоса, разумности и целесообразности мироздания, универсальной причинно-следственной связи происходящих событий присутствует в философских теориях, основанных на принципах монизма и детерминизма (Спиноза, Гегель, Фихте, Шеллинг). Логические изыскания стоиков находят отклик в логико-семантических теориях XX в. (Фреге, Карнап). Некоторые авторы проводят параллели между физикой стоиков и современными концепциями квантовой физики. Призыв жить согласно верному разуму и противостоять страстям воплотился в рационалистической этике (философия эпохи Просвещения, Гегель, позитивизм). Утверждение о самоценности морали и приоритете нравственного долга перед эмпирическими склонностями и утилитарными целями представлено в концепциях деонтологической этики (Кант, Лютер, Кьеркегор). Требование быть внутренне свободным наперекор давлению внешних обстоятельств позволяет считать продолжателями стоицизма мыслителей экзистенциально-персоналистского направления в философии XX в. (Марсель, Камю, Мунье, Ясперс). Стоический опыт практической мудрости широко применяется в со-

временной прикладной психологии. Тезис о цикличности развития мира созвучен учению о вечном возвращении (Ницше). Идея космополитизма представлена в концепции всеобщего гражданского состояния (Кант).

В истории культуры стоицизм воспринимается прежде всего как доктрина этического характера, наставляющая в искусстве моральной бескомпромиссности и правильного понимания собственной судьбы. Слово «стоицизм» вошло во многие языки мира в качестве понятия, символизирующего нравственную стойкость, способность сохранять душевное равновесие и мужественно переносить жизненные испытания.

Основным принципом этики классического стоицизма является призыв следовать порядку всеобщего закона — логоса, управляющего Вселенной, стремиться к гармонии с природой. Такой образ действий объявляется подлинно нравственным, поскольку «сама природа ведет нас к добродетели... и наоборот, жить добродетельно — это значит то же, что жить по опыту всего происходящего в природе...»². В добродетели заключается счастье, потому что она «устраивает душу так, чтобы вся жизнь стала согласованной»³. Нравственность позволяет человеку прийти к состоянию полного духовного самообладания, освободиться от страстей и суетных желаний, сделаться самодостаточным, внутренне свободным и независимым от случайных обстоятельств. Несмотря на то, что добродетельность и счастье взаимосвязаны, мораль самоценна и «заслуживает стремления сама по себе, а не из страха, надежды или иных внешних причин»⁴. Индивид становится нравственным благодаря «верному разуму», позволяющему отличать истинное от ложного и ориентироваться на «надлежащие» цели. Порок — результат заблуждения и подверженности страстям. Идеалом праведной жизни стоикам представляется мудрец — человек, который понимает смысл происходящих событий, сознательно избирает добродетель и всегда «и в умозрении и в поступках знает, что он должен делать»⁵.

С позиции стоической философии, логос является человеку в следующих качествах: как непреложная необходимость, жестокий рок, принуждающая нас сила; как божественный промысл, приносящий целесообразность в мир; как личная судьба субъекта, разумно и ответственно организующего собственное бы

тие либо отдающего себя во власть провидения. Цепь причинно-следственных отношений непреодолима, и уклонение от необходимости невозможно. Одни люди добровольно принимают свою участь, других неотвратно настигает и заставляет подчиниться всеильный рок. «Согласных судьба ведет, несогласных понуждает»⁶, — гласит известное изречение, приписываемое Клеанфу и приводимое Сенекой. Для мудрого и добродетельного человека провидение — благой промысл, источник совершенства мироздания. Он стремится содействовать логосу в осуществлении разумного порядка во Вселенной и правильно строить собственную судьбу, исключая влияние чуждых морали факторов на свое поведение. Субъект обладает способностью к целеполаганию. Судьба индивида определяется сочетанием универсальной причинности и собственного решения, согласия на поступок. С точки зрения стоиков, верность требованиям морали является условием свободы. Только добродетельный человек «свободен, тогда как дурные люди — рабы, ибо свобода есть возможность самостоятельного действия, а рабство — его лишение»⁷.

* * *

В своем творчестве Ален постоянно обращается к учению классического стоицизма. Мыслителя XX в. интересуют прежде всего этические идеи школы Зенона. В работе «Принципы философии», в которой французский автор обобщает основные положения своей теории, он заявляет о том, что главная задача философии заключается не столько в познании мира, сколько в том, чтобы сделать человека свободным, добродетельным и счастливым, научить искусству жить достойно. «Для философа всякое знание является благом в той мере, в какой оно ведет к мудрости»⁸, поэтому основной целью философии «всегда было построение этической или моральной концепции...»⁹, — поясняет он.

Ален объявляет препятствиями на пути к нравственному образу жизни душевную лень, потворство страстям и заблуждения. Индивида постоянно преследуют соблазны эгоизма, злобы, равнодушия, трусости, уныния. Находясь в плену аффектов, мы следуем проявлениям нашей низшей физической природы, причиняем страдания другим людям и сами становимся

несчастными, совершаем безответственные поступки, угрожающие красоте и гармонии мира. Человеку необходим своего рода «духовный надзор»¹⁰ за самим собой, умение разбираться в собственных душевных порывах и не поддаваться искушениям. Мы нуждаемся в морали, позволяющей нам противостоять стихии эмпирических склонностей и действовать согласно нашей высшей способности желания. Французский философ апеллирует к этической теории Канта и настаивает на том, что субъект должен обладать автономной волей и подчиняться исключительно нравственному закону — сформулированному кёнигсбергским мыслителем категорическому императиву: «Поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом»¹¹. Именно благодаря морали индивид становится свободной личностью, созидающей свою собственную сущность, способной следовать данным его собственным разумом этическим принципам и устремляющейся к трансцендентному.

Тем не менее Ален предлагает пересмотреть понятия закона, всеобщности и нормативности в морали. С его точки зрения, бессмысленно пытаться предложить общезначимые и безусловные этические нормы, опираясь при этом на несостоятельные иллюзии рациональности мироустройства и целесообразности истории. Реальность и наши представления о ней не подлежат регламентированию. Сфера духовного поиска человечества безгранична, мы должны быть готовы к творчеству и риску без надежды на успех, исходя лишь из наших личных убеждений. Можно привести немало примеров того, как во имя нравственности человек вынужден отказаться от соблюдения норм: не говорить правду, нарушать законы, применять силу, незаслуженно прощать виновных. Философ иллюстрирует свой тезис, ссылаясь на моральные коллизии в романе В.Гюго «Отверженные». Жан Вальжан решается пойти на кражу, чтобы спасти семью от голода. Епископ Бьенвеню лжет, чтобы дать ему шанс на нравственное возрождение, и этот эпизод положил начало новой жизни бывшего каторжника, полной добродетельных поступков. Жавер фанатично служит правосудию и калечит судьбы людей. Жан Вальжан нарушает законы и общепринятые нормы поведения и совершает добрые дела.

Ален основывает свою этическую концепцию на следующих положениях:

— В морали присутствует искра Абсолютного Духа, поэтому необходимо хранить верность идеалам добра. «Я хотел... предложить в качестве подлинной... мораль без правил, однако не без принципов...»¹², — поясняет философ свою позицию.

— Мораль предъявляет требование быть свободным в мыслях и поступках, активно искать истину, творчески созидать ценности, иметь волю противостоять соблазнам, бескомпромиссно следовать своему подлинному предназначению.

— При разрешении нравственных проблем мы всегда должны относиться к человеку как к цели, а не как к средству.

— Нужно прислушиваться к голосу собственной совести — надежному этическому ориентиру, спонтанно и искренне реагирующему на несоответствие должного и сущего и пробуждающего в сознании человека положительные нравственные чувства. «Совесть — это и есть Бог»¹³, — приводит Ален слова Гюго.

Значимую роль в учении Алена играет идея судьбы. Продолжая традицию античного стоицизма, французский философ утверждает, что человек должен иметь мужество признать свое трагическое бессилие перед лицом стихии рока. При этом для одних судьба — капризная случайность, для других — благое провидение. «Божественное предопределение по сути весьма напоминает свободу»¹⁴, — поясняет он. Философ призывает настойчиво бороться за реализацию своего призвания: «Когда речь идет о жизни, есть разница в том, принимаешь ли ты ее или просто терпишь; от этого все меняется. Сначала я не понимал, в каком смысле судьба нас ведет, теперь же знаю: она как бы оставляет нам лазейки, которые не замечает человек удрученный и печальный. Надежда открывает много дверей»¹⁵. Нравственным идеалом для Алена является образ стоического мудреца. Это человек, стремящийся понять суть происходящих в мире событий, самостоятельно избирающий свой жизненный путь, осознающий свое истинное предназначение. Это — свободная личность, способная противостоять силам зла и собственным слабостям, достигшая самодо-статочности, бесстрастия и независимости от внешних обстоятельств. Это — субъект, исполняющий моральный долг, духовно стойкий, решительно добивающийся осуществления добра и справедливости.

Особый интерес у читателей вызывают высказывания Алена, посвященные «терапии души». Это наставления по широкому кругу вопросов этики, психологии, медицины, педагогики, основанные на философских размышлениях и жизненной мудрости. Ален считает, что усилия философии следовало бы прежде всего направить на то, чтобы научить человека «искусству хорошего самочувствия» и «искусству быть счастливым»¹⁶. Мораль и стремление к счастью взаимосвязаны. Добродетельное поведение, как это показали стоики, делает нас благоразумными, свободными, стойкими, а значит — ведет к счастью. Поэтому «счастье есть добродетель»¹⁷. Тем не менее нравственность самоценна и долг следует исполнять бескорыстно.

Философ предлагает рекомендации по достижению душевного самообладания в кризисных ситуациях. Прежде всего, никогда не жаловаться и не поддаваться унынию, «поскольку грусть отравляет подобно яду»¹⁸. Уметь настойчиво добиваться своих целей: «Многие люди сетуют, что у них нет то одного, то другого, однако причина в том, что они недостаточно этого желали»¹⁹. Быть готовыми мужественно и с достоинством переносить настоящие несчастья и страдания, если преодолеть их не в наших силах, и сохранять здравомыслие и самообладание относительно мнимых житейских неудач и разочарований. Ален разрабатывает своего рода методику «гигиены духа»²⁰, предполагающую «массаж сознания», «душ впечатлений», «установку смотреть в даль». В сущности, подчеркивает мыслитель, «пессимизм проистекает из настроения, а оптимизм — из воли»²¹. Он иллюстрирует свое утверждение с помощью ставшего хрестоматийным образа стоика под дождем. «Вот пошел небольшой дождь; вы идете по улице, раскрываете зонт — ну и довольно. К чему же говорить: “Опять этот мерзкий дождь!”; от этого никуда не денутся ни капли воды, ни туча, ни ветер. Почему бы вам не сказать: “О! Какой приятный дождик!” Я слышу, как вы возражаете, что от этого капли воды тоже никуда не денутся, и это правда; но вам-то станет легче, вы взбодритесь и ваше тело по-настоящему согреется, потому что именно такое действие производит даже маленькая радость...»²².

Примечания

- ¹ *Моруа А.* Ален // *Ален*. Суждения. М., 2000. С. 365.
- ² *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 273.
- ³ Там же.
- ⁴ Там же.
- ⁵ Там же. С. 283.
- ⁶ Цит. по: *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 207.
- ⁷ *Диоген Лаэртский*. Цит. соч. С. 282.
- ⁸ *Alain*. *Eléments de philosophie*. P., 1996. P. 22.
- ⁹ Ibid. P. 21.
- ¹⁰ Ibid. P. 22.
- ¹¹ *Кант И.* Соч. (на нем. и рус. яз.). Т. 3. М., 1997. С. 143.
- ¹² *Alain*. *Les arts et les dieux*. P. 117.
- ¹³ Ibid.
- ¹⁴ *Ален*. Суждения. С. 243.
- ¹⁵ Там же. С. 286.
- ¹⁶ *Alain*. *Propos sur le bonheur*. P., 2006. P. 196, 207.
- ¹⁷ Ibid. P. 203.
- ¹⁸ Ibid. P. 207.
- ¹⁹ *Ален*. Суждения. С. 243.
- ²⁰ *Alain*. *Propos sur le bonheur*. P. 172.
- ²¹ Ibid. P. 211.
- ²² *Ален*. Суждения. С. 19.

А.В. Павлов

Прагматичные наследники политической философии Лео Штрауса

Лео Штраус (1899–1973) — историк политической философии, который снискал себе действительно крупную славу спустя более чем тридцать лет после своей смерти. Не так давно он был известен относительно узкому кругу специалистов в области политической науки. Несмотря на то, что у нас в последнее время перевели и издали три книги Лео Штрауса¹, в России имя этого исследователя (но ни в коем случае не общественного и политического деятеля) все же стало популярным прежде всего потому, что его стали связывать с так называемыми неоконсерваторами — ярыми сторонниками интервенционистской и крайне агрессивной внешней политики администрации Дж. Буша-младшего². В настоящей работе мы попытаемся выяснить, действительно ли между сторонниками Буша и политическим философом, никогда не интересовавшимся вопросами практической политики, имеется очевидная, прямая и крепкая связь.

Порою даже самая непрактичная идея может оказать гораздо большее влияние, чем самое грандиозное из событий, произошедших в мире. Это и случилось с политической философией Лео Штрауса, которую американские неоконсерваторы (одна из исследовательниц предложила для их обозначения выражение «Лео-коны»)³ с большим удовольствием позаимствовали для упорочения своей идеологии.

Идейное наследие

Если сформулировать кратко, то учение Лео Штрауса, как оно было воспринято американскими «неоконами», может быть сведено к следующим идеям. Во-первых, и это самый очевидный момент штраусовского учения, — стремление к абсолюту, целому и универсальному; поиск единой истины и желание обнаружить ее во всем, что касается политики. Неоконфы без труда могли посчитать такой истиной либеральную демократию и решиться на ее внедрение или перенесение в государства с недемократическим режимом правления. Во-вторых, это снятие Штраусом конфликта между религией и наукой, «разумом и откровением», что, безусловно, привлекало молодых неоконсерваторов, многие из которых исповедовали троцкистскую версию коммунистического учения. В-третьих, конечно, это «эзотерический» аспект его учения. Штраус верил, что философы предлагали не только и не столько «эзотерическое» или рекомендательное учение⁴, сколько «эзотерическое», или истинное, учение, которое скрыто от глаз рядового читателя. Вот почему «философ и вообще “благородный муж”, причастный к политике, не только может, но и должен обманывать своих соотечественников, не делясь с большинством из них печальными выводами своих размышлений»⁵. Эта мысль пришлась бы по душе не только неоконсерваторам.

Особого внимания в этом непростом вопросе об отношении неоконсерваторов к Штраусу заслуживает книга «Гиерон, или Слово о тирании» — одна из немногих переведенных на русский язык работ знаменитого политического философа. Она посвящена анализу древнейшего политического феномена — тирании в ее классическом понимании. Штраус считал, что эволюцию политической философии можно представить в виде двух крупных этапов — древнего и современного. Первый — это рассуждение древнегреческих философов о вечном благе, добре, зле, добродетели и пороке; второй — сознательное занижение стандартов политической философии, представленной в трудах классиков — Платона, Аристотеля, Ксенофонта. Современная политическая философия, порывающая с античной традицией, начинается с Макиавелли. По мнению Штрауса, текст

Ксенофонта «Гиерон» и есть та точка, где соприкасаются древние и современные политические теории. Ведь угроза тирании — сверстница политической жизни. Штраус считает, что внимательное исследование классической тирании поможет нам понять тиранию современную, которая отличается от древней разве что наличием технологии и идеологии. Кроме того, «О тирании» — это реабилитация древнегреческой политической философии в целом и Ксенофонта в частности. По мнению Штрауса, забвение, в котором оказался «Гиерон», объясняется вошедшим в моду пренебрежением и даже презрением к интеллектуальным возможностям Ксенофонта. Штраус защищает одного из любимейших своих философов, настаивая на том, что он ни в чем не уступает ни историку Фукидиду, ни философу Платону.

Если говорить о тех следствиях, которые можно вывести из книги имплицитно, то на ум приходят прежде всего две вещи. С одной стороны, американские неоконсерваторы могли непосредственно увидеть те пагубные результаты, к которым ведет практика тирании, почему они, вероятно, и решили бороться с тиранами в современном мире (или теми, кто мог бы подойти на их роль). С другой стороны, возникает более важная интерпретация феномена. Дело в том, что, совмещая древнюю и современную политические теории — Платона и Макиавелли, Штраус вслед за Ксенофонтом поднимает вопрос о «добродетельной тирании», т.е. вопрос о том, что нужно сделать тирану, чтобы его не боялись, но почитали и уважали. Вероятно, что последователи Штрауса, ушедшие в большую политику, могли посчитать тиранией как раз не Ирак, а США. Вот почему они так неистово стали навязывать миру собственные ценности. Как это ни удивительно, но сегодняшнему положению дел соответствует именно такая интерпретация.

Штраусианцы следующим образом использовали некоторые из идей Лео Штрауса. Им полюбилась мысль о необходимости сильного и стойкого лидера, который бы нанес решительный удар «тирании». Например, во времена Рейгана штраусианцы собирались узкой группой, чтобы отметить день рождения Черчилля распитием бренди и курением сигар. Черчилль был для них хорошим образцом противника-

тирании. Такие и многие другие собрания дали основания полагать, что штраусианцы — это настоящий культ со своими традициями и обычаями.

Кроме того, мысли Штрауса по поводу ценностного абсолютизма оказали сильное влияние на дискредитацию коммунизма. Пока либералы доказывали главам стран третьего мира, которые должны были решить, какую им следует избрать форму правления, что коммунизм неэффективен, штраусианцы доказывали, что он — воплощение зла и тирании. Все эти идеи не были прописаны Штраусом в его сочинениях. Сам он, конечно, мог так и не думать. Но штраусианцы додумали это за него.

Штраусианцы

Когда начинают рассуждать об истоках неоконсерватизма, вспоминают его «отцов-основателей», имеющих друг к другу весьма опосредованное отношение⁶, — Ирвинга Кристола и Лео Штрауса. Влияние на консерватизм Кристола более очевидное и менее спорное, влияние Штрауса — наоборот. Если говорить на языке метафор, то Кристола можно назвать отцом неоконсерватизма, в то время как Штрауса — крестным отцом.

У Кристола два любимых ребенка: идейный — неоконсерватизм — и «идейно-биологический» — Уильям Кристол, пошедший по стопам отца. Потомство Штрауса в этом отношении проследить сложнее. Биологических детей у него не было, зато было большое количество последователей, с радостью назвавших себя его «духовными сыновьями». Большинство из этих последователей сейчас занимают (либо занимали до недавнего времени) важные государственные посты в США. А так как они исповедуют одинаковое мировоззрение и придерживаются единого взгляда на решение внешнеполитических проблем, их принято называть «штраусианцами».

Одни исследователи творчества Штрауса отрицают его связь со штраусианцами и настаивают на том, что среди последователей политического философа можно назвать две группы лиц — учеников Штрауса (ученых, исповедующих подход Штрауса к политической теории) и штраусианцев (политиков, считающих себя адептами философа). Другие настаивают, что Штраус це-

ленаправленно создавал секту, чтобы его верные последователи реализовывали его идеи на практике, посредством принятия внешнеполитических решений. Но никто никогда не отрицал существования группы людей в правительстве США, гордо называющих себя штраусианцами.

Существует генеалогия и география штраусианцев⁷. Так, географически штраусианство делится на восточное и западное «побережья». Чикаго (город, в университете которого Лео Штраус преподавал долгие годы) — центр между ними. Восточное побережье — более философское и менее затронуто политическими процессами. Влиятельные фигуры этого региона — Джозеф Кропси (Чикаго) и Харви Мансфилд (Гарвард). Оба весьма уважаемые политические философы, оба — консерваторы. Мансфилд учил Фрэнсиса Фукуяму и Уильяма Кристола (вероятно, именно здесь пересекаются интеллектуальные влияния Штрауса и Кристола-старшего). Кропси учил Пола Вулфовица и Абрама Шульски. Из этих двух Мансфилд более политически активен: он даже отказывается обучать студентов, придерживающихся либеральных или более радикальных политических убеждений, равно как и аполитично настроенных.

Западное побережье штраусианства ориентировано на активное участие в политической деятельности. Главный герой этого региона — Гарри Джаффа (высшая школа Клермонта). Джаффа — один из самых ярых сторонников «американского неоконсерватизма». Он считает, что если откуда решение вечных проблем и должно прийти, так это из США; но если из США, то от республиканцев; но если от республиканцев, то от консервативного крыла республиканской партии. «Западные штраусианцы» борются не только против либералов и демократов, но и против других последователей консерваторов — Фридриха Хайека, Эйн Рэнд и Вилмора Кендала.

Американский внутри- и внешнеполитический дискурсы были сформированы штраусианцами. Речи республиканских президентов, вице-президентов, министров обороны и советников по национальной безопасности были написаны штраусианцами. Хотя сейчас влияние штраусианцев не так сильно или, по крайней мере, не так заметно, они до сих пор не сдают своих позиций. Правда, после того как неоконсерватизм ока-

зался дискредитированным, многие из штраусианцев попытались откреститься от своего якобы учителя. Так, Пол Вулфовиц в одном из интервью отметил: «Я не особенно жалую этот ярлык [штраусианец. — *А.П.*], потому что я вообще не люблю ярлыки»⁸. Справедливости ради следует отметить, что не все штраусианцы являются консерваторами. Один из интеллектуалов клинтоновской администрации — Уильям Гэлстоун — также учился у Лео Штрауса и оказал определенное влияние на демократическую политику Клинтона.

Некоторые штраусианцы не учились у Штрауса, но им, как и многим другим, пришлась по вкусу его идея, что государственный лидер нуждается в элитарной группе советников, которые бы давали ему грамотные указания, основываясь на строгих моральных суждениях о добре и зле. Влияние мифа о штраусианцах оказалось настолько сильно, что некоторые консерваторы (особенно из администрации Буша-младшего) стремились защищать докторские диссертации в Мекке штраусианства — в университете Чикаго.

Хотя Штраус писал о преследовании интеллектуалов правительствами, то, что сегодня привлекает внимание общественности к деятельности штраусианцев, — это не преследование этих фигур властью, но их обладание ею.

Виновен или не виновен

Все же, как мог человек, всю жизнь изучавший творчество «древних» философов, таких как Сократ, Платон, Ксенофонт и Аристотель, а также «современных» (если использовать терминологию самого Штрауса) мыслителей, таких как Макиавелли, Марсилиус Падуанский, Гоббс, Спиноза и Ницше, повлиять на современную политику спустя более тридцати лет после своей смерти? Как это ни удивительно, многие полагают, что очень даже мог.

Несмотря на то, что в России о Штраусе пишут не так много, даже у нас наблюдается разброс мнений по этому непростому вопросу. Не так давно появилась любопытная статья Бориса Парамонова «Лео Штраус и его ученики»⁹, в которой обстоятельно пересказывается статья Эдварда Ротстейна о Штраусе. По мнению Парамонова, который полностью соли-

даризируется с Ротстайном, посмертная «дурная слава» духовного отца неоконсерватизма — это плод некоей роковой и чудовищной ошибки.

В противовес многим примерам «демонизации» Штрауса, Эдвард Ротстайн в свою очередь опирается на книгу Стивена Смита «Читая Штрауса: политика, философия, иудаизм», автор которой полагает, что «Штраус совсем не был консерватором, он был другом либеральной демократии — одним из лучших друзей, которых она когда-либо имела. Более того, вопреки утверждениям его критиков, Штраус не смотрел на политику ни справа, ни слева, — он смотрел на нее сверху». Таким образом, Парамонов, соглашаясь с Ротстайном и, следовательно, Смитом, полностью отрицает предполагаемую связь идей Штрауса «с современным американским консерватизмом» — ту связь, которая представляется ему «неким скандальным парадоксом, какой-то квадратурой круга, которую принялись решать в высших ведомствах»¹⁰.

Существует и альтернативная точка зрения. В 2003 г. ее высказал Борис Межуев в своей статье «Кто ответит за “Большую ложь”?»¹¹. Он обратил внимание на практически полностью ускользнувший от внимания Парамонова аспект творчества политического философа: «В концепции Штрауса имеется один очень специфический момент — он считал, что древние политические философы “тайно” придерживались взглядов, которые отличались (и в большей степени, чем мы привыкли думать) от тех, что исповедовало население их родного города. Поэтому в своих произведениях они передавали доступную только избранным истину как бы в зашифрованном виде, чтобы большая часть сограждан их не поняла. Для Штрауса “эзотеризм” древних философов выдает их нравственное превосходство над современными мыслителями, не стесняющимися объявлять обществу о том, что, скажем, “все относительно”, или что “нет никакой высшей истины”. Штраус понимал очень ясно, что без веры в эту “высшую истину” либеральная демократия как политический строй обречена на провал. Но, с другой стороны, он также исходил из того допущения, что сами философы, как правило, веру в высшую истину не разделяют».

Многие исследователи, указывая на «двойственный характер» учения Штрауса, часто обвиняли его в том, что сам он писал «эзотерически». Отчасти этот упрек справедлив, ибо многие книги и статьи Штрауса весьма загадочны. Действительно, внимательное прочтение его сочинений свидетельствует, что Штраус обращался к творчеству именно тех авторов, которые использовали как раз этот забытый стиль «искусства письма», провоцирующий сомнения у читателей. Это служило для него поводом изучить эти работы более тщательно. Примеров тому в книгах самого Штрауса достаточно много, что, таким образом, оставляет место для продолжительной дискуссии, окружающей его имя.

Из статьи не совсем ясно, считает ли Борис Межуев, что «дурная слава» Штрауса — это ошибка, которую надо (или не надо) исправлять; тем не менее, он не отказывается от мысли, что Лео Штраус как нельзя лучше подходит под образ «сомнительного чужака», «человека, под маской защиты американских ценностей проповедовавшего какую-то “тайную доктрину”, заражая национальную элиту вирусом “двоемыслия”».

В США есть и более радикальные сторонники версии о наличии у американского неоконсерватизма штраусианских корней. Многие критики Штрауса настойчиво обвиняют его в элитизме и антидемократическом настрое. Например, Шадиа Друри¹², сделавшая карьеру на критике политической программы «штраусианства», полагает, что Штраус учил разных студентов разным вещам и, кроме того, прививал элитарные черты будущим американским политическим лидерам, которые впоследствии пришли к проповеди империалистического милитаризма и христианского фундаментализма. Друри также обвиняет Штрауса в том, что он учил, будто граждане города нуждаются в том, чтобы сильные и мудрые правители говорили жителям полиса, что для них хорошо, а что плохо, т.е. что такое благо и что такое хороший государственный строй. Более того, утверждает Друри, современному обществу угрожает заговор небольшой группы интеллектуалов, названных, в честь духовного предводителя, «штраусианцами». Ни в печати, ни в эфире она не стесняется называть этих самых «штраусианцев» сектой или «культом», а самого давно умершего лидера движения «еврей-

ским нацистом». Она также настаивает на том, что штраусианцы — это группка весьма опасных людей, которых следовало бы анализировать не в соответствии с тем, что они сказали, но с тем, что они сделали¹³.

Сюда можно было добавить длинный список ярлыков, которые с большим удовольствием навешивают на Лео Штрауса; среди них наиболее оригинальны следующие: «троцкист», «неоконсерватор», «коммунитарист», «макиавеллист», «нелиберал», «марксист», «либертарианец», «консерватор», «анти-сциентист» и т.д. Но основным все же остается клеймо «отца неоконсерватизма».

Консерватор ли?

Может быть, Исайя Берлин, которого Штраус так нещадно громил за его ценностный релятивизм, в некотором отношении был честнее многих других «экзотерических» мыслителей XX века. Честнее, потому что предлагал что-то не всегда привлекательное, но при этом позитивное¹⁴, конкретное и вполне определенное, что отличает его от таких противоречивых мыслителей-бунтовщиков, как Майкл Оукшот, Лео Штраус или Эрик Фегелин, ибо для них скорее была важна «негативная программа»: критика рационализма, сциентизма или «гностицизма».

Но мы также не должны забывать, что сам Штраус не считал себя сторонником той или иной идеологической доктрины. Здесь следовало бы вновь вспомнить Стивена Смита, считавшего, что мыслитель не только не осуждал империализм, но и вообще ставил под вопрос практическую пользу политической философии. Само желание эксплуатировать идеи Штрауса в целях развития консервативной идеологии — не новость. Так, друг и доброжелательный оппонент Штрауса Эрик Фегелин особенно критично относился к попыткам использовать научные достижения мыслителя в целях совершенствования идеологии современного консерватизма. Например, вот что он написал в 1977 г. некоему Джону Исту в ответ на то, что последний охарактеризовал Штрауса как консерватора: «Читать Вашу статью было приятно; и у меня нет претензий к ее положительному содержанию. Все же я не совсем ею доволен. Ведь Штраус

ус, несмотря ни на что, трудился не ради того, чтобы оказывать поддержку консерваторам. Он был великим ученым; и посредством влияния на своих студентов способствовал становлению определенного числа серьезных ученых в такой отсутствующей, но очень необходимой области, какой является политическая наука. Если делать упор настолько сильно, как это делаете Вы, на несовместимости классической и иудеохристианской традиций с современными “измами”, то можно приуменьшить значение того факта, что такая вещь, как “наука”, в классическом смысле этого слова, действительно существует и что различные “измы”, представленные в наших университетах, — не только безнравственны, но объективно ложны. Они до неприличия “утопические”, они раздутые, непрофессиональные, безграмотные и мошеннические. <...> Политического теоретика, который не может прочесть классиков на их родном языке, потому что он слишком ленив, чтобы выучить греческий и латинский, следует немедленно уволить, основываясь на элементарных постулатах деловой этики. Я выражаюсь недвусмысленно, чтобы дать понять, что в обществе существует более важный конфликт, нежели либерально-консервативный, когда университеты становятся подготовительными центрами для вседозволенности, небрежной работы и интеллектуальных игр в конфиденциальность. Я далек от того, чтобы согласиться со Штраусом во всем, но он, несомненно, был заметной силой в растущем понимании научных стандартов»¹⁵.

Один из самых верных последователей Штрауса, Натан Тарков, отстаивая идеологическую беспристрастность учителя, недавно был вынужден в очередной раз оправдывать его в глазах общественности в связи с тем же вопросом об истоках неоконсерватизма. Он тщательно проанализировал все, что Штраус вообще когда-либо говорил о международной политике, и сделал следующий вывод: «Штраус может напомнить нам о вечных проблемах, но обвинять в ошибочных решениях сегодняшних проблем мы должны только себя»¹⁶.

Так все-таки следует ли нам винить Лео Штрауса в политических преступлениях неоконсерваторов? С одной стороны, конечно, нет, ибо сам он едва ли бы одобрил все то, что ему сегодня приписывают такие пристрастные исследователи, как

Шадия Друри. С другой стороны, да, ибо сам он с огромным удовольствием навешивал оценочные ярлыки на великих политических мыслителей. Например, Маркса он назвал «отцом коммунизма», а Ницше «приемным дедушкой фашизма»¹⁷. Но если Маркс и Ницше несут ответственность за то, каким образом использовались их идеи, то почему не должен нести ее и Лео Штраус? Он, конечно, не был отцом неоконсерватизма и вряд ли бы усыновил его. Однако неоконсерваторы сами «усыновили» Лео Штрауса и, кажется, его доля вины в этом гораздо больше, чем их.

Примечания

- ¹ *Штраус Л.* Введение в политическую философию. М., 2000; *его же.* О тирании. СПб., 2006; *его же:* Естественное право и история. М., 2007.
- ² Под неоконсерваторами здесь понимаются не проповедники «тэтчеризма» и «рейгономики», а сторонники и идеологи современной внешнеполитической доктрины Америки — доктрины, направленной на утверждение превосходства США в мире.
- ³ См.: *Norton A.* Leo Strauss and the Politics of American Empire. New Haven—L., 2004.
- ⁴ На этой составляющей идейного наследия Штрауса делает основной акцент американский исследователь Нассер Бенегар. См.: *Benhegar N.* Leo Strauss, Max Weber and Scientific Study of Politics. Chicago, 2004.
- ⁵ *Межуев Б.* Кто ответит за «Большую ложь»? // <http://www.archipelag.ru/agenda/strateg/povestka-usa/american-century/lie/>
- ⁶ Впрочем, сам патриарх неоконсерватизма Ирвинг Кристол признает влияние идей Штрауса на движение неоконсерватизма. См. об этом: *Кристол И.* Неоконсервативное убеждение // Логос. 2004. № 45. С. 172—173; *Kristol I.* Neoconservatism: the Autobiography of an Idea. N. Y. etc., 1995. P. 6—9.
- ⁷ О географии штраусианцев см.: *Norton A.* Leo Strauss and the Politics of American Empire. New Haven—L., 2004. P. 7—9; *Zuckert C., Zuckert M.* The Truth about Leo Strauss. Chicago—L., 2006. P. 228—259.
- ⁸ Цит. по: *Mann J.* Rise of Vulcans. The History of Bush's War Cabinet. N. Y., 2004. P. 29.
- ⁹ *Парамонов Б.* Лео Штраус и его ученики // <http://www.svobodanews.ru/Article/2006/08/01/20060801120935480.html>
- ¹⁰ См. статью Смита о Штраусе, а также полемический ответ на нее: *Smith S.B.* Leo Strauss's Platonic Liberalism // Political Theory. 2000. Vol. 28. № 6. P. 787—809; *Wallach J.R.* Smith, Strauss and Platonic Liberalism // Political Theory. 2001. Vol. 29. № 3. P. 424—429.

- ¹¹ **Межуев Б.** Кто ответит за «Большую ложь»?
- ¹² О Друри см.: http://en.wikipedia.org/wiki/Shadia_Drury. Также см. ее книгу о Штраусе: **Drury S.** The Political Thought of Leo Strauss. N. Y., 2005. См. также о Штраусе в другой ее книге: **Drury S.** Alexandre Kojève and the Roots of Postmodern Politics. N.Y., 1994. P. 143–160.
- ¹³ Подробнее см.: **Drury S.** The Political Thought of Leo Strauss. P. IX–LVII.
- ¹⁴ Правда, его позитивная программа заключалась в принятии «негативной свободы» и отказе от «позитивной». **Берлин И.** Две концепции свободы // **Берлин И.** Философия свободы. М., 2001.
- ¹⁵ Цит. по: **Cooper B.** Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science. Columbia–L., 1999. P. 129–130.
- ¹⁶ **Tarcov N.** Will the real Leo Strauss please stand up? // <http://www.the-american-interest.com/ai2/article.cfm?Id=166&MIId=5>
- ¹⁷ **Штраус Л.** Классическое образование и ответственность // **Штраус Л.** Что такое политическая философия? М., 2000. С. 335.

ПУБЛИКАЦИИ

А.М. Руткевич

Герменевтика Р.Бульмана

Книга Р.Бульмана «История и эсхатология. Присутствие вечности» представляет собой несколько переработанный текст лекций, прочитанных им в феврале—марте 1955 г. в Эдинбурге. Центральной темой этих лекций является христианская эсхатология, но значительное внимание уделяется также историцизму (прежде всего, концепциям Кроче и Коллингвуда) и герменевтике. Бульман известен главным образом как богослов и как историк¹. Предпринятая им «демифологизация» христианства часто воспринималась вне всякой связи с его экзистенциальной философией, хотя сам он неоднократно прямо ссылаясь на «Бытие и время» М.Хайдеггера. Не входя в детали его богословской доктрины, мы остановимся здесь только на его трактовке задач герменевтики.

В программной статье «Проблемы герменевтики» Бульман ограничивает область экзистенциальной интерпретации и признает правомерность тех методологических вопросов, которыми занимались Шлейермахер, Дильтей, Трёльч, Коллингвуд и многие другие. Он возражает против «вчувствования» Дильтея и «дивинации» Шлейермахера, не считая их, однако, вообще «неподлинными» или лишенными смысла для историка. Бульман был автором превосходных историко-филологических работ, он не мог вслед за Хайдеггером (и Гадамером) противопоставлять «истину» и «метод». Границы психологическому истолкованию кладет сам предмет интерпретации. Такое постижение имеет определенную ценность при рассмотрении произведений литературы и искусства, отчасти — философии, но оно явно не применимо к математическим, медицинским, техническим и прочим специальным текстам. Для понимания последних мы не

нуждаемся в знании о душевных порывах их авторов. Здесь нам важен сам предмет, суть дела. «Интерес к предмету мотивирует интерпретацию и задает постановку вопроса. Непроблематична ориентация истолкования, направляемая вопросом о предмете, сообщение о котором является целью самого текста, например, математического или текста по истории музыки, когда я тем самым хочу получить знания по математике или музыке. То же самое относится к интерпретации текста-повествования, когда я хочу познакомиться с рассказом (например, при истолковании хроник, но равным образом — Геродота или Фукидида), когда в мои намерения входит именно ознакомление с сообщаемыми историческими отношениями и процессами»². Написанный века назад политический трактат понятен тому, кто и ныне задумывается о воле к власти, законах, государстве и т.п. «Вот первое допущение об искусстве интерпретации: ваше собственное отношение к предмету подсказывает вопрос, который вы задаете тексту, а также ответ, который вы из него извлекаете»³. Когда речь идет о прямой передаче знаний, нам нет нужды в психологическом истолковании, да и грамматическое имеет узкие рамки.

Бультман приводит в качестве примера «наивное» чтение текста для получения информации или развлечения. Гомера может читать не только филолог-классик, но и тот, кто не знаком с древнегреческим и читает «Илиаду» для получения сведений о греческих богах или просто для того, чтобы насладиться стихами. Точно так же действует тот, кто слушает классическую музыку, не будучи музыкантом, или рассматривает картины в музее, не нарисовав ни единой картины, даже не будучи знатоком и ценителем. «Наивное» чтение присутствует и при исследовании исторических документов, когда нас интересует прямая передача знаний. История математики, пока она ориентирована на проблемы самой математики, предполагает именно такое чтение древних текстов. Скажем, при размышлении над проблемами неэвклидовой геометрии полезно прочесть Эвклида, но такое чтение отличается от чтения историка античной культуры, который видит в трактате Эвклида свидетельство эпохи, — такое свидетельство указывает на нечто иное, становится символом, который нужно расшифровывать. За свидетельствами мы ищем другую реальность. Наивное чтение художественной литературы также не требует герменевтических процедур. Понимание достигается здесь за счет слияния не с автором, а с персонажем, героем повествования. Погрузившись в вымышленную жизнь героев, мы созерцаем игру человеческих возможностей, за которой нет нужды что-либо искать. Но там, где в романе мы видим свидетельство эпохи, мы обращаемся к методам историко-филологической герменевтики.

При чтении философских текстов также возможен двоякий взгляд. В философских текстах осуществляется поиск истины. В них мы имеем дело с объектами рефлексии. «Платона понимает лишь тот, кто вместе с ним философствует»⁴. Скажем, диалог «Теэтет» содержит в себе критику эмпиризма, которая доныне сохраняет свою актуальность, а потому Платона можно считать нашим современником, соглашаться с ним или оспаривать его рассуждения. Но совсем иным будет взгляд историка философии, который рассматривает эволюцию воззрений Платона, — данный диалог займет свое место среди других, станет свидетельством развития и философии самого Платона, и античной философии в целом. Историк философии не «поднимает» этот текст в современность, но сам «погружается» в прошлое. «В случае исторической интерпретации существует две возможности: 1) вы стремитесь воссоздать картину прошлого, реконструировать его; 2) вы стремитесь узнать из исторических документов то, что вам нужно для сегодняшней практической жизни. Так, например, вы можете интерпретировать Платона как интересную фигуру в истории Афин конца V в. до н.э. Но можно также увидеть в Платоне источник знаний о человеческой жизни. В последнем случае интерпретация мотивирована не интересом к минувшей эпохе, а поиском истины»⁵.

Пороком историцизма Бульман считает именно то, что все в нем сводится к «свидетельствам», по которым реконструируется картина прошлого. Неизбежным следствием такого «чтения» является релятивизм, ибо во всем находит выражение та или иная эпоха. Эти возражения Бульмана сохраняют свою актуальность, поскольку мода на релятивистскую социологию знания, особенно в «пост-структуралистских» ее вариантах, рождает множество «генеалогий», утрачивающих содержание рассматриваемого явления культуры или науки. Чтобы понять роль Платона для греческой культуры или как «выражение» каких-то анонимных «сил» или «практик» афинского полиса, нам требуется сначала понять мысли Платона, содержание его трудов. Бульман указывает на необходимость понимания «сути дела» (в дальнейшем о «сути дела» будет говорить Гадамер). «Каждая интерпретация неизбежно образует круг: один и тот же феномен будет понятен, с одной стороны, из своего времени (и окружения), а с другой стороны, из самого себя»⁶.

В искусстве, философии, религии мы имеем дело с возможностями человеческого бытия. Они могут быть предметом чисто эстетического созерцания. Именно за склонность к эстетизму Бульман упрекает романтиков и Дильтея. Конечно, всегда возможен эстетический взгляд, скажем, на религиозную живопись. Верующий смот-

рит на картину или статую с одной установкой, независимо от того, каково качество изображения. При оценке эстетических достоинств взгляд будет другим: Аполлон здесь будет оцениваться так же, как Св. Себастьян, Мадонна — как Артемида и т.д. Тогда нас интересует игра красок и света, совершенство поз, «человечность» и т.п. Эстетический взгляд оправдан там, где мы имеем дело с произведениями искусства, но романтики и школа Дильтея распространили его на историю в целом, обнаруживая повсюду то «гений творца», то «душу народа». Бультман напоминает, что эта установка — пусть в доведенной до абсурда форме — присутствовала и в расовой доктрине национал-социализма. Статья Бульзмана вышла в 1952 г., когда у всех в памяти были писания многих немецких философов и историков, которые подкрепляли идеологию «почвы и крови» заимствованиями тезисов романтиков и Гердера о «душе» народа, из которой органически вырастает «мировоззрение». Этот упрек явно относится и к Хайдеггеру, у которого Бытие стало «говорить» то исключительно по-древнегречески, а то и по-немецки.

Бультман не принял хайдеггеровскую философию после «поворота», хотя продолжал пользоваться некоторыми тезисами «Бытия и времени». Это относится прежде всего к предпониманию, которым заданы наши вопросы, обращенные к истории. «Предпосылкой всякой понимающей интерпретации является предшествующее жизненное отношение к предмету, который прямо или косвенно приходит в нем к слову и направляет цель вопрошания»⁷. Исторические, психологические, эстетические интересы подлинны лишь там, где они проистекают из экзистенциального вопроса, а он имеет для Бульзмана религиозный характер. Человек ищет смысл собственного существования. «Без такого предпонимания и без направляемых им вопросов тексты немые»⁸. Объективность в истории имеет иной характер, чем в естествознании: феномены обладают смыслом лишь в соотнесенности с историческим субъектом. Это не означает, что субъект навязывает свои мнения и проекты прошлому. Вопрос должен быть соразмерен предмету — в этом состоит объективность историка. Нужно, чтобы заговорили сами феномены, только говорят они всегда кому-то; не может быть бессубъектной объективности, а само вопрошание бессмысленно называть «субъективным», поскольку нет вопроса без субъекта.

В книге «История и эсхатология» Бультман развивает эти идеи, связывая подлинность вопрошания с эсхатологическими чаяниями христианина. Экзистенциальная встреча с историей возможна лишь там, где историк сам занимает свое место в истории, соединяя прошлое с будущим. Как единое целое история нам не дана, окончатель-

ный смысл она обретет только с концом самой истории. Поэтому смысл истории появляется лишь вместе с эсхатологическим вопросом. Окончательного исторического знания не существует до завершения истории, но лишь в этой перспективе мы улавливаем смысл. На место хайдеггеровского «бытия-к-смерти» Бульман ставит христианский Апокалипсис.

Историк не может бежать от истории, в которой он участвует, и не способен посмотреть на нее со стороны. Он постигает историю лишь через вовлеченность в судьбы мира, и «в этом смысле самая субъективная интерпретация истории является одновременно самой объективной»⁹. Прошлое не обладает одним-единственным смыслом, поскольку этот смысл никогда не является смыслом «в-себе». Прошлое задает нашу ситуацию, но ситуация предполагает и наше в ней участие, решение проблем, выбор будущего, самосознание.

Личностное самосознание, понимание собственного места в истории находит выражение в целостном видении мира. Особенно-стью христианской веры является эсхатологическое чаяние, тогда как в других мировоззрениях оно либо вообще отсутствует, либо находит неполное выражение. Быть христианином — значит жить в настоящем из будущего: «Смысл истории всегда лежит в настоящем, и когда настоящее понимается как эсхатологическое настоящее христианской верой, происходит реализация смысла истории»¹⁰. Характерен уже подзаголовок книги Бульмана — «настоящее вечности».

«Полнота времен» открывается христианину в какой-то момент времени. П.Тиллих применял к нему греческое слово «кайрос»: «...исключительный момент во временнóм процессе, когда вечное врывается во временное, потрясая и преображая его и производя кризис в глубине человеческого существования»¹¹. Верующий видит в истории знамения, находит символы Божьей воли, промысла. Вера указывает на запредельное и в то же время соучаствует в том, на что она указывает. Поэтому подлинный смысл Писания доступен лишь для того, кто верит. Древнее речение «верую, чтобы понимать» сочетается с правилами психологической интерпретации, предложенной Шлейермахером. Богословская герменевтика приобретает экзистенциальный характер, но она остается той же протестантской экзегезой, а потому перестает быть особой философской дисциплиной. Подлинностью обладает только богословское понимание знамений. Подобная концепция естественна для теолога, но она расходится с устремлениями и философа, ставящего вопрос об истине вне зависимости от веры (а тем более конкретной конфессиональной принадлежности), и историка, стремящегося обосновать метод своего познания прошлого.

Как историк, Бультман близок по своим воззрениям прежде всего Коллингвуду, изложению взглядов которого посвящена значительная часть его лекций. Историк не может заранее знать, что говорится в тексте: интерпретация, которая уже знает, что ее результаты должны соответствовать некой догме, не может считаться серьезной и честной. Однако метод интерпретации богословских текстов неизбежно оказывается иным, чем метод истолкования художественной литературы, юридических кодексов или естественнонаучных трактатов. *Daseinsanalytik* «Бытия и времени» принимается Бультманом именно потому, что он обнаружил у Хайдеггера «профанное философское изложение новозаветного взгляда на человеческое бытие в мире»¹². Попытки перенесения такого «экзистенциального» истолкования на все документы прошлого неизбежно ведут к субъективизму — за это Бульзмана резко критиковал Э.Бетти. Но критика эта справедлива лишь в той мере, в какой Бультман считает вовлеченность в настоящее и ответственность за будущее критериями «подлинности» исторического исследования.

Примечания

- ¹ Обе эти стороны его творчества хорошо представлены в недавно вышедшем на русском языке томе: *Бультман Р.* Избранное: Вера и понимание. М., 2004.
- ² *Bultmann R.* Das Problem der Hermeneutik // Seminar: Philosophische Hermeneutik. Frankfurt a/M., 1985. S. 246.
- ³ *Бультман Р.* Цит. соч. С. 230.
- ⁴ *Bultmann R.* Op. cit. S. 248.
- ⁵ *Бультман Р.* Цит. соч. С. 231.
- ⁶ *Bultmann R.* Op. cit. S. 249.
- ⁷ Ibid. S. 253.
- ⁸ Ibid. S. 254.
- ⁹ *Bultmann R.* History and Eschatology. The Presence of Eternity. N. Y.—Evanston, 1957. P. 122.
- ¹⁰ Ibid. P. 155.
- ¹¹ *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 229.
- ¹² *Бультман Р.* Избранное: Вера и понимание. С. 25.

Рудольф Бульман

История и эсхатология. Присутствие вечности*

VIII. Природа истории (А)

Проблема герменевтики (истолкования истории). Вопрос об объективности исторического знания

Пока что мы не ставили вопроса об истолкованиях той истории, которую мы обозрели, хотя этот вопрос относится к первостепенным. Это так называемый *герменевтический вопрос*, вопрос о понимании тех документов, которые были доставлены нам традицией. Чтобы использовать их, нам нужно их понять, реконструировать картину исторического прошлого. Документы должны говорить нам нечто. В действительности, любая интерпретация истории предполагает герменевтический метод. Это верно и по отношению к толкованиям истории Просвещением, Гегелем, Марксом или Тойнби. Но чаще всего историки не задумываются об этой предпосылке. В наше время герменевтический вопрос вышел на первый план. В спорах о сущности и смысле истории неизбежно высветилась и проблема возможности познания истории, даже возможности достижения объективного знания об истории вообще. На этот второй вопрос мы способны ответить, только ответив на герменевтический вопрос: каков характер исторического познания?¹

Вопрос о понимании истории можно точнее сформулировать как вопрос об истолковании письменных документов прошлого. В таком виде он представляет собой давний вопрос, иг-

* Перевод выполнен по изданию: *Bultmann R.* History and Eschatology. The presence of Eternity. N.Y., 1957.

равший видную роль в филологии со времен Аристотеля (а также и в юриспруденции). Филология выработала правила герменевтики. Уже Аристотель сознавал, что интерпретатор должен провести анализ письменного документа; он должен понимать части из целого, а целое — через части. Это — так называемый герменевтический круг. Когда предметом рассмотрения является текст на иностранном языке, то истолкование должно идти по правилам этого языка. Необходимо изучать особенности индивидуального использования языка, стиль автора, особенности применения языка в его время. Последнее зависит от исторической ситуации, а потому знание места и времени, культуры также является предпосылкой истолкования.

Уже **Шлейермахер** (1768–1834) осознал, что подобные герменевтические правила недостаточны для действительного понимания текста. Он настаивает на дополнении филологического истолкования психологическим, которое он называет интерпретацией посредством дивинации. Произведение литературы должно быть понято как момент жизни его автора. Истолкователь должен воспроизвести в себе самом повод, из которого выросло интерпретируемое им произведение. Так сказать, он должен создать его заново. Шлейермахер считал это возможным, поскольку автор и интерпретатор обладают одной и той же человеческой природой. Каждый располагает «восприимчивостью» (*Empfänglichkeit*), присущей и всем прочим, а потому способен понять сказанное другими.

Подход Шлейермахера был воспринят и развит далее **В. Дильтеем** (1833–1911). Искусство истолкования было распространено им на отличные от произведений литературы документы — например, на памятники искусства и музыки. Такие документы он называет «четко установленными проявлениями жизни». Интерпретатор должен добраться до душевной жизни, выражающей себя в документах, которые даны нам посредством чувственного восприятия. Это возможно, поскольку «в индивидуальном проявлении некой другой личности нет ничего, что не содержалось бы в воспринимающей жизненности». Ведь «все индивидуальные различия, в конечном счете, выступают не как результат качественных различий между личностями, но лишь различиями степени развития их психологических акциденций».

Является ли такое определение герменевтики достаточным? Оно кажется таковым, пока речь идет об истолковании произведений искусства, религиозных или философских текстов. Но если мне требуется понять математический, астрономический или медицинский текст, то разве мне есть нужда перемещать свое Я и соотносить его с особым складом ума автора текста? Разве моя задача не заключается в том, чтобы повторить или помыслить заново математические, астрономические или медицинские идеи текста? Когда мне нужно понять историко-хронологические документы, например египетские или вавилонские записи о военных деяниях правителей или знаменитые *Res Gestae Divi Augusti*, то должен ли я воспроизводить психические события, происходившие в душе их авторов? Очевидно лишь то, что для понимания таких текстов мне следует обладать неким знанием военных и политических дел. Разумеется, их можно читать иначе, на что обратил внимание Г.Миш в своей *Истории автобиографии*² — в подобных документах можно видеть ненамеренное выражение чувства жизни, понимания мира в определенное время и в рамках той или иной культуры.

Тем самым выясняется, что любая интерпретация направляется неким интересом, неким *вопрошанием*: каков мой интерес при истолковании документов? Очевидно, что такое вопрошание рождается из специфического интереса к предмету, а это предполагает уже некое понимание данного предмета. Я называю его *предпониманием*.

Дильтей прав в том, что должна быть связь между автором и интерпретатором — он находит эту связь в душевной жизни. Но если интерпретация всегда направляется предшествующим пониманием предмета, то мы можем, скорее, сказать, что возможность понимания базируется на актуальном отношении (*Lebensverhältnis*) интерпретатора к предмету, нашедшему свое прямое или косвенное выражение в документах. Можно пояснить это тем, как мы приходим к знанию иностранного языка. Оно осуществляется, когда предметы, вещи, действия, обозначаемые иностранными словами, известны по их использованию в обстоятельствах нашей жизни. Иностранное слово, обозначающее вещь или действие, абсолютно неведомое в моей собственной жизни, не может быть переведено, оно просто перенимается как иноземное. Например,

немецкое слово для «окна», Fenster, есть не что иное, как латинское fenestra — древние германцы не использовали окон и ничего о них не знали. Подобным же образом ребенок учится понимать слова и их говорить, одновременно осваивая окружающий мир с его предметами, способами их использования. Условием всякой интерпретации, таким образом, является тот простой факт, что автор и интерпретатор живут в одном и том же историческом мире, в который вовлечена человеческая жизнь — как жизнь в обстоятельствах, как взаимодействие с предметами и с другими людьми. Естественно, к ней относятся также общность интересов, проблем, борьбы, страстей, игры и т.п.

Я уже говорил, что интерес к какому-то предмету задает основания для интерпретации, поскольку от него зависит, какие вопросы будут заданы. Теперь я приведу несколько примеров того, как задаются различные вопросы. Ученый-историк реконструирует последовательность событий в прошедшей истории, руководствуясь специфическим интересом: таковым может быть политическая история, история социальных проблем или форм, история духа, история культуры. Во всех этих случаях истолкование всегда определяется его общей концепцией истории и относимых к ней предметных областей (либо находится под влиянием такой концепции). Свой интерес может быть у психолога, который задает текстам вопросы, относящиеся к индивидуальной или массовой психологии. Его может интересовать также психология религии, поэзии, техники и т.д. При этом его всегда направляет некое предпонимание души и психических феноменов вообще. Интерес может быть эстетическим: тексты или произведения искусства рассматриваются с точки зрения их формы, вопрос ставится по поводу их структуры. Интерпретатора тогда направляет его предпонимание прекрасного, даже сущности искусства. Иногда он довольствуется анализом стиля, иной раз задает вопросы о психологических мотивах, нашедших выражение в произведении искусства. Во всяком случае, он также отталкивается от уже имеющегося предпонимания и связанных с ним концепций.

Наконец, интерес может затрагивать не эмпирическую историю, но историю вообще, как сферу жизни, в которой живут и движутся человеческие существа, реализуя свои возможнос-

ти. Интересом здесь может быть постижение человека каким он был, есть и всегда будет. В таком случае истолкователь размышляет об истории, думая в то же самое время о собственных возможностях и стремясь к самопознанию. Он задает вопрос о человеческой жизни вообще, имея в виду свою собственную жизнь, которую он пытается понять одновременно с жизнями других людей. Такое вопрошание возможно лишь в том случае, если сам интерпретатор задается вопросом по поводу собственного существования. В таком случае предполагается некое знание о человеческом существовании; будь это предпонимание даже весьма нечетким и неопределенным, оно направляет вопросы, на которые мы хотим получить ответы.

Если верно, что любое истолкование, даже любое вопрошание и понимание, направляется предпониманием, то возникает вопрос: возможно ли тогда вообще какое бы то ни было объективное историческое знание? К этому вопросу нам теперь и следует обратиться.

Безусловно, субъективность историка, как правило, окрашивает его картину истории. Например, от идеального образа собственной страны, от представлений о ее будущем зависит то, как историк описывает ее прошлое, как он судит о значимости событий, оценивает величие исторических личностей и просто различает важное и неважное. В соответствии с различными ценностями, разные картины прошлого нарисуют националист и социалист, идеалист и материалист, либерал и консерватор. Поэтому столь различны в истории портреты Лютера и Гёте, Наполеона и Бисмарка. Можно вспомнить о той совершенно субъективной картине упадка античной культуры, которую нарисовал Гиббон.

Когда такие картины являются результатом неприкрытой предвзятости и партийности, то с ними нам вообще нет нужды считаться (скажем, с воззрениями на историю нацистов или русских коммунистов). Вопрос, однако, заключается в том, может ли настоящая историческая наука достичь объективности. На первый взгляд, это кажется возможным, поскольку события и действия прошлого зафиксированы в исторических документах. Разумеется, методично проведенное исследование достигает объективности при рассмотрении некоторых состав-

ных частей исторического процесса, а именно, событий, понятых просто как происшествия во времени и в пространстве. Например, мы можем зафиксировать факт и время, в которое Сократ выпил чашу с ядом, когда и где Цезарь перешел Рубикон, а Лютер прибил к дверям собора в Виттенберге свои 95 тезисов. Как объективный факт мы знаем время, в которое происходила та или иная битва, когда была основана та или иная империя, когда произошла какая-то катастрофа. С учетом этого можно не прислушиваться к утверждениям о том, что достоверность исторических суждений всегда только относительна. Конечно, есть множество событий, которые невозможно зафиксировать, поскольку свидетельства недостаточны или туманны; проницательность и способности любого историка также имеют свои границы. Но это не имеет систематического значения: в принципе, методичное историческое исследование способно достигать в этой сфере объективного знания.

Но достаточен ли взгляд на историю, представляющий ее как поле таких событий и действий, которые мы можем зафиксировать в пространстве и во времени? Я так не думаю. Хотя бы потому, что история есть движение, процесс, в котором отдельные события связаны друг с другом цепью причин и следствий. Такая связь предполагает наличие задействованных историческим процессом сил. Их не так уж сложно различить. Уже Фукидид признавал такими движущими причинами человеческие влечения и страсти, в особенности стремление к власти, притязания индивидов и групп. Всем нам известно, что экономические и социальные нужды выступают как такого рода факторы исторического процесса; это верно и применительно к идеям и к идеалам. Несомненно, понимание и оценка таких факторов могут быть различными, но нет и суда, который дал бы окончательное решение.

Наконец, историческое событие или действие подразумевает то, что оно включает в себя смысл и значимость — иначе оно не было бы историческим. Какова значимость того, что Сократ выпил чашу с ядом, для истории Афин, для всей грядущей истории человеческого духа? Какова значимость того, что Цезарь перешел Рубикон, — для истории Рима, для всей истории Запада? Какова значимость прибитых Лютером к церков-

ным дверям тезисов — для политики того времени, для религиозной истории последующих поколений? Разве суждение о значимости не зависит от субъективного взгляда историка?

Следует ли из этого, что достижение объективного исторического знания невозможно? Это было бы так, если б объективность исторической науки имела тот же смысл, что и объективность естествознания. Для понимания того, что такое объективность в исторической науке, нам нужно различить две возможных точки зрения на историографию. Первая точка зрения или перспектива избирается историком; вторую я назвал бы экзистенциальной встречей с историей.

Для начала я поясню вопрос о *перспективе или точке зрения*. Каждый исторический феномен можно рассматривать с разных точек зрения — человек представляет собой сложное существо. Он состоит из тела и души, или, если угодно, из тела, души и духа. Он имеет желания и страсти, он испытывает физические и духовные потребности, располагает волей и воображением. Он является политическим и общественным существом, но также имеет свои особенности как индивид, а потому человеческое сообщество может быть понято не только как политическое и социальное, но и как личностное взаимоотношение. Вследствие этого историю можно писать как политическую или экономическую, как историю проблем и идей либо историю индивидов или личностей. Историческое суждение может направляться психологическим, этическим или эстетическим интересом. Каждая из этих точек зрения открыта одной из сторон исторического процесса, и каждая точка зрения открывает нечто объективное в истории. Картина делается ложной лишь в том случае, если одна-единственная точка зрения принимается за абсолютную и становится догмой.

Историография начиналась с интереса к политической истории, она пришла на смену хроникам и легендам — осознание хода истории пришло прежде всего в связи с политическими изменениями. В дальнейшем стали преобладать — в виде реакции на господство политической истории — иные воззрения: появляются история идей, история экономики. В последнее время историки нередко пытались сочетать различные точки

зрения, чтобы построить всеобщую историю человеческой культуры или цивилизации. Обычно различные историки направляются специфическими интересами и вопросами, и это никому не мешает, пока одна точка зрения не становится абсолютной, пока историк сознает, что его видение феномена происходит в одной перспективе, что не отрицает возможность других способов видения.

В каждой точке зрения проявляется истина. Субъективность историка не означает того, что он видит ложно, но лишь то, что он избрал особую точку зрения, что его исследование начинается со специфического вопроса. Следует помнить о том, что мы вообще не получим историческую картину, не задавая вопросов, а потому воспринять исторический феномен можно только с особенной точки зрения. В этих пределах субъективность историка является необходимым фактором объективного исторического познания.

Стоит обратить внимание еще на один момент: субъективность историка не сводится к избранию специфической точки зрения в начале исследования. В самом выборе перспективы уже присутствует то, что я называю экзистенциальной встречей с историей³. Как говорит Р.Дж. Коллингвуд: объект исторического познания — это «не просто объект, т.е. просто нечто лежащее вне сознания, его познающего; это деятельность мышления, которая может быть познанной только в той мере, в какой познающий ум вопроизводит ее в себе и осознает себя как поступающий таким образом. Для историка действия, историей которых он занимается, — не зрелища, данные наблюдению, но живой опыт, который он должен пережить в собственном уме; они объективны и могут быть познаны им только потому, что они одновременно и субъективны, т.е. являются действиями его собственного сознания»⁴. Сходным образом говорит и Эрих Франк: «Объект исторического понимания не есть вещь в себе, независимая от наблюдающего ее ума... В поле естественных наук мы имеем дело с объектом, который сущностно от нас отличен: мы мыслим, природа — нет. Объектом исторического познания является сам человек со всей субъективностью его природы. В этой области невозможно провести окончательное разграничение между познающим и его объектом»⁵.

Это не означает того, что историк приписывает смысл историческим феноменам по собственному произволу. Но это значит, что исторические феномены являются самими собой не в чисто индивидуальном изолированном бытии; они значимы лишь в их отношении к будущему. Мы можем сказать, что каждому историческому феномену принадлежит его будущее; только в будущем он показывает то, что он действительно собой представляет. Точнее говоря, он всякий раз являет себя в будущем, и окончательная демонстрация его сущности произойдет лишь вместе с завершением истории.

Поэтому вполне понятно, что вопрос о смысле истории возник и впервые нашел ответ в мирозерцании, которое полагало себя знающим конец истории. Это произошло в иудео-христианском понимании истории, зависевшем от эсхатологии. Греки не ставили вопроса о смысле истории, античные философы не развивали философию истории. Впервые философия истории появляется в христианском мышлении, поскольку христиане верили в то, что знают конец мира и истории. В близкое нам время христианская эсхатология была секуляризована Гегелем и Марксом. Каждый из них на свой манер полагал, что знает цель истории, а потому истолковывал ход истории в свете этой предполагаемой цели.

Сегодня мы не можем притязать на знание конца и цели истории. Поэтому вопрос о смысле истории сделался бессмысленным. Тем не менее, по-прежнему остается вопрос о смысле единичных исторических феноменов и отдельных исторических эпох. Точнее говоря, остается вопрос о значимости отдельных исторических событий и деяний нашего прошлого для нашего настоящего, а настоящее нагружено ответственностью за наше будущее. Например, каковы смысл и значимость упадка единой средневековой культуры для взаимоотношения разных христианских деноминаций применительно к проблеме образования? Каковы смысл и значимость Французской революции в связи с проблемой организации государственной власти? Каковы смысл и значимость возникновения капитализма и социализма перед лицом проблемы экономического порядка? Можно привести еще ряд подобных вопросов. Во всех этих случаях анализ мотивов и

последствий высвечивает запросы нашего будущего. Суждение о прошлом и суждение о настоящем соединяются, одно из них проясняется другим.

Посредством такой исторической рефлексии феномены прошлого становятся действительными историческими феноменами и приоткрывают свой смысл. Начинают открывать — объективность исторического познания недостижима в смысле абсолютного окончательного знания или в том смысле, что феномены могут быть познаны в самом их «бытии в себе», какое историк мог бы в чистом виде воспринимать. Такое «бытие в себе» есть иллюзия объективирующего мышления, которое присуще естествознанию, но не истории.

Должен повторить: это совсем не означает, что историческое познание субъективно в том смысле, что зависит от индивидуального желания или произвола субъекта. Напротив, подлинно исторические вопросы рождаются из исторических эмоций субъекта, личности, чувствующей свою ответственность. Поэтому историческое исследование предполагает готовность вслушиваться в притязания самого исторического феномена. Именно поэтому требование беспредпосылочности, отсутствия предвзятости, значимо для исторического исследования ничуть не меньше, чем для всех прочих наук. Несомненно, историку не позволено заранее знать результаты своего исследования; он обязан сдерживать себя, умалчивать о собственных пожеланиях относительно этих результатов. Но это никоим образом не означает того, что он должен уничтожать свою индивидуальность. Напротив, подлинное историческое познание требует личностного участия понимающего субъекта, многообразного раскрытия его индивидуальности. Понять историю способен только тот историк, который восхищенно участвует в ней, а потому открыт историческим феноменам своим чувством ответственности за будущее. В этом смысле самая субъективная интерпретация истории является и самой объективной. Только вовлеченный в собственное историческое существование историк способен услышать требования истории.

Именно в этом смысле Р.Дж. Коллингвуд говорит о том, что историческое исследование открывает историку силы его собственного разума. «История, таким образом, — самопознание

действующего сознания. Ибо, даже тогда, когда события, изучаемые историком, относятся к отдаленному прошлому, условием их исторического познания оказывается их “вибрация в сознании историка”»⁶. Но о Коллингвуде нам предстоит поговорить в следующей лекции.

<...>

Х. Христианская вера и история

Христианство и история. Экзистенциалистская интерпретация истории и эсхатологии

Если бросить взгляд на историю историографии и различные способы понимания истории, то мы увидим довольно пеструю картину. Разумеется, история может пониматься как политическая, экономическая или социальная история, как история духа, история идей или история цивилизаций. Все эти воззрения законны, но все они являются односторонними, а потому возникает вопрос о ядре истории, о ее сущности и смысле. Иначе она остается бессмысленной игрой или просто зрелищем.

Мы видели, что вопрос о смысле истории остается без ответа, если мы задаем его относительно всего исторического процесса, словно последний выступает как некое человеческое предприятие, замысел которого нам становится понятным, когда мы проследили его от начала до конца. Ведь подобный смысл истории был бы опознан только в том случае, если бы мы уже достигли конца или цели истории и обнаруживали бы смысл, глядя назад; либо мы должны находиться вне истории. Вопрос о смысле истории может и должен ставиться в ином значении, а именно, как вопрос о природе или о сущности истории. А это возвращает нас к вопросам: каково ядро истории, каков ее субъект?

Ответ понятен: человек. Мы уже видели, что так отвечал Якоб Буркхардт, для которого историк имеет дело с человеком, каким он есть ныне, каким он был и всегда будет. Мы видели и то, что оценка религии у Тойнби вела к выводу, что подлинным субъектом истории является человек. В том же направлении указывали воззрения на историю Дильтея, Кроче и Коллинг-

вуда. Наконец, имплицитно ответ уже содержался в неоднократно приводившемся определении истории как поля человеческих деяний. Сама сущность человека — деятельная жизнь.

Обычно мы различаем историю и природу. Процессы и там, и тут проходят во времени. Однако понятно различие между ними, поскольку история создается из человеческих действий. «Действие отличается от природного события тем, что оно не просто протекает, но явным образом совершается, будучи порожденным и вдохновленным тем или иным родом сознания»⁷. Тем не менее, историю как поле человеческих деяний нельзя оторвать от природы и природных событий. Географические и климатические условия значимы для цивилизаций. Исторический характер народов хоть и не детерминируется, но все же находится под влиянием холодного и теплого климата, обилия или нехватки воды, жизни в глубинах континента или на побережье и т.п. Природные события, вроде изменения климата, могут приводить к историческим движениям — миграциям, войнам. Причиной подобных событий может быть и рост населения. С этой точки зрения к истории относятся питание и питье, хотя сами по себе они не являются человеческими деяниями, как это справедливо подчеркивает Коллингвуд. Некоторые природные события, скажем, катастрофы, также могут обретать историческую значимость, поскольку они требуют новых изобретений. Можно вспомнить об ударе грома, который привел Лютера в монастырь.

Все эти значимые для человеческой жизни и истории природные условия и события мы можем назвать «встречами» (говоря по-немецки, *Widerfahrnisse*) в противоположность человеческим действиям. Конечно, истории принадлежат не только действия, но и страдания; в известном смысле, их также можно назвать действиями, поскольку они являются реакциями.

Если мы подумаем о человеческих действиях и увидим, что они вызываются целями и намерениями, то становится понятной обращенность человеческой жизни в будущее. Пока жив человек, он никогда не удовлетворяется настоящим — его интенции, ожидания, надежды, страхи всегда распространяются на будущее. Он никогда не может сказать вслед за Фаустом у Гёте: «Остановись, мгновенье, ты прекрасно». А это означает,

что истинная жизнь человека всегда лежит впереди него, она требует постижения и осуществления. Человек всегда находится в пути; любой миг настоящего ставится под вопрос и оспаривается будущим. Тогда действительная сущность всех предприятий человека в настоящем только в будущем откроется как нечто важное или пустое, как победа или поражение. Все деяния рискованны.

Но тот факт, что человек может либо достичь подлинности своей жизни, либо упустить эту возможность, предполагает, что само стремление к подлинности выступает для него как требование. Его стремление является одновременно долженствованием. Осуществление своей подлинной жизни стоит перед ним и как требование, и как намерение. Благо, к которому каждый стремится, — как это видел уже Сократ — есть в то же самое время нравственный закон, которому он должен подчиниться.

Конкретная форма требования всегда определяется настоящей ситуацией. Историцизм совершенно прав в том, что видит всякую настоящую ситуацию произрастающей из прошлого; однако он ложно понимает эту определяемость прошлым как исключительно причинную зависимость, не замечая того, что из прошлого к нам приходят вопросы или проблемы. Он не понимает того, что настоящая ситуация есть ситуация решения — решения по поводу будущего, которое в то же самое время является решением по поводу нашего прошлого, поскольку от решения зависит наше видение того, как прошлое детерминирует наше будущее. Ведь наше прошлое никоим образом не однозначно. Вследствие такого непонимания настоящего историцизм не понимает и будущего, которое видится детерминированным прошлым, не как открытость.

Конкретные возможности человеческих действий, конечно, ограничены пришедшей из прошлого ситуацией. Не все возможно в том виде, как нам бы этого в то или иное время хотелось. Однако будущее открыто настолько, насколько оно приносит обретение или утрату подлинной жизни, а тем самым придает нашему настоящему характер момента решения. В своей традиционной форме историцизм не замечает опасного характера настоящего, его рискованности. Верно подмечаемая историцизмом относительность каждого момента настоящего

все же не является относительностью любого отдельного пункта в причинном ряду, но относительностью в том смысле, что настоящее есть момент решения — этим решением собирается урожай прошлого и избирается смысл будущего. Таков характер любой исторической ситуации: проблематичность и смысл прошлого и будущего сходятся в этой ситуации и ожидают своего раскрытия посредством решения.

Кроче и Коллингвуд хорошо видели, что относительность любого момента и всякого исторического феномена имеет это положительное значение. Тем не менее, понимая дух как действующий разум, Кроче не принимает во внимание то, что я называю встречей. Для него историк не имеет дела с иррациональным — со страданиями, катастрофами, бедствиями, а если имеет, то лишь настолько, насколько они выступают как случаи и поводы для человеческой деятельности. Он не замечает того, что реакция есть специфический род действия, что страдание не является исключительно пассивным поведением, но становится деятельностью, когда оно означает терпение, претерпевание. Тогда оно свидетельствует о воле и принадлежит историчности. Кроче игнорирует это по той причине, что для него самой сущностью человека является разум, а не воля. Однако, хотя человеческая воля в целом не лишена разума, она должна расцениваться как определяющий фактор (если верно то, что человеческая жизнь проживается в решениях). Когда Коллингвуд называет действия, с которыми имеет дело историк, мыслями, он делает это не столь односторонне, как Кроче. Как мы уже видели, мысли у него включают в себя цели, намерения; он признает единство воли и мышления. Но он не выводит все следствия из этого утверждения. Он правильно отмечает то, что история есть история проблем, что любая историческая ситуация содержит в себе проблемы, решение которых есть задача ответственного настоящего. Однако, как и Кроче, он видит только проблемы действия, но не проблемы встреч и страданий.

Глядя на учения Кроче и в особенности Коллингвуда, мы можем сказать, что проблема историцизма была ими решена — им удалось преодолеть трудности, к которым вел историцизм. Во-первых, *история понимается как история человека*. Можно

говорить, что история есть история духа, но дух осуществляется лишь посредством человеческих мыслей, а они, в конечном счете, суть интенции индивидов. Субъектом истории оказывается человечество, разделяющееся на множество человеческих личностей. Поэтому мы можем сказать: субъектом истории является человек. Во-вторых, *относительность каждой исторической ситуации понимается как наделенная положительным значением.*

Как мы видели, современный историцизм понимал историчность человека таким образом, что человек виделся привязанным к историческим условиям данного момента времени. Заслугой такой трактовки было то, что ею был пробужден и вновь поставлен вопрос о смысле истории, — ведь этот вопрос требовалось решать индивиду, которого учили, что он отдан на милость истории. Заслугой историцизма было и то, что он показал путь преодоления, — было отвергнуто учение, согласно которому отношение историка к истории есть отношение между субъектом и объектом. Историк не может смотреть на историю с нейтральной внеисторичной точки зрения. Сам его взгляд на историю есть историческое событие. Тем самым историцизм подготовил более глубокие концепции историчности Кроче и Коллингвуда. Историчность теперь обретает значение ответственности за наследие прошлого перед лицом будущего. Историчность принадлежит самой природе человека, который никогда не располагает своей подлинной жизнью в настоящий момент, но всегда находится на пути к себе и не отдан на милость независимой от него истории. Каждый момент есть *теперь* ответственности и решения. Из него должно пониматься единство истории. Это единство заключается не в причинной связи событий, не в прогрессе, ведомом логической необходимостью; исторический процесс зависит от ответственности человека, от решений индивидуальных лиц. Единство истории имеет своим основанием эту ответственность за прошлое и за будущее. В этом смысле мы можем вместе с Кроче (и вслед за Гегелем) сказать, что человечество всегда есть целое в каждую эпоху и в любом человеческом существе.

Но не следует ли из этого, что весь ход истории тогда подобен равнине без вершин и низин? Что тогда нет различий между историческими феноменами, лицами, мыслями? Что нам не

следует проводить такие различия? Разве софисты в Афинах не были такими же людьми, как Сократ и Платон? Не равноценны ли тогда Чезаре Борджа и Лютер, посредственный автор и Мильтон, Гёте? Разве и готический собор и вокзал в готическом стиле не являются равным образом выражениями человеческой мысли? Ответ таков: нет, не следует.

Коллингвуд четко утверждает, что именно наша ответственность ведет к тому, что задействие прошлых мыслей происходит посредством оценки и критики. События прошлого устанавливаются не с помощью нейтральных восприятий, как это происходит в случае природных фактов и событий. Исторические факты и события не воспринимаются, но понимаются, а понимание подразумевает оценку.

Однако остался еще один момент, который не рассматривался (по крайней мере, явным образом) ни Кроче, ни Коллингвудом. Они правы в том, что познание истории есть в то же время *самопознание*. Оба они понимают такое самопознание как познание исторического, т.е. познание ситуации, принадлежащих ей проблем, задач и возможностей. Такое формальное определение Я, безусловно, верно, однако оно не является достаточным. *Человеческая личность* не будет целиком признанной до тех пор, пока явным образом не принято во внимание то, что в решениях индивида проявляется личностный субъект, Я, которое решает и обладает собственной жизнью. Это не означает того, что Я есть некая таинственная субстанция, пребывающая за пределами исторической жизни. Жизнь всегда протекает в историческом движении, а подлинность ее лежит впереди как будущее. Однако субъектом все новых и новых решений остается то же самое Я — растущее и становящееся, совершенствующееся или вырождающееся. Признаками тождества Я в потоке решений являются память, самосознание и такой феномен, как раскаяние.

Возможен и такой вопрос: вызваны ли жизненно важные решения исключительно требованиями исторической ситуации и историческими задачами? Решения по поводу личностных встреч, решения относительно дружбы и любви, безразличия и ненависти — можно ли их назвать ответами на исторические проблемы? Отвечают ли на последние благодарность и личная преданность?

Или выбор жизненного пути, приуроченный одаренностью и личным опытом, — это тоже решение исторической проблемы? Безусловно, все эти решения и вызванное ими поведение имеют последствия для истории, но сами по себе они не являются решениями по поводу исторических проблем в том смысле, в каком об этих проблемах говорят Кроче и Коллингвуд. Спокойное претерпевание страданий или наслаждение при восприятии прекрасного также не являются ответами на вопросы исторических ситуаций. Самопознание, связанное с нашей личной судьбой, может касаться блаженства, волнений, угрозы близкой смерти — разве это то же самое, что и самопознание, рождающееся из описанной Кроче и Коллингвудом исторической рефлексии?

Мне кажется, что Кроче и Коллингвуд упускают из виду еще одно измерение Я, которое можно назвать *Личностью*. Существование этого измерения, по-моему, признает Дильтей, когда пытается сделать душевный опыт первоисточком исторических трудов. Таковы, вероятно, и намерения Ясперса, когда он ищет для индивида внеисторическую точку опоры. Следуя за намеками Дильтея, Хайдеггер в своем временно-историческом анализе человеческого бытия говорит, что это бытие избирает свое подлинное существование, а тем самым приходит к простоте своей судьбы⁸. Баттерфильд также имеет в виду личность, хотя для него не вполне ясна историчность человеческого бытия.

Следует подчеркнуть, что *личность* для нас также является временно-историчной, она постоянна лишь как возможность, которая всякий раз требует осуществления. Личность не есть некая субстанция по ту сторону решений, по отношению к которой конкретные исторические решения являются просто акциденциями. Мое самопонимание как личности зависит от моих решений, принятых чаще всего бессознательно, без рефлексии. Как я уже говорил, *Я* представляет собой непрестанно растущее, становящееся, развивающееся сущее. Личность испытывает свою собственную историю в рамках всеобщей истории; она переплетается с нею, но, тем не менее, она наделена собственным смыслом и не растворяется во всеобщей истории.

Таково оправдание автобиографии, которая не играет никакой роли для Кроче и Коллингвуда. В автобиографии автор рассказывает личную историю своей жизни. Конечно, иные

автобиографии обретают огромную значимость для всеобщей истории (скажем, «Исповеди» Августина или Руссо). Это ясным образом указывает на то, что история наделена измерением, которое не вмещается в концепцию истории проблем, выдвигаемую Кроче и Коллингвудом. Историю движет и личностное самопонимание действующих в истории лиц. Подобное личностное самопонимание обычно находит свое выражение в так называемых *мировоззрениях* (Weltanschauungen). Поэтому историю можно также рассматривать как историю Weltanschauungen, и Дильтей правомерно разграничивал типы Weltanschauungen.

Между историей этих Weltanschauungen и историей проблем в смысле Кроче и Коллингвуда существует несомненное взаимодействие, в особенности между мировоззрением и наукой. В основании греческой науки и философии лежит некое самопонимание человека, а оно, в свою очередь, формировалось наукой. В греческой трагедии это самопонимание ставится под вопрос (особенно у Эврипида); в случае гностицизма оно разрушилось у довольно значительного числа людей. В связи с гностицизмом и в оппозиции к нему возникало христианство.

Мне кажется, что такого рода изменения нельзя объяснить только с точки зрения истории проблем, равно как и переход от Средних веков к Возрождению, а затем к Просвещению, к идеализму и романтизму, хотя для всех этих изменений важны история политики, экономики и науки. Но объяснять только ими невозможно, поскольку все эти «мировоззрения» и религии представляют собой постоянные возможности человеческого самопонимания; однажды найдя выражение в истории, они остаются как возможности, способные ожить в разные времена и в различных формах. Ведь в основе своей они не являются ответами на особые исторические проблемы в определенных исторических ситуациях. Они являются выражениями личностного самопонимания, они выражают личность, хотя и могут получить стимулы от особой исторической ситуации.

Тогда может возникнуть вопрос: а не является ли следствием всех этих «мировоззрений» и религий как экспрессий возможного самопонимания полнейший релятивизм? Ведь вопрос об истине тогда исчезает (как и это и произошло у Дильтея). В таком случае остаются лишь натуралистические теории, пред-

лагающие объяснения особенностей различных «мировоззрений» и религий, сводящие их к географическим или общеисторическим условиям.

Этот вывод не является оправданным. Из наличия различных возможностей самопонимания еще не следует, что все они равноценны. Напротив, картина множества различных самопониманий ставит вопрос о единственном законном. Как мне понять самого себя? Возможно ли в этом случае неадекватное понимание? И может ли оно не сбиться с пути? Уменьшается ли рискованность человеческой жизни от того, что мы располагаем «мировоззрением»?

Действительно, личная история индивида ясно показывает, что она не всегда имеет одно-единственное значение, одно установленное направление. История эта может проходить через сомнение, раскаяние, даже отчаяние. В ней есть разрывы, ошибки, обращения. Так называемое «мировоззрение» подлинно, если оно вновь и вновь возрождается в смене исторических ситуаций и встреч. Оно не становится неким гарантированным владением, наподобие результата научного исследования. Нередко его путают с научной теорией, которая способна решить все загадки жизни. Но в таком случае оно отрывается от своей почвы, из которой оно только и способно произрастать, — от личной жизни. В таком искаженном виде «мировоззрение» есть лишь бегство от историчности.

Но тем самым мы получаем критерий законного человеческого самопонимания. Мы можем сказать, что «мировоззрение» будет тем законнее, чем более оно выражает историчность человеческого существа. Самопонимание тем больше сбивается с пути, чем меньше оно считается с историчностью и бежит от собственной истории. Такое бегство мы видим в случае гностицизма с его самопониманием. То же самое можно сказать о стоицизме, так как стоический идеал жизни последовательно подразумевал поведение человека, заслоняющегося от всяких встреч (несут они добро или зло), дабы сохранить внутренний покой — свобода понималась лишь негативно, как незатронутость любыми встречами, не как свобода ответственного действия.

Я не намерен давать обзор различных Weltanschauungen, разбираться в том, насколько каждое из них постигло личность человека и его историчность. Нет сомнений в том, что радикальное понимание историчности человека появляется вместе с христианством, будучи подготовленным Ветхим заветом. Это подтверждается тем, что настоящая автобиография впервые появляется в рамках христианства. Из этого истока выросло историческое понимание человека на Западе, и оно остается жизненным, даже если оно разошлось с христианской верой и секуляризировалось в современной экзистенциальной философии, крайнюю форму которой мы обнаруживаем у Сартра.

Однако нам следует задать вопрос: какова особенность *христианской* веры, помимо того, что она видит человеческое существо историчным? Христианская вера полагает, что человек не обладает свободой, требуемой для исторических решений. Действительно, я всегда определен моим прошлым — через него я стал тем, кем я стал, я не могу от этого прошлого избавиться. Да я и не хочу от него избавляться, пусть и бессознательно; ведь никто не желает целиком лишиться себя самого. Конечно, каждый может осознавать свою ответственность и обладает относительной свободой в момент решения. Но если он осознает, что эта свобода только относительна, то это означает, что его свобода ограничена им самим — таким, как его сформировало его прошлое. Радикальная свобода была бы свободой от себя самого.

Человек, который понимает свою свободу радикально, т.е. понимает себя из будущего, который понимает свое подлинное Я как лежащее в будущем, должен признавать, что это подлинное Я может быть предложено ему как дар будущего. Обычно человек стремится располагать будущим. Сама его историчность подталкивает к такого рода попыткам, поскольку историчность включает в себя ответственность за будущее. Эта ответственность порождает иллюзорную способность располагать. Пребывая в таких иллюзиях, он остается «ветхим человеком», вскормленным своим прошлым. Он не осознает того, что только радикально свободный человек может брать на себя ответственность. Ему не позволено выискивать гарантии, будь то даже гарантии морального закона, которые могли бы уменьшить

груз ответственности. Это нашло выражение в словах Лютера: *pecca fortiter**. Человек должен быть свободным от самого себя или должен стать свободным от самого себя. Однако такую свободу он не может добыть своей волей и своей силой, ибо в таких усилиях он останется «ветхим человеком». Такую свободу он может получить лишь как дар.

Христианская вера полагает, что она получает этот дар свободы, благодаря которому человек становится свободным от себя самого, дабы обрести себя самого. Кто спасет свою жизнь, тот потеряет ее, кто потеряет свою жизнь, тот ее спасет. Истинность этого речения еще не осознана, пока оно понимается как некая общая истина. Человек не может сказать эти слова самому себе, они должны быть ему сказаны, причем всегда индивидуально — тебе и мне. Таков смысл послания Христа. Оно не провозглашает идею благодати Божией как некой общей идеи, но обращено к человеку и призывает его, наделяя его благодатью, которая освобождает его от самого себя.

Это послание узаконено откровением благодати Божией в Иисусе Христе. Согласно Новому Завету, *Иисус Христос есть эсхатологическое событие*, деяние Бога, коим Он кладет конец ветхому миру. В учении христианской церкви эсхатологическое событие будет вновь и вновь становиться настоящим в вере. Ветхий мир пришел для верующего к своему концу, он стал «новой тварью» во Христе. Ведь ветхий мир достиг своего конца вместе с тем, что сам он, как «ветхий человек», кончился — теперь он «новый человек», свободный человек.

Парадоксальность христианской вести заключается в том, что эсхатологическое событие, по Павлу и по Иоанну, понимается уже не как драматичная космическая катастрофа, но как свершающееся в истории, начало которому положил Иисус Христос. Оно вновь и вновь будет происходить в истории, но не как историческое развитие, которое может подтвердить любой историк. Оно становится событием в молитве и в вере. Иисус Христос является эсхатологическим событием не в смысле установленного факта прошлого, но как повторяющееся настоящее, обращенное к тебе и ко мне в проповеди.

* Греши смело (*лат.*).

Проповедь есть обращение, а обращение требует ответа, *решения*. Такое решение явным образом отличается от решений, ответственных за будущее и потребных для каждого момента настоящего. В решимости веры я принимаю решение не по поводу ответственного действия, но относительно нового понимания себя самого — как свободного от себя по милости Божьей, а потому наделенного моим новым Я. И этим же решением я принимаю новую жизнь в благодати Божьей. Принимая это решение, я решаю и относительно нового понимания моего ответственного действия. Это не означает, что вера снимает с меня ответственность за решение, требуемое историческим моментом; это значит лишь то, что все ответственные действия рождаются из любви. Ибо любовь заключается в безоговорочном бытии для ближнего, а это возможно только для человека, ставшего свободным от себя самого.

Парадоксом христианского бытия является то, что верующий изъят из мира и существует, так сказать, вне мира, но в то же самое время он остается в мире с его историчностью. Быть историчным — значит жить из будущего. Верующий также живет из будущего. Во-первых, его вера и его свобода никогда не могут стать его владением; как относящиеся к эсхатологическому событию, они никогда не становятся фактами прошлого, но вновь и вновь обретают реальность события. Во-вторых, он живет из будущего, поскольку он остается в истории. В принципе, будущее всегда дарует человеку свободу; христианская вера есть способность принять этот дар. Свобода человека от самого себя всякий раз осуществляется в свободе исторического решения.

Парадокс Христа как исторического Иисуса и предвечного Господа, парадокс христианина как эсхатологического и исторического сущего прекрасно описан Эрихом Франком: «...пришествие Христа не было для христиан событием в том временном процессе, который мы сегодня именуем историей. Оно было событием в истории спасения, в царстве вечности; и было оно эсхатологическим моментом, в который эта мирская история приходит к своему концу. Аналогичным образом, история приходит к своему концу в религиозном опыте любого пребывающего “во Христе”. В своей вере он уже поднялся над време-

нем и историей. Хотя пришествие Христа есть историческое событие, произошедшее “однажды” в прошлом, оно является одновременно вечным событием, которое происходит вновь и вновь в душе всякого христианина. В душе его Христос рождается, страдает, умирает и воскресает для вечной жизни. В такой вере христианин является современником Христа, время и мировая история тем самым преодолены. Пришествие Христа есть событие в царстве вечности, которое несоизмеримо с историческим временем. Испытанием для христианина остается то, что хотя дух его над миром и вне мира, плоть принадлежит миру сему и подчинена времени; зло и бедствия истории, в которую он погружен, продолжают... Однако исторический процесс обрел новый смысл в результате того давления и того трения, которые понуждают христианина очищать свою душу; только так он способен исполнить свой истинный удел. История и мир не меняются, изменяется отношение человека к миру»⁹.

В Новом Завете эсхатологический характер человеческой экзистенции иногда именуется «сыновством». Ф.Гогартен пишет: «...сыновство не является чем-то вроде диспозиции или качества, оно вновь и вновь должно улавливаться в жизненных решениях. Ведь именно к нему устремлена временная история в настоящем, оно свершается только в истории и более нигде». Христианская вера «уже в силу радикально эсхатологического характера спасения никогда не изымает человека из его конкретного мирского существования. Напротив, вера призывает его к небывалой трезвости... Ибо спасение человека происходит только в этом существовании и более нигде»¹⁰.

У нас нет возможности рассматривать здесь важную книгу Р.Нибура *Вера и История* (1949), в которой он сходным образом стремится объяснить взаимоотношение между верой и историей. Нет времени и на спор с Г.Баттерфильдом, воззрения которого нашли выражение в книге *Христианство и История*. Хотя он вряд ли со всей ясностью видит проблему историзма и историчности, книга эта содержит важные наблюдения. Я соглашаюсь с ним, когда он пишет: «Любой момент времени эсхатологичен». Но я предпочел бы говорить так: каждый момент может стать эсхатологическим, а христианская вера реализует эту возможность.

Парадокс христианского существования, как эсхатологического бытия вне мира и исторического бытия, аналогичен парадоксу, выраженному словами Лютера: *simul iustus, simul peccator**. В вере своей христианин находит точку опоры вне истории (которую хотели бы найти Ясперс и многие другие), но он не утрачивает и свою историчность. То, что он вне мира, не есть некое особое качество; это можно обозначить словом *aliena* (чуждое), подобно тому, как Лютер называет *aliena* праведность человека, его *iustitia*.

Мы начинали наши лекции с вопроса о смысле истории, поставленного историцизмом. Мы видели, что на этот вопрос у человека нет ответа, пока он отвечает на вопрос о смысле истории в ее тотальности. Ведь человек не находится вне истории. Однако теперь мы можем сказать: *смысл истории всегда в настоящем*. Смысл истории осуществляется, когда настоящее постигается как эсхатологическое *теперь* христианской верой¹¹. Человеку, который жалуется на то, что он не видит в истории смысла, а потому его вплетенная в историю жизнь стала абсурдной, можно посоветовать: не оглядываясь на всемирную историю, посмотри на свою собственную личную историю. Смысл истории всегда лежит в твоём настоящем и ты не узришь его, пока ты наблюдатель — он проступает в ответственном действии. В любом моменте дремлет возможность эсхатологического мгновения. Тебе нужно лишь пробудить его.

Перевод с английского *А.М.Руткевича*

* Одновременно и праведник, и грешник (*лат.*).

Примечания

- ¹ См. мою статью: «Das Problem der Hermeneutik» // *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1950. P. 47–69 (перепечатана в «Glauben und Verstehen», II, 1952. P. 211–235). См. также: **Vach J.** Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert, I–III, 1926, 1929, 1933. **Betti E.** Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre, 1954.
- ² **Misch G.** Geschichte der Autobiographie, I (1949/1950).
- ³ См. мою статью: «Wissenschaft und Existenz» // Ehrfurcht vor dem Leben, Festschrift zum 80. Geburtstag Albert Schweizers, 1954. S. 30–43.
- ⁴ **Коллингвуд Р.Дж.** Идея истории. М., 1980. С. 208.
- ⁵ **Frank E.** Philosophical Understanding and Religious Truth. P. 117, 133.
- ⁶ **Коллингвуд Р.Дж.** Цит. соч. С. 193.
- ⁷ **Kaufmann F.** Reality and Truth in History. P. 43.
- ⁸ **Heidegger M.** Sein und Zeit. P. 394.
- ⁹ **Frank E.** The Role of History in Christian Thought. P. 74–75.
- ¹⁰ **Gogarten F.** Zur Frage nach dem Ursprung des geschichtlichen Denkens // *Evangel. Theologie*. 1954. P. 232.
- ¹¹ См.: **Fuchs E.** Gesetz, Vernunft und Geschichte // *Zeitschr. für Theologie und Kirche*. 1954. P. 258.

Т.А. Дмитриев

Возвращаясь к истокам: Философия и политика, Сократ или Платон?

(К публикации статьи Ханны Арендт «Философия и политика»)

Нет большой философии без политики.

Карл Ясперс. Философская автобиография

19 февраля 1954 года Ханна Арендт писала Карлу Ясперсу, что она «немного спешит», так как «подготавливает другой курс лекций для университета Нотр Дам» и «с головой окунулась в работу». Предлагаемая вниманию читателей публикация представляет собой издание третьей и заключительной части этих лекций. Весь курс в первоначальном варианте состоял из трех лекций и носил подзаголовок «Философия и политика: проблема действия и мысли после Французской революции». Само написание Арендт этого лекционного курса имеет примечательную предысторию, на которой стоит кратко остановиться.

Замысел курса восходит к началу 1950-х гг. Тогда, после ошеломляющего успеха в 1951 г. работы «Истоки тоталитаризма»¹, которая сразу же сделала ее автора знаменитой, а саму книгу — классической в соответствующей области социально-научного знания, Арендт пришла к выводу, что, сосредоточив внимание на тоталитарной модели гитлеровского национал-социализма, она явно недостаточно внимания уделила «тоталитарным элементам в марксизме»². Поэтому она сочла необходимым восполнить этот пробел в своих исследованиях, тем более что и внешняя ситуация, как в самих США, так и в мире, весьма благоприятствовала этому. Напомним, что в ту пору гитлеризм уже был повержен, причем совместными усилиями Советского Союза и его западных союзников, зато «холодная война» между бывшими союзниками по антигитлеровской коалиции была в полном разгаре, периодически перерастая в «горячие» столкновения, вроде шедшей в ту пору войны в Корее. В этой ситуации исследования «тоталитар-

ных элементов в марксизме», являвшемся официальной идеологией Советского Союза и стран так называемой «народной демократии», были как нельзя кстати и получали в США горячий прием и щедрое финансирование со стороны разнообразных исследовательских центров и фондов³. Несмотря на то, что проект по целому ряду причин не был полностью осуществлен, в ходе работы над ним Арендт был написан лекционный курс под названием «Карл Маркс и традиция западной политической мысли». В рамках своего курса Арендт не только излагает свое видение «тоталитарных элементов в марксизме», но и стремится выяснить, какое место философия практики Маркса занимает в западной политической традиции. По ее мнению, эта традиция была полностью завершена, а авторитет ее целиком подорван, когда она в мысли Маркса возвратилась к своим истокам. После Маркса политическая философия в традиционном смысле этого слова стала невозможной. Иными словами, исследование, проведенное Арендт, способствовало не только обнаружению «тоталитарных элементов в марксизме», но и ее освобождению от чар традиции западной политической мысли.

Лекционный курс 1954 г. «Философия и политика» тематически примыкает к комплексу работ Арендт, выполненных в рамках этого проекта⁴. Его главной темой выступает отношение между философией и политикой, между философом и политическим сообществом в западной традиции политической мысли. Эти отношения, как показывает Арендт, никогда не были безоблачными. Пропасть между философией и политикой разверзлась после суда и приговора над Сократом, которые «в истории политической мысли явились таким же поворотным пунктом, каким был суд над Иисусом для истории религии»⁵. В данном случае Арендт пользуется генеалогией как жанром философского исследования для того, чтобы на материале истории западной политической мысли проследить, как и почему возникла и расширялась трещина между философией и политикой, между философами и политическим сообществом, которая в конечном счете привела к противопоставлению мышления и действия, созерцательной и практической жизни.

Интерес Арендт к политике и ее взаимоотношениям с философией никогда не носил чисто академического характера. Он определялся ее собственным опытом, связанным с приходом к власти в Германии в 1933 г. Гитлера и национал-социалистов. С этого момента именно политика становится тем неустрашимым горизонтом, на фоне которого будут развертываться все ее размышления. Будучи молодой студенткой, подававшей большие надежды и всецело погруженной в

изучение философии, Арендт не питала особого интереса к политике до тех пор, пока горячее дыхание политики не опалило ее саму и круто не повернуло все течение ее жизни: речь идет и о национал-социалистической революции, и о вынужденной эмиграции, и о переезде из Европы в Америку и долгом и тяжелом привыкании к жизни в чужой стране, о также о ее книгах, сделавших Арендт всемирно известным философом. Тем не менее превращение Арендт в крупного политического философа началось именно тогда — в феврале 1933 г., после поджога рейхстага. С этого времени в ее творчестве, особенно в 1940–1950-е гг., на первый план вместо философии выходит политическая философия, в центре которой находились отношения философии и политики, мышления и действия. Это было пусть вынужденное, но неизбежное смещение интересов, продиктованное крайней политической необходимостью. Тем не менее, в конечном счете это решение оказалось целиком и полностью оправданным, поскольку Арендт не только удалось внести весомый вклад в современную политическую философию, но и при ее помощи и посредничестве найти путь обратно к философии. Впоследствии, когда это вынужденное «обращение» будет уже позади, она напишет своему старому университетскому товарищу и коллеге по философскому цеху Хансу Йонасу, что считает свой долг перед политикой исполненным и снова намерена обратиться к философии⁶.

Было и еще одно событие, более личного свойства, также связанное с национал-социалистической революцией 1933 г., которое, по всей видимости, подтолкнуло Арендт к тому, чтобы поставить вопрос о взаимоотношениях мышления и действия, политики и философии в центр своей мысли. Речь идет о «грехопадении» ее учителя и возлюбленного, крупнейшего европейского философа XX в. Мартина Хайдеггера, вступившего в НСДАП и ставшего при нацистах ректором Фрайбургского университета. Впоследствии Арендт вспоминала: «Моя проблема — личная проблема — состояла вовсе не в том, что могли бы сделать наши враги, но в том, что делали наши друзья. [...] Я жила тогда в окружении интеллектуалов, но знала многих, кто жил иначе, и быстро сделала вывод: сотрудничество с нацизмом являлось правилом именно среди интеллектуалов, а не среди других людей. Этого я никогда не забывала»⁷. Все эти трагические события, связанные с приходом к власти национал-социалистов, были не просто прожиты, но *пережиты* Арендт и не могли не заставить ее задуматься над вопросом о том, нет ли в самой традиции западной философии чего-то, что побуждает философов поддаваться соблазнам тирании, а самых лучших из них — даже стремиться стать «вождями вождя»?

Согласно Арендт, главная проблема западной традиции политической мысли была обусловлена тем, что большинство философов, принадлежащих к этой традиции, так и не удосужились поставить на первое место в числе приоритетов человеческого существования деятельную жизнь (*vita activa*) в ее наивысшей форме — осуществляемого при помощи слова и в слове *действия* множества свободных людей в *общем* политическом мире⁸. Вместо этого они смотрели на политику в том виде, в каком она находила свое воплощение в речах и деяниях людей, как на средство достижения каких-то иных, по существу своему неполитических целей (счастья, справедливости, богатства, обуздания первородного греха и т. д.), а вовсе не как на самодостаточную и высшую форму деятельной человеческой жизни. Искаженное представление о политике как о подчиненной форме человеческой деятельности было обусловлено еще и тем, что она, как правило, концептуализировалась не при помощи понятий, извлеченных из самого политического опыта, но при помощи понятий, экстраполированных на нее из других областей философского и конкретно-научного знания (метафизики, космологии, учения о душе и т.д.). Все это приводило к распространению и утверждению в западной традиции политической мысли искаженных представлений о политике и ее отношениях с философией.

Так, однако, дела обстояли не всегда. Как показывает Арендт, изначально в мире античного полиса философия и политика, мышление и действие вовсе не были противопоставлены друг другу. Более того, они были настолько тесно связаны между собой, что мышление обычно оказывало колоссальное влияние на действие, а действие служило обнаружению мысли в общем политическом мире. Это изначально единство мышления и действия находило свое яркое выражение в древнегреческом понятии *logos*'а, которое в ту пору обозначало одновременно как речь, так и мышление. Условия для изначального единства мышления и действия сложились в античном полисе главным образом благодаря тому, что афиняне, в отличие от варваров, вели свои политические дела в форме речевой деятельности и предпочитали воздействовать на своих оппонентов методом убеждения, а не принуждения. По этой самой причине древние греки считали риторику, — искусство убеждения, — высшим и поистине политическим искусством. В античном полисе победить в политической борьбе означало при помощи речи убедить оппонентов в своей правоте. Насилие же, напротив, всегда выступало в роли инстанции безмолвия⁹. «Быть политическим, жить в полисе, — подчеркивала Арендт, — означало, что все дела улаживаются посредством слов и

убеждения, а не посредством силы и принуждения. Принуждать людей силой, приказывать вместо того, чтобы убеждать, считалось у греков дополитическим способом обращения с людьми, свойственным жизни вне полиса, — в домашней и в семейной жизни, где глава семьи осуществлял свою никем не оспариваемую, деспотическую власть, а также в варварских государствах Азии, деспотизм которых часто уподобляли организации домохозяйства»¹⁰. В общем мире, который формировался в ходе словесного общения сограждан, реальность рассматривалась и раскрывалась с разных точек зрения. Поэтому в политике античного полиса царствовало мнение, точнее множественность мнений, обусловленная базисными чертами политического опыта. В его центре, как показывает Арендт, стояло «действие», которое находило свое выражение в речи и осуществлялось совместно с другими людьми. Действие не есть средство для достижения каких-либо иных, внеположных ему целей; оно значимо само по себе. При этом действие обладает чудесным свойством: оно способно рождать свободу. Действие также не может осуществляться в одиночестве, но только во взаимодействии с другими людьми. Поэтому существование множества взаимодействующих друг с другом людей является неперенным условием осуществления действия и конституирования политического опыта. Политика как общее дело (*res publica*) есть только там, где есть многие; философы же имели обыкновение слишком часто забывать о том, что человеческое бытие — это не уединенное бытие одного, но совместное бытие многих, то есть о том, что, как не уставала напоминать своим читателям Арендт, «люди, а не человек живут на Земле и населяют мир»¹¹. Таким образом, еще практика античного полиса показала, что коммуникация, свобода и множественность являются базисными чертами политического опыта.

Из этого опыта, как указывает Арендт, родилась и политическая философия Сократа. Она не была враждебна политике, но, скорее, представляла собой искусство рассмотрения мнений сограждан, циркулировавших в общем для всех для них мире. Поскольку люди занимают в мире разное положение, они смотрят на него с разных точек зрения и потому придерживаются разных точек зрения о нем. По словам Арендт, мнение (др.-греч. *doxa*) — «это формулирование в речи того, что мне кажется, *dokei moi*»¹². Для греков политика была областью мнения, и по отношению к ней было вполне справедливым наблюдение «сколько людей — столько и мнений». Создание же общего политического мира требовало, чтобы все эти разноречивые мнения сходились в публичном диалоге. Если впоследствии ученик Сократа

Платон и его последователи попытались заменить множество различных мнений единой и абсолютной истиной, то сам Сократ вовсе не имел такого намерения. Более того, он вряд ли считал это целесообразным. Все, на что он рассчитывал, — это подтолкнуть сограждан к тому, чтобы они принимали свои убеждения всерьез и относились к ним критически. Этой цели служила знаменитая майевтика Сократа, которая представляла собой средство критического испытания и прояснения мнений людей, прежде всего тех из них, что относились к морально-практической жизни. «Отличие от Платона является существенным: Сократ не ставил своей целью обучение граждан исправлению их *doxai*, являющихся частью политической жизни, в которой Сократ принимал участие. Для Сократа майевтика была политической деятельностью, обменом мнениями на основе неукоснительного равенства, и результатом этой деятельности не было обретение той или иной общей истины. [...] Обговаривание чего-либо, разговоры о чем-либо, *doxai* граждан сами по себе были результатом»¹³. Поэтому и отношение сократовского философа к своему полису было существенно иным, чем отношение философа платоновского. Если Платон считал философов идеальными правителями, то Сократ отнюдь не отводил им столь амбициозной в политическом отношении роли, предлагая довольствоваться скорее ролью посредников в процессе коммуникативного взаимодействия между согражданами по поводу политических дел. Эта роль должна была, судя по всему, дополняться ролью социального критика, своего рода «овода» или «слепня», призванного постоянно тревожить сограждан своими вопросами и тем самым не дать им погрязнуть в невежестве и самодовольстве. Своим критическим вопрошанием сократовский философ мог показать ограниченность традиционных идеалов и помочь развенчанию опасных иллюзий сограждан. Помимо всего прочего, поощряя диалог между ними и способствуя росту взаимопонимания, он помогал бы им достичь общего понимания целей, стоящих перед политическим сообществом. Тем самым он становился бы своеобразным ангелом-хранителем родного полиса. «Сократ [...] верил, что политическая функция философа заключается в том, чтобы помочь построить общий мир, основанный на понимании дружбы, которая не нуждается в господстве»¹⁴.

Иными словами, Арендт считает, что было время, когда мышление и действие, философия и политика, не были противопоставлены друг другу. Подобное противопоставление сформировалось в результате целой череды событий, главнейшими из которых стали осуждение и казнь Сократа, а также те выводы, которые его величайший

ученик Платон сделал из трагической смерти своего учителя. «Наша традиция политической мысли началась тогда, — пишет Арендт, — когда смерть Сократа вызвала у Платона разочарование в жизни полиса и в то же время зародила сомнения в некоторых фундаментальных идеях учения Сократа. Тот факт, что Сократ не сумел убедить судей в своей невиновности и в своих заслугах, которые были столь очевидны для лучших и молодых граждан Афин, заставил Платона усомниться в надежности *убеждения*»¹⁵. Неспособность Сократа убедить судей и сограждан в своей невиновности привела Платона к мысли о том, что философу не следует обращаться к простонародью и прислушиваться к его мнению. Мнениям простых сограждан он противопоставил абсолютную истину философии, которая не только возвышается над мнениями простых смертных, но и имеет силу для всякого политического сообщества — как греческого, так и варварского. Эта истина открывается философом не в спорах на народном собрании и не в беседах, которые ведут друг с другом близкие друзья, а в уединенной душевной жизни, которая требует скорее ухода из общего мира ради ведения созерцательной жизни, нежели деятельной жизни в нем самом. Начиная с Платона в основу политической философии был положен скорее уединенный опыт философа, нежели опыт простого гражданина или государственного мужа. Тем самым между политикой и философией, мышлением и действием появилась трещина, которая со временем стала расширяться все больше и больше.

В противоположность Сократу Платон пришел к выводу о том, что только философ обладает знанием «истинной реальности», отличной от мира беспрерывно изменяющихся вещей благодаря тому, что ему открыт доступ к миру идей и форм. Отсюда проистекает противопоставление истинного мира неизменных идей и форм миру становления вечно изменяющихся вещей, с одной стороны, и единой и абсолютной истины — множественным и разноречивым мнениям, с другой. «Противостояние истины и мнения — вот самый анти-сократовский вывод, который Платон сделал из суда над Сократом»¹⁶. Обладание абсолютной истиной составляет привилегию платоновского философа, тогда как государственные мужи и простые граждане неизбежно вынуждены довольствоваться разноречивыми мнениями. На этом основании Платон считал, что именно философ мог бы быть лучшим правителем. «Истина у Платона [...] всегда понимается как прямая противоположность мнению. Зрелище того, как Сократ отдал свою *doxa* на откуп безответственным мнениям афинян и как он был отвергнут большинством, заставило Платона с презрением относиться к мнениям и стремиться к абсолютным нормам. На такие

нормы, по которым можно судить о делах и мыслях людей, можно было в какой-то мере полагаться, и стремление к ним отныне стало основным импульсом его философии и даже повлияло на его чисто философское учение об идеях»¹⁷. Притязание философа на знание истины позволяло ему не считаться с мнениями простых сограждан; истина, открываемая философом в уединенном умозрении, должна была теперь навязываться им либо с помощью «железной логики» рассуждений, либо угрозами ниспослания на непокорных божественных кар в потусторонней жизни.

Таким образом, в генеалогии, предложенной Арендт, начало разладу между философией и политикой было положено Платоном, который своей идеей правления философов девальвировал политику и противопоставил мышление и действие. После осуждения и казни Сократа — важнейшего для возникновения политической философии события, которое заставило Платона искать гарантии безопасности для философов в передаче власти в полисе в их руки, — политическая философия в меньшей степени основывалась на аутентичном политическом опыте гражданина, живущего и действующего совместно с другими гражданами, и в большей степени ориентировалась на опыт и мироощущение самого философа, который мыслит в одиночестве и потому сторонится мира и развертывающегося в нем политического опыта. Иными словами, политическая философия смотрит на политику скорее глазами философа, а не глазами гражданина. Как подчеркивает Арендт, значение этого события в истории западной традиции политической мысли трудно переоценить, поскольку проведенное Платоном противопоставление мышления и действия, созерцательного и практического образа жизни с той поры будет постоянно определять, точнее, омрачать отношения философии и политики на протяжении многих столетий. С наступлением эллинистически-римской эпохи и с уходом в прошлое древнегреческого мира с его идеалом полисной жизни в этом плане мало что изменилось. Несмотря на то, что римляне высоко ценили политическое действие, римскому миру так и не удалось в философской мысли дать что-либо сопоставимое с наследием классической древнегреческой философии, которое благополучно пережило закат и падение Римской империи¹⁸. Равным образом и христианство, несмотря на то, что оно одержало беспрецедентную политическую победу, превратившись из секты гонимых и преследуемых изгоев в официальную религию Римской империи, не только не преодолело, но еще больше углубило раскол между философией и политикой, мышлением и действием за счет того, что в своей политической теологии превратило противопостав-

ление истинного мира идей и форм, познаваемых философами, и политического сообщества, основанного на мнениях, в противостояние Града Земного и Града Божьего (св. Августин)¹⁹, основанное в конечном счете на противопоставлении посюстороннего и потустороннего мира²⁰.

Конец западной традиции политической мысли был положен Карлом Марксом, которого Арендт называет «последним западным политическим философом»²¹. Маркс покончил с политической философией, которая определяла политическое, исходя из определенных философских принципов, и из них же выводила критерии оценки политических процессов и событий. На смену ей должна была прийти философия практики, которая, по мысли Маркса, была призвана снять (*aufheben*) философию через ее практическое осуществление. Однако, как это ни парадоксально, политизация философии сопровождается у Маркса обесцениванием политики, которая под его пером превращается в борьбу классов, в основе которой лежит конфликт между трудом и капиталом, вырастающий из недр капиталистического способа производства. Иными словами, Маркс, ниспровергая платоновскую, метафизическую традицию в философии, делает это так, что снова закрывает путь к пониманию политики как высшей формы человеческой деятельности, основанной на речевом взаимодействии множества людей, живущих и действующих в общем мире²². Так, выражаясь словами Ф.Ницше, «“истинный мир” наконец стал басней»²³. Более того, как считает Арендт, теорема Маркса о социально-экономической структуре как о базисе современного общества, а о политике — как о его надстройке отнимает у политики всю ее честь и достоинство²⁴. Безусловно, в XX в. политики давали немало поводов для того, чтобы политику развенчивали как «грязное» и, более того, «кровавое дело», недостойное внимания и участия благородных людей. Тем не менее, все это еще не основание для того, чтобы философы раз и навсегда отказались от осмысления и оценки политических дел. Более того, как показывает Арендт, за то, что в XX в., облик которого определяли многочисленные войны и революции²⁵, многие стали смотреть на политику как на дело, недостойное внимания и участия, свою долю ответственности несет и западная традиция политической мысли, великие умы которой слишком часто были склонны смотреть на мир политического свысока, как на низшую форму реальности, которая в конечном счете должна подчиниться абсолютной истине, изрекаемой философом. Иными словами, в итоге исследований, проведенных в начале 1950-х гг., Арендт пришла к выводу, что беспрецедентные события «краткого

XX века» (Э.Хобсбаум), и прежде всего взлет и падение тоталитарных режимов, «разрушили все категории западной мысли и что размышление отныне должно осуществляться в разрыве со всем наследием политической философии»²⁶, — суждение столь же бескомпромиссное, сколь и спорное, если учесть, как справедливо замечает Клод Лефор, наблюдение которого мы только что процитировали выше, что сама Арендт «не перестает вести (споры. — *Т.Д.*) с великими авторами прошлого»²⁷. Поэтому и послание, скрытое в тексте «Философии и политики», может быть прочитано в том же ключе — как приглашение к спору по поводу мыслей и идей, высказанных «великими умами» традиции западной политической мысли.

Примечания

- ¹ *Arendt H.* The Origins of Totalitarianism. N.Y., 1951 (рус. пер. — 1996).
- ² Так называлась тема исследования Арендт, грант на проведение которого она получила в апреле 1952 г. в Фонде Гугенхайма.
- ³ Напомним, что в этот период на ниве исследования советской системы и идеологии в США трудились как многие эмигранты из Германии, в частности, видные теоретики Франкфуртской школы и будущие кумиры «новых левых» 1960-х гг., самым известным из которых является Герберт Маркузе, автор книги с характерным названием «Советский марксизм» (1957), так и бывшие марксисты и троцкисты из самих США (С.Хук, Д.Белл, И.Кристол, Н.Подгорец и др.).
- ⁴ В 2005 г. курс Арендт «Философия и политика: мышление и действие после Французской революции», наряду с состоящим из шести лекций лекционным курсом «Карл Маркс и традиция западной политической мысли», прочитанным в 1953 г. в Принстонском университете и в Институте специальных исследований, а также с выступлением на немецком радио, озаглавленным «От Гегеля к Марксу» (1953), был опубликован в книге: *Arendt H.* The Promise of Politics. N. Y., 2005.
- ⁵ *Arendt H.* Philosophy and Politics // Social Research. Vol. 57 (1990). P. 72.
- ⁶ См.: *Jonas H.* Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt // Social Research. Vol. 44 (1977). P. 27.
- ⁷ Цит. по: *Young-Bruhl E.* Hannah Arendt: For Love of the World. L., 1982. P. 108.
- ⁸ Арендт разделяет человеческую деятельность на две основные категории — теоретическую (*vita contemplativa*) и деятельную (*vita activa*). Последняя, в свою очередь, делится на три основных вида — труд (*labor*), работу (*work*) и действие (*action*). Политика относится именно к этому последнему, высшему типу человеческой деятельности. Она представля-

ет собой обсуждение и решение общих проблем сообщества при помощи речи, что предполагает активное участие граждан в соответствующих общественно значимых процессах речевой коммуникации. Вопросу об основных категориях деятельной жизни и их отношении друг к другу Арендт посвятила работу «Условия человеческого существования». См.: *Arendt H.* The Human Condition. Chicago, 1958 (рус. пер. — 2000, сделан с нем. изд.).

- ⁹ См.: *Arendt H.* On Revolution. N.Y., 1963. P. 3 и далее; *Arendt H.* Human Condition. P. 26. В этой последней работе Арендт, в частности, пишет об античном полисе, что в нем «говорение и действие считались одинаково изначальными и равновеликими; они были равного рода и равного ранга. Дело обстояло так не потому только, что всякое политическое действие, коль скоро оно не прибегает к помощи насилия, осуществляется при помощи слов, но и потому, что, в еще более элементарном смысле именно отыскание нужного слова в нужный момент, вне зависимости от своих информативной или коммуникативной значимости, уже есть действие. Только голое насилие безмолвно, и уже по этой причине насилие само по себе никогда не может претендовать на величие».

¹⁰ *Arendt H.* The Human Condition. P. 26–27.

¹¹ Ibid. P. 7.

¹² *Arendt H.* Philosophy and Politics. P. 80.

¹³ Ibid. P. 81–82.

¹⁴ Ibid. P. 84.

¹⁵ Ibid. P. 73.

¹⁶ Ibid. P. 75.

¹⁷ Ibid. P. 74–75.

¹⁸ *Arendt H.* The Promise of Politics. P. 54.

- ¹⁹ «Итак, — писал Августин в сочинении «О Граде Божием», — два Града созданы двумя родами любви: земной — любовью к себе, доходящей до презрения к Богу, небесный — любовью к Богу, доходящей до презрения к себе. Первый полагает свою славу в самом себе, второй — в Господе» (De Civitate Dei, XIV, 28).

²⁰ *Arendt H.* The Promise of Politics. P. 55–59.

²¹ *Arendt H.* Philosophy and Politics. P. 102.

²² *Arendt H.* The Promise of Politics. P. 79–80.

- ²³ *Нутце Ф.* Сумерки идолов, или как философствуют молотом [1888] // *Нутце Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 572.

²⁴ Правда, Арендт считает, что отношение к политике как к надстроечному явлению меньше всего может быть вменено в вину лично Марксу. В действительности оно красной нитью проходит через социально-научную мысль современной эпохи. «То, что политика есть лишь функция общества, что действие, речь и мысль главным образом образуют надстройку над социальными интересами, — это вовсе не открытие Маркса, но, напротив, входит в аксиоматические предпосылки, некритично усвоенные

Марксом из политической экономии Нового времени. Эта функционализация делает невозможным сколько-нибудь серьезную фиксацию дистанции между двумя областями. [...] В современном мире эти две области постоянно перетекают друг в друга, словно волны в безостановочном потоке жизненного процесса» (*Arendt H.* The Human Condition. P. 33).

²⁵ См.: *Arendt H.* On Revolution. P. 1–13.

²⁶ *Леффор К.* Политические очерки (XIX–XX века). М., 2000. С. 11.

²⁷ Там же.

Ханна Арендт

Философия и политика*

Пропасть между философией и политикой наметилась со времени суда и приговора Сократу, которые в истории политической мысли явились таким же поворотным пунктом, каким был суд над Иисусом для истории религии. Наша традиция политической мысли началась тогда, когда смерть Сократа вызвала у Платона разочарование в жизни полиса и в то же время зародила сомнения в некоторых фундаментальных идеях учения Сократа. Тот факт, что Сократ не сумел убедить судей в своей невиновности и своих заслугах, которые были столь очевидны для лучших и молодых граждан Афин, заставил Платона усомниться в надежности *убеждения*. Нам трудно судить, насколько сильным было его сомнение, поскольку «убеждение» — слабый и неадекватный перевод античного понятия *peithein*, на политическое значение которого указывает тот факт, что у *Peithô*, богини убеждения, был свой храм в Афинах. Убеждение, *peithein*, было специфической формой речи, и поскольку афиняне гордились тем, что, в отличие от варваров, вели свои политические дела в речевой форме, они считали риторику, искусство убеждения, высшим, истинно политическим искусством. Речь Сократа в *Апологии* — один из величайших тому примеров, несмотря на то, что в *Федоне* Платон дает «улучшен-

* Перевод выполнен по изданию: *Arendt H.* Philosophy and Politics // Social Research. 1990. Vol. 57. № 1 (Spring). P. 73—103. Редактор перевода *Т.А.Дмитриев*.

ную апологию», которую он не без иронии называет «более убедительной» (*pithanoteron*, 63 В), поскольку она заканчивается мифом о грядущем, в котором есть телесные наказания и поощрения, рассчитанные на то, чтобы скорее напугать, а не убедить аудиторию. Дело в том, что поведение Сократа, защищавшего себя перед гражданами города и судьями, было в интересах города. В *Критоне* он объяснял своим друзьям, что он не мог уйти из города, что он должен был принять смертный приговор по политическим причинам. Кажется, он не смог убедить не только своих судей, но и своих друзей. Иначе говоря, город не нуждался в философе, а друзья не нуждались в политической аргументации. Это часть трагедии, о которой свидетельствуют диалоги Платона.

Сомневаясь в действенности убеждения, Платон вместе с тем яростно осуждал *doxa*, мнение, и это осуждение не только проходит красной нитью через его политические работы, но и является одним из ключевых моментов в его концепции истины. Истина у Платона, даже если не упоминается *doxa*, всегда понимается как прямая противоположность мнению. Зрелище того, как Сократ отдал свою *doxa* на откуп безответственным мнениям афинян и как он был отвергнут большинством, заставило Платона с презрением относиться к мнениям и стремиться к абсолютным нормам. На такие нормы, по которым можно судить о делах и мыслях людей, можно было в какой-то мере полагаться, и стремление к ним отныне стало основным импульсом его политической философии и повлияло даже на его чисто философское учение об идеях. Я не думаю, что, как это повсеместно считается, концепция идей была первоначально концепцией норм и мер, а также не считаю, что ее происхождение является политическим. Но такая интерпретация все же более вразумительна и оправданна, так как сам Платон стал использовать идеи в политических целях, то есть вводить абсолютные нормы в сферу человеческих дел, в которой все относительно, если нет этих трансцендентных норм. Платон подчеркивал, что мы не знаем, что такое абсолютная величина, а можем только ощущать, что нечто есть большее или меньшее только в сравнении с чем-либо.

Истина и мнение

Противостояние истины и мнения — вот самый анти-Сократовский вывод, который Платон сделал из суда над Сократом. После неудачи Сократа в суде стало ясно, что город не является безопасным местом для философа, не только в том смысле, что он небезопасен для его жизни ввиду того, что философ владеет истиной, он небезопасен в гораздо более важном смысле, а именно: городу нельзя доверять сохранение памяти о философе. Если граждане смогли приговорить Сократа к смерти, скорее всего, они бы его забыли после смерти. Его земное бессмертие могло бы быть сохранено лишь в том случае, если бы философы руководствовались своей солидарностью в противовес солидарности граждан и полиса. Старый аргумент против *sophoi*, мудрецов, встречающийся и у Аристотеля, и у Платона, заключается в том, что мудрецы не знают, что́ есть благо для них самих (предпосылка политической мудрости) и что они нелепы, когда выходят на рыночную площадь и становятся общим посмешищем, — как, например, Фалес, высмеянный крестьянской девушкой, когда он шел, глядя в небеса, и упал в колодец, — Платон обратил этот аргумент против города.

Чтобы понять, насколько грандиозным было требование Платона о том, чтобы философ правил городом, мы должны вспомнить о «предрассудках», существовавших в городе по отношению к философам, но не по отношению к художникам и поэтам. Только *sophos*, не знающий, что есть благо для него самого, еще меньше знает о том, что есть благо для полиса. *Sophos*'а, мудреца в роли правителя города, нужно рассматривать в оппозиции к общепринятому идеалу *phronimos*, сведущему человеку, чье видение мира дел человеческих дает ему право лидерства, хотя, конечно, не правления. Считалось, что философия, любовь к мудрости, — не то же самое, что понимание, проницательность, — *phronēsis*. Мудрец занимается тем, что выходит за рамки полиса, и Аристотель разделял эту точку зрения, когда писал: «Анаксагор и Фалес были мудрыми, но не понимающими людьми. Их не интересовал вопрос, что есть благо для людей (*anthrôpina agatha*)»¹. Платон не отрицал, что философ занимается вечным, неизменным, над-человеческим.

Но он был не согласен с тем, что не может выполнять роль политика. Он был несогласен с мнением полиса о том, что философ, не интересуясь проблемой блага для человека, сам подвергался опасности стать никчемным, ни на что не годным. Понятие блага (*agathos*) не имеет здесь ничего общего с тем, что мы подразумеваем под абсолютным благом; оно означает лишь *благо для*, нечто благоприятное и полезное (*chrēsimon*), и поэтому преходяще, случайно, всегда может означать разное. В знаменитом высказывании Перикла «*philokaloumen met' euteleias kai philosopoumen aneu malakias*» («мы в меру любим прекрасное и любим мудрость без дряблости и не сверхъестественно»)² косвенно звучит упрек философии в том, что она может лишить граждан мирской пригодности. В отличие от наших собственных предрассудков, в которых любовь к прекрасному связана с мягкостью и над-мирностью, греки усматривали в этом опасность, исходящую от философии. Философия, которую интересуется истина вне человеческих деяний, а не любовь к прекрасному, широко представленная в полисе — в статуях, поэзии, в музыке и Олимпийских играх, — стала причиной того, что ее приверженцы вынуждены были уйти из полиса, она их сделала непригодными для него. Когда Платон заявил, что философ должен стать у власти, поскольку только он способен хранить идею блага — высшее из всех вечных ценностей, он бросил вызов полису. Он исходил из двух предпосылок: во-первых, то, что философ имеет дело с вечным, не означает, что он ни на что не пригоден, во-вторых, утверждал Платон, это вечное является более ценным, чем прекрасное. Его ответ Протагору, что не человек, а бог есть мера всех вещей — только другой вариант того же утверждения³.

Идею блага Платон поставил на высшее место в иерархии идей; это идея идей. Все происходит в аллегорической пещере и должно пониматься в политическом контексте. Это не так уж само собой разумеется, как мы привыкли считать, ибо воспитаны в платоновской традиции. Платон, очевидно, руководствовался общеизвестным идеалом греков — *kalon k'agathon* (прекрасное и благое), поэтому очень показательно то, что он выбрал благое вместо прекрасного. Если прекрасное рассматривать с точки зрения самих идей, которые светят уже самим своим появлени-

ем, его нельзя использовать, от него только исходит сияние и у него больше прав быть идеей идей⁴. Различие между благом и прекрасным — не только для нас, но и для греков (для них в большей степени, чем для нас) состоит в том, что благом можно пользоваться, в нем уже заключен элемент пользы. Платон мог использовать идеи в политических целях при условии, что сфера идей освещалась идеей блага, и в *Законах* он выводит свою идеократию, в которой вечные идеи были переведены в законы людей.

То, что появляется в качестве чисто философского аргумента в *Государстве*, было подсказано исключительно политическим опытом — судом над Сократом и его смертью, и именно Сократ, а не Платон был первым философом, перешагнувшим линию, начерченную полисом для *sophos*'а, человека, занимающегося вечными, над-человеческими, неполитическими вещами. Трагедия смерти Сократа связана с недоразумением: полис не понял, что Сократ не претендовал на то, чтобы быть *sophos*, мудрецом. Поскольку Сократ сомневался в том, что мудрость — удел смертных, он усмотрел иронию в утверждении Дельфийского оракула, что является мудрейшим из людей, ибо человек, знающий, что люди не могут быть мудрыми, — мудрейший из них всех. Полис ему не поверил и потребовал, чтобы он признался, что, как и все *sophoi*, в политическом смысле ничего не значит. Но в качестве философа ему действительно нечему было учить своих сограждан.

Тирания истины

Конфликт между философом и полисом интересен потому, что Сократ поставил перед философией новые требования именно из-за нежелания претендовать на звание мудреца. Ввиду данной ситуации Платон и задумал разработать свою тиранию истины, — не той истины, которая является временным благом и в чем людей можно убедить, а вечной истины, в которой убедить невозможно, и эта тирания должна руководить городом. Случай Сократа показал, что только власть должна дать философу то земное бессмертие, которое предположительно должен давать полис всем своим гражданам. Если мысли и действиям всех людей угрожают присущие им изменчивость и забвение,

мысли философа открыты преднамеренному забвению. Тот же полис, который гарантировал своим гражданам бессмертие и стабильность и без которого они никогда бы на это не надеялись, нес в себе угрозу и опасность для бессмертия философа. Конечно, философ, имея дело с вечным, меньше нуждался в земном бессмертии, чем кто-либо еще. И все же это вечное, будучи бóльшим, нежели земное бессмертие, вступало в конфликт с полисом, когда философ пытался довести свои суждения до сограждан. Как только философ представлял на рассмотрение полиса свою истину, размышления о вечном, она сразу становилась просто одним из мнений. Она теряла свою особенность, поскольку нет никаких критериев, по которым ее можно было бы отличить от мнения. Подобно тому как вечное, брошенное к ногам людей, становится временным, так и само обсуждение истины уже угрожает существованию той среды, в которой находятся любители мудрости.

В процессе осмысления суда над Сократом Платон разработал свою концепцию истины как противоположности мнению и понятие специфически философской формы речи, *dialegesthai*, как противоположности убеждению и риторике. Аристотель принял эти различия как само собой разумеющиеся; так, свою *Риторку*, которая по праву принадлежит к его политическим работам так же, как и *Этика*, он начинает словами: «*hē rhētorikē estin antistrophos tē dialektikē*» («искусство убеждения [и отсюда политическое искусство речи] является противоположным искусству диалектики [искусству философской речи]»)⁵. Основное различие между убеждением и диалектикой заключается в том, что первое всегда адресовано большинству (*peithein ta plēthē*), в то время как диалектика возможна только в форме диалога. Ошибка Сократа состояла в том, что он обращался к судьям в диалектической форме, поэтому он не смог их убедить. С другой стороны, поскольку он признавал ограниченность, присущую убеждению, его истина стала просто одним из мнений, ничуть не лучше не-истины судей. Сократ настаивал на том, чтобы его дело обсуждалось с судьями так же, как он обсуждал всевозможные вещи с отдельными афинянами или со своими учениками, и верил, что придет к истине и убедит в ней других. Но истина не обязательно влечет за

собой убеждение, оно — результат мнений⁶, и только убеждение может быть применимо к большинству. Убедить большинство — значит навязать ему свое мнение; убеждение не противоречит правлению при помощи насилия, это просто его другая форма. Мифы о Грядущем, которыми Платон заканчивал все свои политические диалоги, за исключением *Законов*, — это ни истина, ни мнение; они задумывались как пугающие истории, то есть были попыткой использовать только словесное насилие. Он смог обойтись без заключительного мифа в *Законах*, поскольку подробные предписания и еще более подробный список наказаний делает словесное насилие ненужным.

Хотя более чем возможно, что Сократ был первым, кто начал систематически использовать *dialegesthai* (обсуждение чего-либо с кем-либо), он, скорее всего, не считал, что это противоречит убеждению и, конечно, не противопоставлял результаты этого обсуждения *doxa*, мнению. Для Сократа, как и для его сограждан, *doxa* — это формулирование в речи того, что мне кажется, *dokei moi*. *Doxa* — это не то же самое, что Аристотель называл *eikos*, возможное, множество *verisimilia* (в отличие от *unum verum*, одной истины, и *falsa infinita* — бесчисленных не-истин), а понимание мира таким, каким он кажется мне. *Doxa* — не субъективная фантазия или каприз, но и не нечто абсолютное и пригодное для всех. Считалось, что мир раскрывается для всех по-разному, в зависимости от того, какое место человек в нем занимает, и что эта «одинаковость» мира, его общность (*koinon*, сказали бы греки, то есть общий для всех) или «объективность» (как сказали бы мы, исходя из субъективной точки зрения современной философии) коренятся в том факте, что перед каждым раскрывается один и тот же мир и что, несмотря на все различия между людьми и их положением в мире и, соответственно, их *doxai* (мнениями), «и ты, и я — люди».

Слово *doxa* означает не только мнение, но также величие и славу. В качестве такового оно относится к политической сфере, которая также является общественной сферой, где каждый может проявить и показать себя. Высказать свое мнение — означало показать себя, быть увиденным и услышанным другими. Для греков это была огромная привилегия общественной жизни, которая отсутствовала в частной жизни, в быту, где люди

не слышали и не видели друг друга (семья, жена и дети, рабы и слуги, конечно, не считались полноценными людьми). В частной жизни человек безлик, скрытан, он не может проявить себя, «засветиться», никакая *doxa* здесь невозможна. Сократ, отказавшийся от общественного места и почестей, не ушел в свою частную жизнь, а, наоборот, шел на рыночную площадь, в самую гущу этих *doxai*, мнений. То, что позже Платон называл *dialegesthai*, Сократ называл майевтикой, повивальным искусством: он хотел помочь другим разродиться тем, о чем они сами думали, найти истину в их *doxai*.

Этот метод убеждения имеет двоякое значение: каждый человек имеет свое собственное мнение, свой метод раскрытия мира, поэтому Сократ всегда начинал с вопросов; он заранее не мог знать, каково мнение — так-мне-кажется — другого в этом общем мире. Итак, никто не может знать заранее мнение (*doxa*) другого человека, следовательно, никто не может знать, не приложив дальнейших усилий, истину, скрытую в его собственном мнении. Сократ хотел выявить эту истину, которой потенциально обладает каждый. Если мы будем придерживаться его метафоры майевтики, мы можем сказать, что Сократ хотел сделать город более правдивым, снабдив его граждан их же собственными истинами. При этом использовался метод *dialegesthai* — обговаривания чего-либо, — и эта диалектика рождает истину не путем разрушения *doxa* в ее собственной истинности, а, наоборот, путем раскрытия этой истинности. И в связи с этим роль философа — не править городом, а быть его «оводом», не изрекать философские истины, а заставлять граждан быть более правдивыми. Отличие от Платона является существенным: Сократ не ставил своей целью обучение граждан исправлению их *doxai*, являющихся частью политической жизни, в которой Сократ принимал участие. Для Сократа майевтика была политической деятельностью, обменом мнениями на основе неукоснительного равенства, и результатом этой деятельности не было обретение той или иной общей истины. Поэтому совершенно очевидно, что ранние диалоги Платона зачастую, в традициях Сократа, обрывались, заканчиваясь, если можно так выразиться, безрезультатно. Обговаривание чего-либо, разговоры о чем-либо, *doxai* граждан сами по себе были результатом.

Диалог между друзьями

Этот вид диалога, который не нуждается в выводах, чтобы приобрести значимость, больше всего подходит и чаще всего происходит между друзьями. Дружба в значительной степени состоит из такого рода бесед о чем-то, что является общим для друзей. Говоря о том, что их интересует, они становятся все ближе. Разговор имеет не только свойственную ему артикуляцию, он развивается, захватывает все большее пространство и, со временем, создается свой маленький мир, объединяющий друзей. Иначе говоря, если использовать политическую терминологию, Сократ пытался завести друзей среди афинских граждан, и его можно понять, поскольку жизнь полиса состояла в непрерывном и напряженном соперничестве всех со всеми, в *aei aristuein*, когда каждый пытался показать, что он лучше других. Этот дух соперничества постепенно привел греческие города-государства к упадку, ведь союзы между ними были совершенно невозможны. Он заражал домашнюю жизнь граждан завистью, всеобщей ненавистью (зависть была национальным пороком Древней Греции), благополучие граждан всегда было под угрозой. Поскольку общность политического мира определялась только стенами города и границами законов, она никак не ощущалась ни в отношениях *между* гражданами, ни в самом мире, в котором они жили, хотя мир, в который они входили, хотя и по-разному, был общим для всех. Если использовать терминологию Аристотеля, чтобы лучше понять Сократа, — а значительная часть политической философии Аристотеля, особенно там, где он явно противостоит Платону, уходит назад к Сократу, — процитируем отрывок из *Никомаховой этики*, где Аристотель объясняет, что общество состоит не из равных, а из разных и неравных людей. Общность появляется путем уравнивания, *isasthēnai*⁷. Это уравнивание имеет место во всех случаях взаимобмена, как, например, между врачом и откупщиком, и в основе его лежат деньги. Политическое, не-экономическое уравнивание — это дружба, *philia*. То, что Аристотель понимает дружбу по аналогии с потребностями и взаимобменом, объясняется материализмом, присущим его политической философии, то есть убеждением в том, что в конечном смысле

политика необходима ввиду жизненных потребностей, от которых люди хотят освободиться. Подобно тому как пища, например, — не жизнь, а условие жизни, совместное проживание в полисе является не хорошей жизнью, а материальным условием такой жизни. Он, в конечном счете, видит жизнь с точки зрения отдельного гражданина, а не с точки зрения полиса: высшее оправдание дружбы — это то, что «никто не хотел бы жить без друзей, даже если бы он обладал всеми другими благами»⁸. Уравнивание в дружбе не означает, конечно, что друзья становятся одинаковыми или равными, они, скорее, становятся равными партнерами в общем мире — вместе они составляют общность. Общность — вот то, что появляется в результате дружбы, но также ясно то, что это уравнивание имеет одну спорную черту: все большую дифференциацию граждан, что характерно для агонизирующей жизни. Аристотель заключает, что дружба, а не справедливость (как Платон показывал в *Государстве*, в диалоге о справедливости) является связующей силой общностей. Для Аристотеля дружба — выше справедливости, так как друзья в ней не нуждаются⁹.

Политическим элементом дружбы является тот факт, что в правдивом диалоге каждый из друзей может понять истину, содержащуюся в мнении другого. Друг понимает, как и каким особым образом общий мир открывается его другу, кто, как личность, отличается от других. Этот вид понимания — видение мира (как бы мы сегодня сказали, правда, довольно банально) с точки зрения друга — политический тип видения *par excellence*. Если бы мы хотели в традиционной манере определить какую-нибудь особенную добродетель государственного мужа, мы бы сказали, что это понимание наибольшего числа и разнообразия реальностей — не субъективных точек зрения, которые тоже, конечно, существуют, но нас здесь не интересуют, — а в том виде, в каком они открываются в мнениях граждан; и, в то же время, способность общаться с гражданами и иметь дело с их мнениями, чтобы общность этого мира стала очевидной. Чтобы такое понимание — и действие, вызванное им, — могли происходить без помощи политика, каждому гражданину нужно было бы уметь ясно высказываться, уметь показать свое мнение в его истинности и понимать своих сограждан. Сократ, кажется, ве-

рил, что политическая функция философа заключается в том, чтобы помочь построить общий мир, основанный на понимании дружбы, которая не нуждается в господстве.

В этом Сократ руководствовался двумя принципами: первый содержался в словах Аполлона Дельфийского — *gnôthi sauton*, познай самого себя, — а другой относился к Платону (и затем был повторен Аристотелем) — «пусть большинство людей со мной не соглашается и спорит, лишь бы только не вступить в разногласие и в спор с одним человеком — с собою самим»¹⁰. Последнее — ключевая фраза в убеждении Сократа, что добродетели можно научить и обучиться.

В понимании Сократа дельфийское «познай самого себя» означало: только путем познания того, что представляется мне и только мне, следовательно, всегда относится к моему собственному конкретному существованию, я могу когда-либо познать истину. Абсолютная истина, которая касается всех людей и никого конкретно, которая не зависит от чьего-либо существования, не существует для смертных. Для них существует одна важная вещь — сделать *doxa* истинной, видеть в каждой *doxa* истину и говорить таким образом, чтобы истина чьего-либо мнения открывалась ему самому и другим. На этом уровне сократовское «я знаю, что я не знаю» означает только: я знаю, что у меня нет истины для каждого, я не могу узнать истину другого иначе, как спросив его и узнав его *doxa*, которая открывается ему в отличие от всех других. В свойственной ему ускользающе-двусмысленной манере Дельфийский оракул оказал честь Сократу, назвав его мудрейшим из мужей, поскольку Сократ признал ограниченность познания истины смертными ввиду *dokein*, кажущегося, и, в противоположность софистам, считал, что *doxa* не является ни субъективной иллюзией, ни произвольным искажением, а наоборот, тем, к чему неизменно причастна истина. Если квинтэссенцией учения софистов было *dyo logoi*, то есть утверждение, что о любом предмете можно говорить двумя различными способами, тогда Сократ был величайшим софистом, поскольку считал, что существует, или должно существовать, столько же *logoi*, сколько существует людей, и что эти *logoi*, вместе взятые, формируют человеческий мир, ибо люди живут вместе в речевой среде.

Для Сократа основной критерий человека, правдиво высказывающего свою *doxa*, заключался в словах «он живет в мире с самим собой», — то есть он не противоречит себе, не высказывает противоречивых суждений, что делает большинство людей и что каждый из нас побаивается делать. Страх перед противоречием происходит оттого, что каждый из нас, «сам по себе», может разговаривать с самим собой (*eme emautô*), как если бы он состоял из двух человек. Поскольку я уже есть «двое-в-одном», по крайней мере когда я пытаюсь думать, я могу представить себя в образе друга, или, говоря словами Аристотеля, как «другое я» (*heteros gar autos ho philos estin*). Только тот, кто имел опыт разговора с самим собой, может быть другом, может обрести другое «я». Условие таково: он должен подумать в согласии с самим собой (*homognômonei heautô*), поскольку человек, противоречащий сам себе, ненадежен. Способность к речи и плюральность человеческого находятся в соответствии одно с другим, не только в том смысле, что я использую слова для общения с теми, с кем живу в этом мире, но и в более относительном: разговаривая с собой, я живу сам с собой¹¹.

Аксиома противоречия, которую Аристотель положил в основу западной логики, может быть отслежена, если вернуться назад к этому фундаментальному открытию Сократа. Когда я один, я не вступаю в противоречие с собой, но я могу себе противоречить, поскольку в мышлении я — два-в-одном, поэтому не только с другими живу как один, но и с собой. Страх перед противоречием — это страх перед расщеплением, перед тем, что я перестану быть самим собой, единым, вот почему аксиома о противоречии стала основным правилом мышления. Вот почему никогда не исчезнет плюральность людей и уход философа из сферы плюральности — не более чем иллюзия: даже если бы я жил полностью сам по себе, один я все равно бы жил в условиях плюральности. Я вынужден примириться с собой, и нигде так ясно не проявляется я-с-собой, как в чистом мышлении; это всегда диалог между теми двумя, которые и составляют мое я. Философ, пытающийся избежать ситуации человеческой плюральности и убегающий в абсолютное одиночество, самым радикальным образом, более, чем кто-либо другой, попадает в эту плюральность, присущую каждому

человеческому существу, так как именно общение с другими, вырывая меня из мысленного диалога, делает меня опять одним-единственным уникальным человеческим существом, говорящим только одним голосом и узнаваемым таким образом всеми другими.

Вместе с собой

Сократ считал (аристотелевская теория дружбы объясняет это полнее), что жизнь совместно с другими начинается с того, что человек живет сам с собой. Это значит, что тот, кто знает, как жить с самим собой, может жить с другими. Самость — это единственная «персона», с кем я не могу расстаться, с кем я неразрывно связан. Вот почему «лучше быть в разладе со всем миром, чем в разладе с одним единственным — с собою самим». Этика, не в меньшей мере, чем логика, исходит из этого утверждения, так как совесть, в самом общем ее смысле, также основана на том, что я могу быть в согласии или несогласии с самим собой, а это значит, что я должен раскрыться не только другим, но и самому себе. Такая ситуация имеет место и в области политики, если мы понимаем под полисом (а греки считали именно так) общественно-политическую сферу, где люди обретают наиболее полную степень человечности, наиболее полно проявляют себя в качестве людей, поскольку они таковыми не только являются (в приватности домашней жизни), но и *являют себя*. О том, в какой мере греки понимали эту полную реальность как реальность такого явления себя и насколько важной она была для сугубо моральных проблем, мы можем судить по постоянно встречающемуся в политических диалогах Платона вопросу, может ли считаться благим деянием или просто деянием и то, что «остается неизвестным или сокрытым от людей и богов». Применительно к проблеме совести в чисто секулярном контексте, без веры во всеведущего и всеблагого Бога, который вершит высший суд над жизнью на земле, это, действительно, решающий вопрос. Он заключается в том, может ли совесть существовать в секулярном обществе и играть какую-то роль в секулярной политике. Это также вопрос о том, может ли мораль как таковая иметь земное содержание. Ответ Сократа кро-

ется в его часто встречающемся совете: «будьте такими, какими вы бы хотели казаться другим», то есть, явите себя такими, какими вы хотели бы выглядеть в глазах других. Даже если ты один, ты не совсем один, ты можешь и должен проявить свою собственную реальность. Или, иначе, еще более в духе Сократа, — хотя Сократ и открыл такое явление, как совесть, у него еще не было для этого названия, — ты не должен убивать, даже если никто тебя не видит, чтобы тебе не пришлось быть наедине с убийцей. Совершив убийство, ты навсегда останешься в компании убийцы.

Более того, в диалоге с собой я совсем не отделен от плюральности — мира людей, который в самом общем смысле называется человечеством. Человечество, или, скорее, эта плюральность прослеживается уже в том факте, что я есть двое-в-одном («один — это один, совсем один и пребудет таким вовеки» — так можно сказать только о Боге). Люди не только существуют сообща, как и все остальные земные существа, в них заложена эта плюральность. Но сущность, с которой я слиян в одиночестве, сама по себе никогда не обретет ту же определенную и уникальную форму или отличие, которой другие люди наделяют меня, скорее, эта сущность останется всегда переменчивой и, в каком-то смысле, неопределенной. Именно в этой изменчивости и неясности мне являет себя эта сущность, все люди, сообщество людей. То, чего я ожидаю от других, — а это ожидание предваряет любой жизненный опыт, — во многом определено постоянно меняющимися возможностями той сущности, которая сосуществует со мной. Иначе говоря, убийца не только приговорен к тому, чтобы всегда находиться в неразрывной связи со своей преступной самостью, но и других людей он будет рассматривать в свете своего деяния. Он будет жить в мире потенциальных убийц. Это не просто единичный акт, имеющий отношение к политике, или желание совершить этот акт, но и его *doxa*, то есть то, как мир являет себя ему, является частью политической реальности, в которой он живет. В этом смысле, а также из-за того, что мы все живем сами с собой, мы постоянно меняем человеческий мир и в лучшую, и в худшую сторону, и это происходит даже тогда, когда мы не совершаем никаких поступков.

Сократ был убежден в том, что вряд ли кто захочет жить вместе с убийцей или в мире убийц, а тот, кто считает, что может быть убийцей и одновременно счастливым, если никто не знает, что он убил, находится в двойном разладе с самим собой: он делает заявление, противоречащее ему самому, и проявляет готовность жить с тем, с кем он не согласен. Этот двойной разлад — и логическое, и этическое противоречие, больная совесть, были для Сократа одним и тем же явлением. Вот почему он считал, что добродетели можно научить, или, выражаясь не так шаблонно, осознание того факта, что человек является одновременно и мыслящим, и действующим существом, или существом, чьи действия неизбежно сопровождаются мыслью, способствует улучшению людей и граждан. В основе этого учения лежит утверждение мысли, а не действия, поскольку только в мыслях я осуществляю диалог того «двойного» существа, кем я являюсь.

Для Сократа человек — не только «разумное животное», существо, наделенное способностью рассуждать, но и думающее существо, выражающее свои мысли с помощью речи. В некоторой степени эта идея о важности речи уже существовала в досократовской философии, и тождественность речи и мысли, которые вместе составляют *logos*, возможно, является одной из самых важных характеристик греческой культуры. К этой тождественности Сократ добавил диалог с самим собой как изначальное условие мысли. В политическом смысле открытие Сократа важно потому, что и до него, и после считалось, что одиночество является прерогативой и профессиональным *habitus* только философа, и полис это считал анти-политическим условием, в то время как Сократ рассматривал его как необходимое условие нормального функционирования полиса, лучшей гарантией, нежели правила поведения, подкрепленные законом и страхом наказания.

Мы опять должны обратиться к Аристотелю, если хотим услышать несколько ослабевшее эхо Сократа. Очевидно, в ответ на протагоровское *anthrôpos metron pantôn chrēmâtôn* (человек есть мера всех вещей, или, дословно, всех вещей, используемых людьми), и, как мы уже видели, заявление Платона, что мера всех вещей — *theos*, бог, божественное, как оно предстает в идеях, Аристотель утверждает: *estîn hekastou metron hē aretē kai agathos* (мера

для каждого — добродетель и хороший человек)¹². Мера — это то, каковы люди наедине с собой, а не что-то внешнее, вроде законов и сверх-человеческих идей.

Несомненно, такое учение было и будет находиться в определенном конфликте с полисом, который требует уважения к своим законам, независимым от личной совести, и Сократ прекрасно осознавал природу этого конфликта, когда называл себя оводом. Мы, со своей стороны, имеющие опыт тоталитарных массовых организаций, чьей важнейшей задачей было лишить человека возможности побыть одному, — не считая бесчеловечной формы одиночного тюремного заключения, — можем свидетельствовать о том, что если не гарантирована хотя бы малейшая толика уединенности с собой, уничтожаются как секулярные, так и религиозные формы совести. Мы часто становимся свидетелями того, как совесть, как таковая, не действовала в условиях тоталитарной политической организации, несмотря на страх и наказание. Человек, не имеющий возможности вести диалог с самим собой, то есть не имеющий возможности уединения, необходимого для всех форм мышления, не может сохранить свою совесть.

Разрушенная *doxa*

Сократ вступил в конфликт с полисом еще и в связи с другим, менее очевидным фактом, хотя сам, кажется, этого не осознавал. Поиск истины в *doxa* может привести к катастрофическим последствиям, когда *doxa* вообще разрушается, или то, что появляется, оказывается иллюзией. Это случилось, если вы помните, с царем Эдипом, весь мир которого, реальность его царства, разлетелись на куски, когда он начал во все это вглядываться. Открыв истину, Эдип остался вообще без *doxa* во всем ее значении как мнения, — без великолепия, славы, своего мира. Поэтому истина может разрушить *doxa*, она может разрушить особую политическую реальность граждан. Подобно этому, насколько мы знаем о влиянии Сократа, многие, слушавшие его, должно быть ушли не с более истинным мнением, а вообще без всякого мнения. Незавершенность многих диалогов Платона, о которой мы упоминали ранее, можно рассматривать именно

в этом ключе: разрушены все мнения, а истина не открылась. А сам Сократ разве не допускает, что у него нет своей *doxa*, что он «бесплоден»? А не является ли эта бесплодность, это отсутствие мнения, предпосылкой истины? Как бы то ни было, Сократ, несмотря на все его протесты и утверждения, что у него нет какой-то особой истины, которой он может обучать, все-таки явил себя в качестве знающего ее. Еще не появилась пропасть между истиной и мнением, отделившая философа от других людей, но она уже, правда еле заметно, наметилась в лице этого человека, который, куда бы ни пошел, старался каждого, и прежде всего себя, сделать правдивее.

Иначе говоря, конфликт между философией и политикой, между философом и полисом начался из-за того, что Сократ хотел — не играть политическую роль, — а приблизить философию к полису. Конфликт становился тем острее, чем больше совпадали попытки Сократа (а может быть, это не было простым совпадением) с быстрой деградацией жизни полиса, произошедшей за те тридцать лет от смерти Перикла до суда над Сократом. Конфликт закончился поражением философии: только в форме знаменитой *apolitia*, безразличия и презрения к жизни полиса, характерного для всей пост-платоновской философии, философ мог защитить себя от подозрения и враждебности окружающего его мира. С Аристотеля началось то время, когда философы больше не чувствовали себя ответственными за город не только в том смысле, что у них не было особых обязательств в сфере политики, но и в более широком смысле: философ нес меньшую ответственность за город, чем любой его гражданин, весь образ жизни философа был другим. В то время как Сократ еще подчинялся осудившим его, пусть и несправедливо, законам, поскольку чувствовал себя ответственным за город, Аристотель, которому грозила опасность подобного суда, немедленно и без всякого сожаления покинул Афины. Афиняне, якобы сказал он, не должны дважды согрешить против философии. Единственное, чего философы отныне требовали от политики, — оставить их в покое, и единственное, чего они требовали от властей, — защитить их свободу мыслить. Если этот уход философии из сферы человеческих дел произошел исключительно ввиду исторических обстоятельств, более чем

сомнительно, что непосредственный результат этого ухода — разделение человека мысли и человека действия — сыграл свою роль в установлении нашей традиции политической мысли, которая пережила уже две с половиной тысячи лет самого разнообразного политического и социального опыта, но вызов основе не был брошен ни разу. Причина заключается в том, что как в личности Сократа, так и в суде над ним проявилось другое, гораздо более глубокое противоречие между философией и политикой, чем то, о котором мы знаем из учения самого Сократа.

Слишком очевиден, даже банален, но постоянно забывается тот факт, что каждая политическая философия прежде всего выражает отношение философа к человеческим делам, *pragmata tōn anthrōpōn*, в которых он также участвует, и это отношение выражает связь между особым философским опытом и нашим опытом жизни среди людей. Очевидно также, что каждая политическая философия на первый взгляд, кажется, сталкивается с выбором: либо интерпретировать философский опыт при помощи категорий, появившихся из сферы дел человеческих, либо, наоборот, признать за философией первенство и судить о всякого рода политике с точки зрения ее опыта. В последнем случае лучшей формой правления было бы такое положение дел, при котором у философов была бы максимальная свобода философствования, а это значит, что каждый человек живет в соответствии со стандартами, дающими такую возможность. Все же тот факт, что из всех философов только Платон осмелился обрисовать государство исключительно с точки зрения философа, и то, что в практическом плане этот эскиз никогда всерьез не принимался даже философами, говорит о существовании другой стороны проблемы. Хотя философ и воспринимает нечто над-человеческое, то есть божественное (*theion ti*), он остается человеком, поэтому конфликт между философией и делами людскими в конечном счете является конфликтом философа с самим собой. Это как раз тот самый конфликт, который был рационализирован и обобщен Платоном как конфликт тела и души: в то время как тело обитает в городе людей, божественные вещи, воспринимаемые философией, усматриваются той сущностью, которая сама является божественной — душой, некоторым образом отделенной от людских дел. Чем больше фи-

лософ становится настоящим философом, тем больше он отделяется от своего тела, но пока он жив, полное разделение души и тела невозможно, и он будет делать то, что делал каждый свободный гражданин Афин, чтобы освободиться от жизненных потребностей: он будет властвовать над телом, как хозяин властвует над рабами. Если философ получит власть над городом, он столько же сделает для его обитателей, сколько он сделал для своего тела, и не более того. Его тирания будет оправдана и в смысле лучшего правления, и в смысле личной легитимности, поскольку он смертный человек, но как философ изначально подчинялся приказам души. Все наши нынешние заявления о том, что только люди, способные подчиняться, могут приказывать, или только те, которые могут управлять собой, способны легитимно управлять другими, коренятся в этих взаимоотношениях между политикой и философией. Платоновская метафора о конфликте тела и души, созданная, чтобы выразить конфликт между философией и политикой, оказала такое огромное влияние на нашу религиозную и духовную историю, что заставила забыть о причине, по которой она возникла, — так же как платоновское разделение человека на душу и тело затмило первоначальное понимание мышления как диалога «двух-в-одном», *eme emautô*, являющегося корнем всех этих разделений. Это не значит, что конфликт между философией и политикой мог быть спокойно разрешен, плавно перейдя в какую-нибудь теорию о связи души и тела, но никто после Платона не осознавал так, как он, что конфликт имеет политическое происхождение, и никто не осмелился выразить это в такой радикальной форме.

В пещере

Сам Платон описывал связь между философией и политикой в рамках отношения философа к полису. В описании он использовал метафору — образ пещеры, которая является центром его политической философии, так же, как и *Государство*. Аллегория, при помощи которой Платон описывает в сжатом виде биографию философа, разворачивается на трех этапах, каждый из которых является поворотным пунктом, и все эти

три этапа образуют *periagôgē holēs tēs psychēs*, тот переворот человеческого существа, который для Платона и означал становление философа. Первый поворот происходит в самой пещере; будущий философ освобождается от пут, которыми обитатели пещеры «скованы по ногам и по шее так, что они могут видеть только то, что находится перед ними», а их глаза прикованы к ширме, на которой появляются тени и образы вещей. Когда он поворачивается в первый раз, он видит огонь, горящий далеко вверху и позади него, освещающий все вещи в пещере в том виде, в каком они действительно существуют. Если мы хотим порассуждать по поводу этого рассказа, мы можем сказать, что первый *periagôgē* происходит с ученым, который, будучи неудовлетворенным суждениями людей о вещах, «оглядывается вокруг себя», чтобы увидеть, каковы вещи сами по себе, независимо от мнения большинства. Образы на стене пещеры, по Платону, — искажения *doxa*, и он использовал исключительно визуальные метафоры, поскольку слово *doxa*, в отличие от мнения, выраженного в словесной форме, имеет сильную визуальную окраску. Образы на ширме, в которые всматриваются обитатели пещеры, — это их *doxai*, то есть образы вещей, какими они им представляются. Если они хотят увидеть вещи, каковы они на самом деле, они должны оглянуться, то есть сменить свою позицию, поскольку каждая *doxa* зависит от того, какое положение ее носитель занимает в мире.

Гораздо более важный, решающий поворотный пункт в биографии философа наступает тогда, когда этот одинокий путник не удовлетворен огнем в пещере и тем, каковы вещи на самом деле, а хочет выяснить, откуда берется огонь и каковы причины вещей. Он опять оборачивается и находит выход из пещеры, ступеньки, ведущие его к ясному небу, ландшафту без вещей и людей. Здесь появляются идеи, вечные сущности бранных вещей и смертных людей, освещенные солнцем, идеей идей, позволяющим зрителю видеть, а идеям — светить дальше. Это, конечно, кульминационный пункт в жизни философа, и вот здесь начинается трагедия. Будучи смертным, он не принадлежит этому миру и не может остаться здесь, он должен вернуться в пещеру, являющуюся его земным обиталищем, и все же в пещере он не может себя больше чувствовать как дома.

Каждый из поворотов сопровождается потерей смысла и ориентации. Глаза, привыкшие к теням на ширме, ослеплены огнем в углу пещеры. Глаза, приспособившиеся в неярком свете искусственного огня, ослепляются светом солнца. Но хуже всего — потеря ориентации, постигшая того, чьи глаза уже приспособились к яркому свету под небом идей и кто не может найти свой путь в темной пещере. Почему философы не знают, что есть благо для них, и каким образом они оказываются отчужденными от мира людей, объясняется в следующей метафоре: они больше не могут видеть в темной пещере, они потеряли ориентацию, потеряли то, что называется здравым смыслом. Когда они возвращаются в пещеру и рассказывают ее обитателям, что они увидели там, наверху, получается бессмыслица; что бы они ни говорили, обитателям пещеры кажется, что они поставили мир «с ног на голову» (Гегель). Возвратившийся философ подвергается опасности, поскольку потерял здравый смысл и не может ориентироваться в общем для всех мире, более того, его мысли противоречат здравому смыслу этого мира.

Обескураживающим аспектом аллегории пещеры является то, что Платон описывает ее обитателей как застывших, прикованных к ширме людей, неспособных делать что-либо и общаться друг с другом. И действительно, отсутствие двух самых важных, политически значимых слов — разговор и действие (*lexis* и *praxis*) — прямо-таки бросается в глаза в этом рассказе. Единственное занятие обитателей пещеры — вглядывание в экран; они любят это рассматривание само по себе, независимо от практических целей¹³. Другими словами, обитатели пещеры описываются как обычные люди, но с философами их роднит одно: Платон представляет их как потенциальных философов, которые в темноте и невежестве интересуются тем же, чем философ занимается при ярком свете и знании. Таким образом, используя аллегорию пещеры, Платон хотел показать не столько то, как выглядит философия с точки зрения политики, сколько то, как политика, сфера человеческих дел, выглядит с точки зрения философии. Цель этой аллегории — найти в сфере философии те стандарты, которые подходят, конечно, для города пещерных жителей, но и для жителей, хотя темных и невежественных, но выработавших свои мнения о тех же вещах, что и философ.

Удивление

Поскольку свою аллегория Платон написал в политических целях, в ней он не указал, что отличает философа от тех людей, которые тоже любят всматриваться ради каких-то своих целей, или что заставляет философа начать свое одинокое путешествие, сбросить путы, приковавшие его к иллюзорной ширме. И опять-таки, в конце истории, Платон походя упоминает о тех опасностях, которые поджидают возвращающегося философа, и, имея их в виду, заключает, что хотя философ и не интересуется земными делами, он должен предполагать возможность властвования, хотя бы даже из страха оказаться под властью невежды. Но он не говорит нам, почему философ не может убедить своих сограждан, — которые уже прилипли к ширме и готовы воспринимать «более возвышенные вещи», как их называет Гегель, — следовать примеру философа и найти путь из пещеры.

Чтобы найти ответы на эти вопросы, мы должны вспомнить два платоновских высказывания, которых нет в аллегории о пещере, но без которых эта аллегория остается туманной. Первая встречается в *Теземте*, диалоге, где обсуждается различие между *epistēmē* (знанием) и *doxa* (мнением). Платон так определяет происхождение философии: «*mala gar philosophou touto to pathos, to thaumadzein; ou gar allē archē philosophias hē hautē*» («удивление — вот что философ испытывает больше всего; философия начинается с удивления»)¹⁴. Второе содержится в *Седьмом письме*, где Платон говорит об очень серьезных для него вещах (*peri hōn egō spoudadzō*), не столько о философии, как мы ее понимаем, сколько о ее вечной теме и цели. Он пишет: «*rhēton gar oudamos estin hōs alla mathēmata, all' ek pollēs synousias gignomenēs ... hoion apo pyros pēdēsantos exaphthen phōs*» («Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом... как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание»)¹⁵. В этих двух высказываниях — начало и конец жизни философа, и их в аллегории с пещерой нет.

Thaumadzein, удивление, — вот в чем *pathos* для Платона, то, что присутствует всегда и отличается от *doxadzein* — формирования мнения о чем-либо. Состояние удивления трудно пере-

дать словами, так как оно слишком обыденно. Платон, должно быть, впервые столкнулся с ним в частых травматических ситуациях, подобных той, в которой оказался неожиданно Сократ, впавший в полную неподвижность, со взглядом, устремленным в никуда, ничего не видевший и не слышавший, как будто захваченный врасплох. Такое вот безмолвное удивление как начало философии стало аксиомой для Платона и Аристотеля. Именно такой конкретный уникальный опыт отличал сократовскую школу от всех прежних типов философии. Согласно Аристотелю, не в меньшей степени, чем Платону, высшая истина не может быть выражена словами. В терминологии Аристотеля, человек воспринимает истину через *nous*, дух, не содержащий *logos* (*hôn ouk esti logos*). Подобно Платону, противопоставлявшему *doxa* истине, Аристотель противопоставляет *phronēsis* (политическое видение) *nous* (философскому духу)¹⁶. Это удивление перед всем существующим не относится к какой-либо отдельной вещи, поэтому Кьеркегор обозначил это как опыт не-вещи, ничто. Особая обобщенность философских постулатов, отличающая их от научных, берет свое начало в этом опыте. Философия как особая дисциплина — до той степени, до которой она таковой является, — зиждется на этом. Как только безмолвное состояние удивления переводится в слова, это будут не утверждения, а бесконечные вариации того, что мы называем вечными вопросами: что такое бытие? Что есть человек? В чем заключается смысл жизни? И т. д. Общим для этих вопросов является невозможность получить научные ответы. Заявление Сократа «я знаю, что я не знаю» выражает эту невозможность научных ответов в терминах знания. Но в состоянии удивления это утверждение теряет свою сухую негативность, ибо то, что осталось в уме человека, застигнутого *pathos*'ом удивления, можно выразить следующим образом: теперь я знаю, что это значит — не знать; *теперь* я знаю, что я не знаю. Из этого реального опыта не-знания, в котором раскрывается один из основных аспектов человеческого существования на земле, возникают конечные вопросы, — не из рационализированного, могущего быть продемонстрированным факта, свидетельствующего о том, что существуют вещи, которых человек не знает, которые могут быть когда-нибудь полностью познаны,

как считают люди, верящие в прогресс, или на которые можно не обращать внимания как на несущественные, согласно мнению позитивистов. Задавая себе конечные вопросы, на которые нет ответов, человек позиционирует себя как вопрошающее существо. Вот почему наука, задающая вопросы, на которые можно дать ответы, обязана своим происхождением философии, и этот источник существует через века и поколения. Если человек теряет способность задаваться вечными вопросами, он потеряет способность задавать вопросы, на которые можно ответить. Он перестанет быть вопрошающим существом, и это будет конец не только философии, но и науки. Что касается философии, если истинно то, что она начинается с *thaumadzein* и заканчивается неизреченностью, тогда она заканчивается там, где и началась. Начало и конец здесь — одно и то же, и это самая основная черта так называемого порочного круга, который можно найти во многих сугубо философских аргументах.

Философский шок, о котором говорит Платон, испытали все великие философские системы, и именно он отличает философа от всех живущих рядом с ним. Отличие философов (их не так уж много) от большинства заключается не в том — Платон подчеркивал это, — что большинству незнаком *pathos* удивления, а в том, что они отказываются его переживать. Этот отказ выражается в *doxadzein*, в формировании мнений о чем-то, о чем человек не может иметь мнений, поскольку общепринятые стандарты здравого смысла здесь не применимы. То есть *doxa* может превратиться в противоположность истине, поскольку *doxadzein* противоположно *thaumadzein*. Наличие мнений вводит в заблуждение, когда они касаются вещей, перед которыми мы можем только находиться в немом изумлении.

Философ, если можно так сказать, эксперт в деле удивления и в вопрошании, следующим за удивлением, или, как говорит Ницше, философ, человек, вокруг которого все время происходят удивительные вещи, — находится в двойном конфликте с полисом. Поскольку его высший опыт не может быть выражен в словах, он выходит за рамки политической сферы, в которой речь — *logon echôn*, делающая человека *dzôon politicon*, политическим существом, является величайшей способностью человека. Более того, философский шок настигает человека в

его своеобразии, то есть ни в равенстве с другими, ни в его абсолютном отличии от них. Находясь в шоке, человек, в его своеобразии, на какой-то краткий момент оказывается лицом к лицу со всей вселенной; такой момент наступает еще раз перед смертью. В какой-то мере он становится чужим в этом городе людей, которые смотрят с подозрением на все, что касается этого человека во всем его своеобразии.

Другой конфликт, угрожающий жизни философа, еще серьезнее. Поскольку людям не только не чужд *pathos* удивления, а, наоборот, он является одной из наиболее характерных черт человека, и поскольку из этого состояния они находят только один выход — формировать мнения там, где их не должно быть, философ неизбежно вступит в конфликт с мнениями, которые он считает невыносимыми. И поскольку его опыт выражается не в словах, а в безответном вопрошании, вступая в сферу политического, он оказывается в невыгодном для себя положении. Он единственный, кто не знает, единственный, у кого нет определенной *doxa*, которая была бы частью других мнений, истинность или ложность коих определяет здравый смысл, то есть шестое чувство, которое не только присуще всем нам, но и позволяет создать наш общий мир. Если философ вступает в разговор с этим миром здравого смысла, куда входят также общепринятые предрассудки и суждения, он всегда может впасть в соблазн говорить в терминах бес-смыслицы, или, по словам Гегеля, поставить здравый смысл с ног на голову.

Эта опасность появилась с началом нашей великой философской традиции, с Платоном и в меньшей степени с Аристотелем. Философ, обладающий сверх-чувственным сознанием, после суда над Сократом, ввиду несовместимости фундаментального философского и фундаментального политического опытов испытал первоначальный и иницирующий шок *thaumadzein*. В этом процессе позиция Сократа затерялась не потому, что он не оставил ничего им написанного или потому что Платон намеренно исказил его, а потому, что сократовская мысль, родившаяся в еще неразрывной связи между политикой и особым философским опытом, была утеряна. Ибо то, что верно в отношении этого удивления, с которого начинается философия, неверно в отношении следующего за ним одино-

кого диалога. Одиночество, или мысленный диалог с самим собой, является неотъемлемой частью существования с другими, и даже в этом одиночестве философ не может не образовывать мнения — он тоже приходит к своей *doxa*. Он отличается от своих сограждан не тем, что обладает какой-то особой истиной, в то время как большинство людей ею не обладают, а тем, что всегда готов вынести *pathos* удивления и тем самым избежать догматизма обычных носителей мнения. Чтобы быть способным соперничать с догматизмом *doxadzein*, Платон предложил до бесконечности продлить это безмолвное удивление, которое есть в начале и в конце философии. Он пытался разработать концепцию жизненного пути (*bios theôrêtikos*), который сводился только к ускользающему моменту, или, говоря словами Платона, был летящей искрой огня между двумя кресалами. В этой попытке философ становится философом, все свое существование он строит на этом не похожем ни на что, единственном в своем роде ощущении *pathos*'а *thaumadzein*, и тем самым он разрушает в себе самом плюральность человеческого состояния.

Совершенно очевидно, что такое развитие, первоначальной причиной которого была политика, приобрело особую важность для Платона. Это проявляется уже в странных отклонениях от его первоначальной концепции, которые можно найти в его учении об идеях, отклонениях, возникших, на мой взгляд, из-за его стремления сделать философию нужной для политики. Но, собственно говоря, это имело гораздо большее отношение к политической философии. Для философа политика, — если он не считал, что эта сфера унижает его достоинство, — становилась тем полем, на котором взращиваются элементарные потребности человеческой жизни и к которым применимы абсолютные критерии философии. Политика никогда не имела дела с такими критериями и поэтому считалась, по большому счету, неэтичным делом не только философами, но, со временем, и многими другими, в то время как философские истины, первоначально считавшиеся противоречащими здравому смыслу, стали в общественном мнении символом образованности. Политика и правление расценивались как отражение испорченности человеческой природы, так же, как летопись человеческих дел и страданий считалась отражением челове-

ской греховности. Все же, хотя над-человеческое идеальное государство Платона так и не стало реальностью и полезность философии нужно было доказывать на протяжении столетий, — ведь в реальном политическом процессе она показала свою полную бесполезность, — философия оказала западному человеку одну замечательную услугу. Поскольку Платон в некотором смысле искажил философию в политических целях, она продолжала разрабатывать критерии и правила, мерила и стандарты, при помощи которых человеческий ум хотя бы пытался понять, что же происходит в сфере дел человеческих. Эта помощь в понимании сошла на нет с приближением современной эпохи. Сочинения Макиавелли были первым сигналом такого истощения, а у Гоббса мы впервые видим философию, бесполезную для политики, но претендующую на то, что она исходит из само собой разумеющихся предпосылок здравого смысла. А Маркс, который был последним западным политическим философом и который поныне считается мыслителем платоновской традиции, пытался перевернуть эту традицию, ее основные категории и иерархию ценностей с ног на голову. С этим переворотом закончилась платоновская традиция.

Слова Токвиля «как только прошлое перестает освещать будущее, ум человеческий бродит в потемках» были написаны в ситуации, когда старых философских категорий было уже недостаточно для осмысления вещей. Сегодня мы живем в мире, в котором уже и здравого смысла не существует. Потеря здравого смысла в современном мире свидетельствует о том, что и философию, и политику, несмотря на их конфликт, постигла та же участь, а это значит, что на повестке дня стоит проблема философии и политики, или необходимость новой политической философии, из которой вышла бы новая политическая наука.

Философия, политическая философия, как и другие сферы, не смогут отрицать того факта, что произошли от *thaumadzein*, удивления. Если философы, несмотря на их обязательную отстраненность от повседневной жизни, должны будут прийти к политической философии, они должны будут сделать сферу человеческих дел — во всей их славе и бесславии — объектом своего *thaumadzein*. Говоря библейскими словами, они должны будут принять — как они принимают в безмолвном удивлении чудо

вселенной, человека и бытия, — то чудо, что Бог создал не Человека, а «мужчину и женщину сотворил». Они должны будут принять не только смиренное признание человеческой слабости, но и мысль о том, что «нехорошо быть человеку одному».

Перевод с английского *З.А. Заритовской*

Примечания

1 Nic. Eth. 1140 a 25–30; 1141 b 4–8.

2 Thuc. 2. 40.

3 Законы 716D.

4 Более детальную разработку этой проблемы см.: [*Arendt H.*] Human Condition (Chicago: University of Chicago Press, 1970). P. 225–226 и п. 65. — *Прим. изд.*

5 Rhet. 1354 a 1.

6 Федр 260A.

7 Nic. Eth. 1133 a 14.

8 Nic. Eth. 1155 a 5.

9 Nic. Eth. 1155 a 20–30.

10 *Горгий* 482C.

11 Nic. Eth. 1166 a 10–15; 1170 b 5–10.

12 Nic. Eth. 1176 a 17.

13 Ср.: *Аристотель*. Metaph. 980 a 22–25.

14 155 D.

15 341C.

16 Nic. Eth. 1142 a 25.

Загадка Я

Я — в действительности — это никто, аноним; необходимо, чтобы до всякой объективации, наименования было именно так, чтобы был возможен Действующий или тот, с кем всё это происходит. Я, которое названо, названное Я — это объект. Исходное Я, объективацией которого является названное Я, — это неизвестный, которому всё дается для видения и мышления, к которому всё взывает, перед которым... имеется нечто.

Морис Мерло-Понти

В публикуемой ниже статье Бенджамина Килборна, доктора философии, антрополога, психоаналитика, члена Международной психоаналитической ассоциации (Массачусетс, США), исследуется возможность утраты человеком своего Я из-за отсутствия собственной меры для ориентации, некоего интернализированного стандарта меры, Идеала Я, каким для Кьеркегора является Бог, а также отсутствия других людей, от которых можно было бы получить ориентацию для себя. Автор интерпретирует понятие греха в произведении Кьеркегора «Болезнь к смерти» как понятие «стыда», а не «вины», поскольку стыд, по его мнению, представляет из себя намного большую угрозу для ориентации, чем вина, которая, на самом деле, может помогать ориентации. Как пишет Б.Килборн в статье «Дилеммы Сверх-Я»: «При вине присутствует знание того, кто делает что кому: человек чувствует вину за то, что сделал нечто кому-то. По контрасту, стыд в большей степени проистекает из собственной беспомощности; следовательно, стыд характеризуется неспособностью опознать “врага”, за исключением чувства дефективности собственного Я, или проявляется в некой форме расщепления. ...При стыде ...наличествует лишь чувство дезориентирующей неудачи, в связи с которым невозможно приобрести какой-либо ориентации»¹. Автор уточняет, далее, что при душевной травме, вызывающей жгучий стыд, происходит скорее «взбалтывание опыта», что приводит человека к чувствам «безжизненности» и «омертвелости»; это напоминает описание Кьеркегором

в книге «Болезнь к смерти» отчаявшегося Я, которое может только строить воздушные замки и общаться с воображаемыми собеседниками, в то время как, по сути, оно ничто. Такая защита от чувства стыда, по мнению автора, может не замечаться, поскольку является частью фантазийной системы, которая способна поработить всё мышление, порождая глубокое чувство изоляции от остальной части человечества, не дающее человеку возможности переживать себя как единое целое. Функцию защиты, по мнению Б.Килборна, может выполнять идентификация с агрессором, влекущая за собой исчезновение Я. «Идентификация с агрессором позволяет субъекту использовать фигуру сильного человека для защиты от дезинтеграции, а также от стыда беспомощности. Стыд служит изгнанию боли посредством изгнания Я»².

Здесь мы подходим к другому базисному определению Я, данному Кьеркегором в книге «Болезнь к смерти»: «Я — это отношение, относящее себя к себе самому»³, т.е. это процесс отнесения к себе самому, который, по мнению датского философа, столь чреват разрывами у большинства людей. «Но сколь редки те люди, — пишет Кьеркегор, — чьё внутреннее сознание сохраняет непрерывность»⁴. Здесь, следовательно, речь идет о чувстве связности Я, которое может нарушаться.

Согласно авторам интерсубъективного подхода в психоанализе, американским исследователям Р.Столору, Б.Брандшафту и Д.Атвуду, следует проводить четкое различие между более узким и специфическим понятием Я как психологической структуры, с помощью которой переживание себя приобретает связность и непрерывность во времени, и понятием личности как переживающего субъекта и иницилирующего действия агента. Данные авторы считают переживание личной инициативы основной составляющей прочно консолидированной Я-организации. По их мнению, «личность, чей опыт Я подвергся фрагментации, стремится восстановить самоощущение слитности Я»⁵. В этой связи они вводят понятие Я-объекта как специфической способности родителя откликаться на всю совокупность переживаний ребенка, которая понимается как класс функций поддержки, восстановления и трансформации опыта Я. Особая связь с Я-объектом необходима для поддержания, восстановления или укрепления организации опыта Я в ходе аффективного развития и его срывов, описываемых с позиций интерсубъективности. «Потребность в Я-объектной связи, — полагают авторы, — коренным образом сопряжена с потребностью в созвучной откликаемости на аффективные состояния на всех фазах жизненного цикла. Опыт такой наст-

ройки крайне необходим для поступательного процесса дифференциации Я и укрепления веры в валидность собственного восприятия реальности»⁶. При этом основной источник конфликта они видят в столкновении аффективных состояний, вызванных процессами дифференциации Я, и не менее насущных потребностей в сохранении жизненно важных отношений с родителями, входящих в противоречие с процессами дифференциации.

Данные взгляды созвучны представлениям Карен Хорни, одного из лидеров неотрейдизма, которая также считает, что особенно большую роль в невротическом развитии личности играют взаимоотношения с родителями в детстве, поскольку ребенок изначально беспомощен, зависим от взрослых. По мнению К.Хорни, в человеке, не отягощенном неврозом, неотъемлемо присутствуют эволюционные силы, которые побуждают его реализовывать присущие ему потенциальные возможности. Однако неблагоприятные воздействия могут не позволить ребенку расти в соответствии с его индивидуальными потребностями и возможностями. В целях интеграции своей личности раздираемый внутренними противоречиями невротик создает идеализированный образ Я, усиливающий его чувство собственной значимости и превосходства над другими. Самоидеализация неизбежно вырастает в более всестороннее побуждение: поиск славы. Базисное отличие между здоровыми побуждениями и невротическими стремлениями к славе заключается в вызывающих их силах. Жизненные силы реального Я побуждают человека к самореализации. Поиск же славы проистекает от потребности реализации идеализированного Я. При этом человек невольно превращает свои невротические потребности в невротические притязания. Характерные черты таких людей: эгоцентризм, отрыв от реальности и мстительность. Так как эти притязания являются гарантией будущей славы, невротик тратит всю свою энергию на их утверждение, а тем временем реальная жизнь теряет для него интерес. Чем более в человеке преобладает стремление осуществить идеализированное Я, считала К.Хорни, тем в большей мере долженствовало становиться единственной движущей силой, побуждающей его к действию. И это действие приобретает навязчивый характер.

Невротическое развитие, начатое ранней неблагоприятной констелляцией, ослабляет самое ядро человеческого существа. Человек становится отчужденным от себя и разделенным, раздвоенным. Его самоидеализация является попыткой устранить такое состояние, но вместо прочной самоуверенности она ведет к появлению невротической гордости. Эта болезненная гордость непрочно по сравнению со

здоровой гордостью и покоится на совершенно иных основаниях, которые относятся или поддерживают прославленную версию себя. Так описывала К.Хорни ход невротического развития, которое начинается в самоидеализации и эволюционирует с неумолимой логикой и вытекающей из неё трансформацией ценностей в феномен невротической гордости. При этом реальное Я становится жертвой гордости идеализированного Я.

Ненависть к себе — существенно важная характеристика каждого невротика: он находится в войне с самим собой. Ненависть к себе не только является результатом самопрославления, но и служит его поддержанию. Более того, она побуждает реализовать идеализированное Я и добиваться на этом возвышенном уровне полной интеграции путем искоренения конфликтных элементов. Ядро такого отчуждения невротика от его реального Я составляет его отстраненность от собственных чувств, желаний и мнений, утрата им ощущения того, что он является активной определяющей силой в собственной жизни. Это потеря им ощущения себя органическим целым.

Похожие мысли относительно краха развития собственного Я высказывал известный американский психоаналитик Х.Спотниц при описании механизмов шизофрении. По мнению Спотница, шизофрения является организованной психической ситуацией, структурно сложной, но психологически неуспешной защитой от деструктивного поведения, первичными факторами которой являются агрессия, защита объекта, на которого она направлена, и принесение себя в жертву. Иными словами, мы имеем здесь дело с неразряженной энергией. Если ребенок во взаимоотношениях с матерью испытывает чрезмерную фрустрацию и в то же самое время рассматривает ухаживающий объект (обычно мать) как крайне ценный, а потому делает всё возможное, чтобы сдержать направленную против него агрессию, то такое её накопление в застойном психическом аппарате обеспечивает оптимальное состояние для развития шизофренической реакции. Таким образом, согласно Спотницу, в основе шизофренической реакции лежит крайне сильное побуждение разрушить фрустрирующий объект, а также принесение своего Я в жертву⁷.

Оригинальную концепцию развития собственного Я мы находим у известного финского аналитика В.Тэхкэ. Он считает, что вначале у младенца «думает» тело, защищая его от организмического напущения. Затем в дело вступает психика младенца, поставляя ему галлюцинаторные удовлетворения и на ощупь пробиваясь к более надежному поставщику удовольствий. Наконец, после установления дифференциации собственного Я и объекта, вся «озабоченность»

младенца направлена против угрозы данной дифференциации. При чем Тэхкэ уравнивает собственное Я с «активно воспринимающей и функционирующей организацией психики, посредством которой индивид имеет возможность воспринимать себя как существующего и живущего в такой же мере, как наблюдать эмпирически отдельный внешний мир и взаимодействовать с ним»⁸. Таким образом, В.Тэхкэ рассматривает собственное Я как структурную организацию, внутри которой развивается психика и посредством которой переживается субъективное чувство собственного бытия в мире.

После первичной дифференциации собственного Я и объекта ребенок, согласно Тэхкэ, проходит через период функциональных селективных идентификаций, в ходе которых он всё в большей мере овладевает функциями объекта и в этом отношении становится независим от ухаживающего за ним лица. Следующие эволюционные достижения ребенка, по мнению финского аналитика, связаны с процессом оценочно-селективных идентификаций, в ходе которых интроецируются характерные черты идеального образца и происходит идентификация с ними. Одновременно с этим возникают информативные идентификации, делающие возможными разделяемые переживания и эмпатическое понимание.

До установления собственной идентичности ребенок, по мнению Тэхкэ, использует различные интроективно-проективные защитные действия для предотвращения угрозы дезинтеграции собственного Я. После установления константности собственного Я и объекта в действие вступает фактор вытеснения, цель которого — воспрепятствовать осознанию несовместимых психических содержаний. Активное использование вытеснения дает начало динамическому бессознательному и порождает первые интрапсихические конфликты.

В силу тех или иных неблагоприятных обстоятельств психическое развитие ребенка может быть нарушено и задержано на любой стадии. Если утрачивается дифференциация между собственным Я и объектами, мы будем иметь дело с психозом, а при остановке развития на стадии функционально-селективных идентификаций — с пограничным индивидом, у которого нет интегрированных образов себя и объекта. Так как пограничные индивиды не смогли достичь индивидуальной идентичности, у них отсутствует единообразие и непрерывность в переживании собственного Я, необходимые для саморефлексии, а также для надежного чувства линейного времени.

Данные взгляды Тэхкэ созвучны воззрениям французского философа А.Бергсона, согласно которым длительность, представляющая собой одновременно и содержание, и форму сознания, является

«своего рода органическим синтезом, внутренней организацией элементов, состояний сознания, которые не рядопологаются, а проникают друг в друга; в длительности есть последовательность, восприятие которой непременно предполагает наличие памяти, соотносящей настоящее с прошлым»⁹. Отсутствие в сознании пограничных индивидов непрерывного взаимодействия прошлого с настоящим и будущим, т.е. темпоральности, и приводит к нарушениям единства сознания, порождая поверхностное Я, которое Бергсон считал лишь суррогатом подлинного, глубокого Я.

У Хайдеггера также будущее, прошедшее и настоящее сущностно взаимосвязаны и представляют собой экстатическое единство произошедше-длящегося будущего, которое Хайдеггер называет темпоральностью или «экзистенциальной временностью». В отличие от Гуссерля, согласно которому Я это то, что конституируется в последовательности актов сознания, что дает Гуссерлю возможность представлять Я как предмет, необходимая сущность которого может быть определена в отрыве от вопроса о его существовании, Хайдеггер полагает, что сущность Я заключена в способе его бытия, в его отношении к своему бытию. Поэтому Хайдеггер вместо Я говорит о *Dasein*, в своей временности раскрывающем себя из будущего и обнаруживающем своё прошлое, которое совместно с будущим актуализирует *Dasein* в настоящем. У Хайдеггера *Dasein* должно обрести свою самость, пройдя путь от исходного неопределенного «со-бытия», или повседневного бытия, которое предписывается ему и решается за него другими людьми, до бытия самостью. Такой несобственный способ анонимного и безличного бытия немецкий мыслитель обозначает термином «люди» (*das Man*) как «пустой», повседневной самости и считает способом потери себя в безликой повседневности. «Однако такой “несобственный” способ бытия среди “людей” образует своего рода первоначальное основание, исходя из которого только и может быть в дальнейшем достигнуто “собственное” самобытие: “собственное” бытие есть не что иное, как модифицированное “несобственное” повседневное бытие в мире»¹⁰. Для этого *Dasein* необходимы как «забегание вперед», в возможность или невозможность нашего существования, так и «решимость», т.е. онтологически определенное в страхе конечности, через «зов совести», освобожденное от болтовни понимание.

Здесь мы подходим к понятию самосознания — важнейшей характеристики сознания. Так, например, Декарт считал самосознание единственным достоверным, несомненным знанием, лежащим в основании всей системы знания. Согласно Канту, одновременность и последовательность являются главным условием любого синтеза пред-

ставлений, а трансцендентальное единство апперцепции, утверждение «я мыслю», которое должно сопровождать все мои представления, является гарантом их объективности и вместе с тем их основанием. По мнению Гегеля, Я есть процесс отношения духа к себе, постигаемый как абсолютная отрицательность, как свет, обнаруживающий и себя, и другое. «Только поскольку я оказываюсь способным постигать себя как Я, — пишет Гегель, — другое становится для меня предметным, противопоставляется мне»¹¹. Именно в этом отличии от противопоставленного Я независимого другого Я открывается самому себе. Гегель различает непосредственное самосознание, чьим предметом является одно только Я, которое содержит отрицание не только в себе, но и вне себя, как внешний предмет, как «не-Я», и поэтому представляет собой сознание. На первой ступени своего развития самосознание, согласно Гегелю, проявляется как вожделение, направленное на внешний объект, в котором оно ищет своего удовлетворения, однако не может знать себя в другом как самого себя, поскольку другое есть для него непосредственное другое наличное бытие. По мнению Гегеля, непосредственное самосознание имеет в своей телесности как чувство самого себя, так и своё бытие для других. Подлинное же самосознание, выражение которого есть Я=Я, является основанием сознания. Достигая всеобщности, снятия особенностей нашей самости, самосознание становится разумом.

В современной философской и психологической литературе понятия сознания и самосознания разведены. Так, например, американский психоаналитик Дэниэл Стерн, исследующий межличностный мир ребенка в рамках нового представления о единстве тела и психики, пишет о первичном сознании — соединении в конкретный момент времени внутреннего объекта и витального фонового вклада тела, — лишённом саморефлексии, вербализации и существующем лишь в настоящий момент; помимо ребенка, его можно приписать собакам и другим высшим животным. Согласно Стерну, «вклад тела позволяет специфицировать, что именно вам принадлежит переживание интенционального объекта»¹². Эта точка зрения созвучна представлению французского феноменолога М. Мерло-Понти о феноменальном теле как осуществляющем синтез и делающем возможным восприятие объекта, — теле, с помощью которого чувства переводятся одно в другое, не нуждаясь в переводчике и не обращаясь к мысли, так как перцептивный синтез находит опору в дологическом единстве телесной организации¹³. При этом Мерло-Понти считает, что обладать сознанием значит обладать фигурой на фоне и что движение — наилучший способ отличия фигуры от фона¹⁴.

В то же время, по мнению известного нейрофизиолога Э.Голдберга, ученика Александра Лурии, животные, кроме высших приматов, не обладают самосознанием. Например, собаки лают на своё отражение в зеркале, воспринимая его как другое животное, в то время как высшие приматы относятся к своему изображению в зеркале как к себе. Согласно американскому исследователю, «эксперименты показали, что понятие Я, которое является решающим атрибутом сознания, возникает только у высших приматов. И только у высших приматов префронтальная кора занимает ведущее положение в мозге»¹⁵. Здесь мы сталкиваемся с необходимостью обратиться к рассмотрению строения мозга человека в сравнении с мозгом других животных, поскольку, по справедливому замечанию российского нейрофизиолога П.В.Симонова, одного из создателей информационной теории эмоций, «любая концепция, претендующая на объяснение принципов организации поведения, должна быть сопоставима с анатомическим строением мозга»¹⁶.

Согласно Э.Голдбергу, правое полушарие мозга ответственно за решение новых ситуаций, а левое связано с управлением рутинными вещами и процессами. Существует непрерывная циркуляция информации от правого полушария к левому. При этом высшие отделы мозга, связанные с новой корой (неокортексом), начинают развиваться у млекопитающих и достигают своего высшего развития в лобных долях человека. Лобные доли, считает Э.Голдберг, реализуют управляющие функции, являются средоточием интенциональности, предвидения и планирования, а также определяют нас как социальных существ. Биологически зрелость лобных долей наступает с началом взрослости, когда заканчивается миелинизация проводящих путей, делающая коммуникацию между различными частями мозга более быстрой и надежной. Именно целостность правого полушария и лобных долей, по мнению американского исследователя, решающе важна для ощущения своего Я, своей идентичности. Новая кора (нео-кортекс) состоит из четырех основных долей, каждая из которых связана со своим типом информации: затылочная доля связана со зрительной информацией; височная доля — со звуками; теменная доля — с тактильной информацией; лобная доля — с движениями. Причем большинство сенсорных проводящих путей в мозге пересекаются, что создает основу интермодального восприятия. Префронтальная кора прямо взаимосвязана с каждой функциональной единицей мозга, как бы содержа в себе карту всей коры. Эта её особенность, согласно Э.Голдбергу, может быть главной предпосылкой сознания, «внутреннего восприятия», так как эволюция сознания шла

параллельно эволюции префронтальной коры (места конвергенции всех его нейронных субстратов). В ходе эволюции, считает американский исследователь, акцент сместился с мозга, наделенного жесткими, фиксированными функциями (таламус), к мозгу, способному к гибкой адаптации (кора). «Все корковые области, — пишет Э.Голдберг, — каким-то образом репрезентированы в лобных долях. ...Это позволяет им знать, где хранится какой тип информации, но не саму специфическую информацию. При контакте с соответствующими частями мозга лобные доли обеспечивают поступление памяти (энграммы) путем активации тех нейронных путей, в которых энграмма заключается»¹⁷. Процесс развития воли, интенциональности и самосознания шел параллельно развитию лобных долей. Причем самосознание, согласно американскому исследователю, появляется в ходе эволюции поздно, возможно, впервые — во втором тысячелетии до н.э. По мнению Э.Голдберга, «приблизительно одновременное развитие управляющих функций и языка было крайне благоприятным для адаптации. Язык предоставлял средства для создания моделей, а управляющие функции — средства для манипулирования с моделями и проведения операций над ними. ...Соединение развития языка с управляющими функциями могло быть определяющей силой, стоящей за квантовым скачком, ознаменовавшим возникновение человека»¹⁸. Э.Голдберг завершает свое исследование выводом о том, что результатом прихода коры на эволюционную сцену стал экспоненциальный рост вычислительной мощи мозга, кульминацией чего стало сознание.

После описания анатомического строения мозга человека, которое позволяет ему испытывать интермодальные восприятия, вернемся к началу формирования собственного Я (или самости) младенца. По мнению американского исследователя Д.Стерна, интермодальное восприятие позволяет младенцу интегрировать различные переживания собственного (телесного) Я и другого. Кроме того, сенсомоторная, чисто аффективная память первого года жизни, связанная с телом, обеспечивает непрерывность переживания телесного Я во времени. Данные взгляды Стерна созвучны представлениям Мерло-Понти, который писал о Я-характере тела как моего тела и о социальности тела в качестве межтелесности¹⁹. Согласно Д.Стерну, «интерафффективность может быть первой, всеобъемлющей и самой важной формой разделения субъективных переживаний»²⁰. Американский исследователь выдвигает модель слоев в развитии собственного Я, а именно: ощущение появляющегося Я (0-2 мес.); ощущение ядерного Я (2-6 мес.); ощущение субъективного Я (7-15 мес.); ощущение вер-

бального Я (позднее), — каждое из которых характеризуется своими основными инвариантами переживания. Например, взятые вместе переживания Я как авторства, связности, аффективности и истории образуют *ощущение ядерного Я*, тогда как *ощущение вербального Я* связано со способностью младенца создавать разделяемые смыслы в отношении Я и мира. Согласно Стерну, любое ощущение Я, будучи сформировано, функционирует и сохраняет активность на протяжении всей жизни. Американский исследователь описывает различные способы самоощущения, например, *ощущение Я как центра* инициативы, отсутствие которого может приводить к параличу активности; *ощущение телесного Я* — без которого может наступить фрагментация телесных переживаний, деперсонализация; *ощущение собственной непрерывности* — при отсутствии которого возможна временная диссоциация; *ощущение аффективности* — без которого могут наступать диссоциированные состояния. В то же самое время, по мнению американского исследователя, речь создает расщепление в переживании Я, ибо она образует разрыв между межличностным переживанием как прожитым и как представляемым, раздробляя интермодальное глобальное переживание. Именно так, согласно Стерну, может начать развиваться «ложное Я», когда «некоторые переживания Я избираются и усиливаются, поскольку они соответствуют потребностям и желаниям другого человека»²¹.

Согласно другому американскому психоаналитику Генри Кристалу, одному из создателей генетической теории развития аффектов, аффекты могут представлять собой несимволическую, компьютероподобную систему обработки информации, которая первична по отношению к когнитивной обработке информации. Г.Кристал, рассматривавший аффекты с точки зрения переработки информации, выделял следующие компоненты аффектов: *когнитивный* (или идеаторный), *экспрессивный* (или физиологический), а также *гедонический*, обусловленный тем, что аффекты связаны с чувствами удовольствия или страдания, придающими им мотивационную роль. Вдобавок к этим трем компонентам аффектов существует четвертый, *активирующий*, который показывает непосредственное влияние аффектов на уровень активации и скорость реакций всего организма. Аффекты эволюционируют по двум линиям: это аффективная дифференциация и аффективная вербализация с сопутствующей десоматизацией. Развитие языка и символизации — фундаментальное событие в развитии аффективной дифференциации, которое приводит к тому, что язык становится предпочитаемым способом обращения с аффектами. Из этого следует важнейшая роль окружающих ребенка

людей, в особенности матери, которая помогает ему осознавать и различать разнообразные и меняющиеся аффективные состояния, что, в конечном счете, позволяет ему использовать собственные эмоциональные реакции как Я-сигналы. Как тут не вспомнить высказывание М.Мерло-Понти о том, что «страсти и формы поведения придумываются, как и слова»²². При этом аффекты, по мнению Кристала, следует рассматривать как прилагательные, описывающие переживание Я, или как наречия, описывающие способ действия Я. Однако всё это происходит далеко не сразу, ибо аффекты должны достичь значительной степени дифференциации, прежде чем стать достаточно специфически выраженными для вербализации, что чаще всего происходит в подростковом и юношеском возрасте.

Согласно Г.Кристалу, каждый человек сталкивается в своей жизни с задачей достижения интеграции собственной психики. При этом всё то, что в человеке переживается как «не-Я», вытесняется: «...то, что не воспринимается сознательным образом как часть саморепрезентации, оказывается функционально вытесненным, даже если оно сохраняет качество понимания»²³. По мнению американского исследователя, выбор лежит между принятием собственного Я и своего прошлого или отчаянием. Однако поддерживать осознание своей целостности всегда трудно, потому что это влечет за собой признание сознательной и позитивной ответственности за свою жизнь.

Здесь мы переходим к понятию личности как переживающего субъекта и иницирующего действия агента. Так, например, французский философ Поль Рикёр определяет личность как очаг позиций, субъект вовлечения. В своих работах он делает акцент на понятии личности, считая данный концепт более перспективным для философских исследований, чем понятия субъекта или человеческого Я. Частично это происходит потому, что французский философ изначально рассматривает субъекта со связным Я, способного быть хозяином себя, а также сохранять дистанцию по отношению к собственным желаниям и возможностям. Согласно Рикёру, благодаря верности делу личность обретает собственную идентичность, которая никак не связана с неизменностью. Подобную идентичность, свидетельствующую о долге человека перед своим прошлым и о верности его своим обязательствам, Рикёр обозначает словом «самость» и называет повествовательной идентичностью. По мнению российского философа И.С.Вдовиной, без повествовательной идентичности «проблема личной идентичности не может быть решена; в противном случае мы либо полагаем, что субъект всегда идентичен самому себе, либо считаем самоидентичность субъекта субстанциалистской иллюзией.

Человеческая “самость” может избежать этой дилеммы, если её идентичность будет основана на временной структуре, соответствующей модели динамической идентичности²⁴. П.Рикёр также считает, что телесность индивида исключительно важна для укрепления самоидентифицированности личности.

Наиболее глубокое исследование значимости тела было проведено М.Мерло-Понти, который писал о Я-характере тела как моего тела, утверждая, что оно является активно-пассивным (видящим и видимым), а также жестом и массой в себе. Он писал об обоюдном включении и вплетении (хиазме) видящего и видимого тела друг в друга, при котором «моё видящее тело поддерживает это видимое тело и вместе с ним всё остальное видимое»²⁵, а также о нашей рефлексивности и открытости миру благодаря телу, которое приводит к нашему удвоению, создавая взаимодействие между моим телом и мной. Вследствие этого, по мнению французского исследователя, мы как телесные существа никогда не являемся в полной мере хозяевами того, что с нами происходит. Ибо хотя нечто центростремительно исходит из нас и с нами случается, не мы являемся всецело инициаторами происходящего. Подобная анонимность того, что с нами происходит, согласно Мерло-Понти, проистекает оттого, что воспринимающее и действующее тело никогда не индивидуализирует и не персонифицирует себя в полной мере. Французский исследователь вводит понятие хабитуального тела как тела с накопленным опытом или накопленными телесными схемами, полагая, что всеми нашими знаниями и умениями мы обязаны хабитуализации, т.е. приобретению нами в ходе повторяющихся действий привычек и навыков. По мнению Б.Вальденфельса, немецкого исследователя творчества Мерло-Понти, хабитуализация лежит также в основе способов восприятия, выражения чувств, стилей речи, эротических ритуалов, а также самого Я, «в котором и пережитое с перенесенным оставляют свои телесные следы. Я, переживающее себя в качестве Я, — это не всего лишь формальная исходная точка, а, словами Фрейда, “осадок установленных отношений с объектами” (GWIII, 297). И бессознательное ведет свою скрытую игру, выражающуюся в телесных симптомах, с помощью которых тело вырабатывает свой собственный язык. Анонимность телесных процессов тесно связана с пассивностью; поскольку то, что со мной случается и приводит меня в движение, я не могу приписать тому, кто это иницирует»²⁶. Здесь уместно привести точку зрения финского психоаналитика В.Тэхкэ, согласно которой «идентификация не сохраняет психически переживаемую связь с объектом, но трансформирует аспекты этого объекта в структуры собственного Я,

которые имеют уже историческую, а не эмпирическую связь с объектом. Структура, созданная функционально-селективными идентификациями, представляет собой память о функциональном объекте как об обезличенном осадке, а её установление является одним из объяснений преэдиальной амнезии»²⁷.

Мерло-Понти говорит о социальности тела как межтелесности, ведущей к переплетению (хиазме) наших взаимодействий, при котором происходит взаимопроникновение собственного и чужого. «Хиазма на месте Для-другого, — пишет французский исследователь, — это значит, что нет даже соперничества между мной и другим, но есть со-действие. Мы действуем как одно действующее тело»²⁸. В силу подобного переплетения он считает несостоятельной формулу Я—другой, полагая, что сама эта проблема является западноевропейской, возникшей после того, как полиморфное восприятие было заменено евклидовым, связанным с каузальным мышлением, которое всегда является видением мира извне, с точки зрения зрителя мира²⁹.

По мнению канадского философа М.Маклюэна, замена полиморфного восприятия евклидовым была связана с интенсификацией воздействия зрения и подавлением всех прочих чувств в связи с введением фонетического алфавита, в ходе отделения перцепта и концепта друг от друга. «Важнейшей функцией нашего чувства зрения, — пишет канадский исследователь, — является изоляция фигуры на её фоне ...это выдающееся качество присуще одному только зрению: ни одно из прочих чувств не способно подавлять, вытеснять фон в ходе изоляции и выделения фигур»³⁰. Он полагает, что новое евклидово визуальное пространство, являющееся чисто ментальным, было во всех отношениях антитетично традиционному геоцентрическому сферическому универсуму, представляя собой бесконечное вместилище, линейное и континуальное, гомогенное и униформное. В соответствии с таким визуальным пространством, согласно канадскому философу, была разработана абстрактная метафизика, отсекавшая нас от восприимчивости к фону, к бытию как первооснове всего сущего. Однако подобное механистическое мировосприятие оказалось неадекватным и со временем уступило место полевому и мозаичному подходу благодаря тому, что концепция материального объекта в качестве фундаментальной концепции физики постепенно была заменена концепцией поля. Вследствие этого, по мнению Маклюэна, произошло возвращение от абстрактного визуального миропорядка к текучему и динамичному аудиотактильному гештальту, к взаимодействию фигуры и фона. В этой связи характерно высказывание Мерло-Понти о том, что имеются только пересекающиеся поля

(«моё тело является самым полем, то есть осязаемым, которое является размерным из самого себя, универсальным масштабом»³¹) в поле полей («Мир есть поле, и на этом основании он всегда открыт»³²), где интегрированы «субъективности», и что перцептивное в смысле не-проективного, вертикального мира — всегда дано вместе с ощущением, вместе с феноменальным³³. Поэтому французский философ предлагает осуществлять не экзистенциальный, а онтологический психоанализ, т.е. понимать бессознательное и Я исходя из философии плоти, ибо в противном случае психоанализ останется антропологией³⁴.

Данные взгляды Мерло-Понти шли в русле представлений таких мыслителей XX в., как М.Бубер и Г.Марсель, глубоко исследовавших би-субъектную коммуникацию. В частности, М.Бубер проводил различие между «функциональным» отношением рационалистически-сциентистского типа, характерным для естественных наук, и диалогическим, личностным отношением к человеку, которое он называл отношением Я—Ты, в отличие от функциональных отношений Я—Оно, где активен только субъект; об этом свидетельствуют его слова: «... по ту сторону субъективного, по эту сторону объективного, на узкой кромке, где встречаются Я и Ты, лежит область Между»³⁵. Согласно Буберу, в результате подобного взаимодействия двух людей они становятся тем, чем никто из них не смог бы стать вне этой связи. У Г. Марселя интерсубъективность имеет онтологический статус, ибо при внимательном изучении внутреннего опыта она обнаруживается не только в отношениях между людьми, но и в глубине каждого индивида. Так, он писал о том, что «интерсубъективное в действительности интериорно по отношению к самому субъекту, что каждый для самого себя есть “мы”, что он может быть самим собой лишь благодаря этой множественности. ...Мои близкие не только отражены во мне: они составляют часть меня самого»³⁶.

В своих рабочих записях Мерло-Понти пишет о том, что после анализа психофизического тела он собирается в следующем произведении, «Происхождение истины» (которое ему не суждено было написать), перейти к анализу воспоминания и воображаемого — временности, а от неё — к *coûto* и интерсубъективности³⁷. Французский исследователь полагал, что именно речь, без которой нет эйдетического варьирования, устремляется к другому как к поведению, а не как к «психике», и хотел это показать, исходя из воображаемого как опоры эйдетического варьирования и из речи как опоры воображаемого³⁸. В этом подчеркивании громадной значимости воображения (иллюзии или фантазии) он во многом следовал линии рассуждений, ранее развитой Кьеркегором, который писал о том, что «всё, что име-

ется в человеке от чувства, знания и воли, в конечном счете, зависит от того, насколько в нём имеется воображения, иначе говоря, от способа, каким отражаются все эти качества, проецирующие себя в воображение. ...Поскольку оно есть Я, воображение также является рефлексией, оно воспроизводит Я и в этом воспроизведении создает возможное этого Я»³⁹. При этом Я, согласно Кьеркегору, должно придерживаться курса между прорывом в бесконечное (иначе оно утратит себя в фантазии) и опорой на других людей (забывая о собственном существовании).

Дидье Анзё, представитель французской психоаналитической школы, в своей статье «Парадоксальный трансфер» пишет о том, что человек испытывает трудности в установлении границ собственного Я и реальности, а также в сообщении другим своей точки зрения, когда сталкивается с парадоксальными ситуациями двух типов. «В первом случае парадокс состоит в том, что два предъявляемых к субъекту требования антагонистичны. Во втором случае парадокс заключается в том, что суждение, сообщенное субъекту, является отрицанием самого опыта субъекта, его восприятия, которое он черпает из собственных ощущений, мыслей или желаний»⁴⁰. По мнению французского исследователя, в то время как логика противоречий ведет к развитию невротической организации, логика парадокса ведет к развитию нарциссического дефекта и пограничных состояний. Выход из таких состояний, согласно А.Жибо (в 2001–2003 гг. он был генеральным секретарем Международной психоаналитической ассоциации), может осуществляться во время взаимодействия аналитика с анализируемым, в тех зонах, где идентичность пациента ревниво не охраняется. Он называет такие зоны местом слипания двух психик, или химерой. Если интерпретация аналитика рождается в химере, воспринимаемой анализируемым как его другое Я, сепарации не происходит, и она оказывает мутационный эффект⁴¹.

Громадная значимость психических выработок (воображения, иллюзии), по мнению Норы Кюрст, члена Парижского психоаналитического общества, заключается в том, что без работы воображения Я нуждается во внешнем объекте, чтобы выжить. Сходную мысль высказывал Б.Вальденфельс, немецкий исследователь творчества Мерло-Понти, который писал о том, что «если самость (субъект) изгоняется из тела, то от тела остается всего лишь конструкт физического тела, продукт дисциплины, которому недостает любой формы сопротивления. “Субъект” возвращается, в таком случае, куда более настойчиво, а именно в качестве конструктора и манипулятора, который, в конце концов, оказывается вынужден превратить сами стра-

дания пациента в конструкт боли. Однако боль без того, кто её чувствует, напоминает улыбку чеширского кота из *Алисы в стране чудес*⁴². Поэтому Нора Кюрст приходит к мысли о том, что конечной целью лечения является формирование у анализируемого такого Я, «которое находит удовольствие в ассоциативной психической работе, совершающейся без передышек, но и без особой ригидности, с целью противостоять натиску влечений»⁴³.

Примечания

- ¹ История философии. М., 2005. № 12. С. 149.
- ² **Килборн Б.** Когда травма поражает душу // Журн. практ. психолога. М., 2001. № 1–2. С. 141.
- ³ **Кьеркегор С.** Болезнь к смерти // Страх и трепет. М., 1993. С. 255.
- ⁴ Там же. С. 327.
- ⁵ **Столороу Р., Брандшафт Б., Атвуд Д.** Клинический психоанализ. Интерсубъективный подход. М., 1999. С. 37.
- ⁶ Там же. С. 39.
- ⁷ См.: **Спотниц Х.** Современный психоанализ шизофренического пациента // Психоанал. вестн. 1999. № 1(7).
- ⁸ **Тэхкэ В.** Психика и её лечение. М., 2001. С. 76.
- ⁹ **Блауберг И.И.** Анри Бергсон. М., 2003. С. 96.
- ¹⁰ **Ставцев С.Н.** Введение в философию Хайдеггера. СПб., 2000. С. 67.
- ¹¹ **Гегель Г.В.Ф.** Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа. М., 1977. С. 220.
- ¹² **Стерн Д.Н.** Межличностный мир ребенка. Взгляд с точки зрения психоанализа и психологии развития. СПб., 2006. С. 312.
- ¹³ См.: **Мерло-Понти М.** Феноменология восприятия. СПб, 1999. С. 299–302.
- ¹⁴ См.: **Мерло-Понти М.** Видимое и невидимое. Минск, 2006. С. 268.
- ¹⁵ **Голдберг Э.** Управляющий мозг. Лобные доли, лидерство и цивилизация. М., 2003. С. 62.
- ¹⁶ **Симонов П.В.** Эмоциональный мозг. М., 1981. С. 95.
- ¹⁷ **Голдберг Э.** Цит. соч. С. 110.
- ¹⁸ Там же. С. 49.
- ¹⁹ См.: **Вальденфельс Б.** Ключевая роль тела в феноменологии Мерло-Понти // **Мерло-Понти М.** Видимое и невидимое. С. 387–392.
- ²⁰ **Стерн Д.Н.** Цит. соч. С. 154.
- ²¹ Там же. С. 250.
- ²² **Мерло-Понти М.** Феноменология восприятия. С. 247.
- ²³ **Кристал Г.** Интеграция и самоисцеление. М., 2006. С. 21.

- ²⁴ *Вдовина И.С.* Памяти Поля Рикёра // *Вопр. философии.* 2005. № 11. С. 184.
- ²⁵ *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. С. 201.
- ²⁶ *Вальденфельс Б.* Цит. соч. С. 387–388.
- ²⁷ *Тэхкэ В.* Цит. соч. С. 107.
- ²⁸ *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. С. 292–293.
- ²⁹ См.: там же. С. 305.
- ³⁰ *Маклюэн М.* Законы медиа // *История философии.* М., 2001. № 8. С. 130.
- ³¹ *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. С. 341.
- ³² Там же. С. 261.
- ³³ См.: там же. С. 306, 290.
- ³⁴ См.: там же. С. 348.
- ³⁵ *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995. С. 232.
- ³⁶ Цит. по: *Тавризян Г.М.* Марсель: Бытие и интерсубъективность // *История философии.* М., 1997. № 1. С. 39.
- ³⁷ См.: *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. С. 249.
- ³⁸ Там же. С. 249, 251, 315.
- ³⁹ *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти // *Страх и трепет.* М., 1993. С. 268–269.
- ⁴⁰ *Анзье Д.* Парадоксальный трансфер. От парадоксальной коммуникации к негативной терапевтической реакции // *Французская психоаналитическая школа.* М., 2005. С. 221.
- ⁴¹ См.: там же. С. 28.
- ⁴² *Вальденфельс Б.* Цит. соч. С. 397.
- ⁴³ «Французская психоаналитическая школа». С. 497.

Исчезающий некто: Кьеркегор, стыд и Я*

Худшая из опасностей — потеря своего Я — может пройти у нас совершенно незамеченной, как если бы ничего не случилось. Ничто не вызывает меньше шума, никакая другая потеря — ноги, состояния, женщины и тому подобно-го — не замечается столь мало.

*Сёрен Кьеркегор. Болезнь к смерти //
Страх и трепет. М., 1993. С. 270.*

Сёрен Кьеркегор, датский философ первой половины XIX в. (он умер в 1855 г.), глубоко исследовал природу Я и индивида, а также природу стыда (для Кьеркегора, «греха»), которые определяют человека. В ходе этого исследования он поднял вопросы об этической ответственности и о границах применения логических систем — вопросы, которых избегали Гегель и Ницше. Ещё важнее то, что своей упорной работой над прояснением природы Я Кьеркегор оказал влияние на последующие психологические/философские исследования, например, на Фрейда и Уильяма Джеймса.

Хотя интерпретаторы деятельности Кьеркегора часто писали о том, что он, говоря о грехе, акцентировал внимание на проблеме вины, я предложу иную интерпретацию: в основе кьеркегоровской концепции греха, а также его концепции страха, этой ужасной «болезни к смерти», которая несет угрозу для Я, лежит концепция стыда. Для целей данной статьи дадим следующее определение стыда: стыд вызывает расхождения между тем, кем хочет выглядеть человек в глазах других людей, и

* Перевод выполнен по изданию: *Kilborne B. The Disappearing Who: Kierkegaard, Shame, and the Self // Scenes of Shame. Psychoanalysis, Shame, and Writing. State University of New York Press, 2006. Ch. 2. P. 35-51.* Бенджамин Килборн — доктор философии, антрополог, психоаналитик, член Международной психоаналитической ассоциации (Массачусетс, США).

тем, кем, по его мнению или согласно его представлениям, он является; стыд влечет за собой неспособность соответствовать идеалу (говоря языком психоанализа, глубинный конфликт, вовлекающий в себя Я-идеал). Все эти несоответствия ведут к усилиям, направленным на то, чтобы осуществлять контроль над тем, как ты выглядишь в глазах других людей. И, что ещё более важно, всякая попытка осуществления подобного контроля одновременно направлена на регулирование собственных чувств. Поэтому стыд может провоцировать навязчивые попытки осуществлять контроль над тем, как ты выглядишь в глазах других людей, и, таким образом, может давать начало контролю над собственными чувствами. Однако попытка контролировать то, кем человек является и как он себя чувствует, через то, как он воспринимается другими, обречена на неудачу. Зависимость от других людей в оценке того, кем ты являешься, часто приводит к большему стыду и к ещё большим усилиям по сокрытию страха зависимости от мнения других людей.

В «Феноменологии духа» (1806) Гегель описал саморефлексию как процесс, позволяющий понять, как думающее Я может быть сознательным; он, таким образом, сформулировал связанные с сознанием вопросы, которые позднее были подхвачены Кьеркегором, а ещё позднее — экзистенциалистами и феноменологами. Не будучи ни статическим, ни конечным, гегелевский диалектический процесс понимания (и то чувство идентичности, с которым он связан) является динамическим и осуществляется через всегда незавершенные попытки постижения того, кто мы такие¹. Если для Декарта единственно несомненным является само сомнение, то для Гегеля единственным, чего нельзя отрицать, является само отрицание². А для Кьеркегора Я — «это отношение, относящее себя к себе самому... Я — это не отношение, но возвращение отношения к себе самому» («Болезнь к смерти», с. 255). Другими словами, Я — это процесс отнесения, так же как самосознание для Гегеля — это процесс отрицания.

Хотя взгляды Кьеркегора основываются на взглядах Гегеля, он существенно отошел от определения Гегелем самосознания как зависящего от логически обусловленной диалектики отрицания и отчуждения. Например, в «Понятии страха» Кьеркегор критикует Гегеля за логическую систему, которую автор выдает за дина-

мическую, но которая, по самой своей природе, не может породить изменение или реагировать на возникающие обстоятельства. Так как Я Кьеркегора никогда не может полностью быть собой и должно стать собою (частично, посредством бытия тем, чем оно не является), Я всегда подвержено отчаянию (там же, с. 268).

В данной статье я рассматриваю понятия Я, греха и отчаяния у Кьеркегора, как они разрабатывались в «Болезни к смерти», с целью прояснения переживаний стыда и неясности в отношении собственной идентичности, а также воспользуюсь своей работой в качестве клинициста, чтобы представить современные взгляды относительно динамики стыда, сопоставив их с взглядами Кьеркегора.

Что такое отчаяние?

Будучи продолжением работы, опубликованной пятью годами ранее под заголовком «Понятие страха» (также переводимой как «Понятие тревоги»)³, «Болезнь к смерти» была посвящена рассмотрению тревоги столь интенсивной, что в сравнении с ней меркнут все другие формы страха, которые, поэтому, могут более легко переноситься. Вообще говоря, до XIX в. в философских трудах рассматривались главным образом идеи, а не чувства. В этом отношении «Понятие страха»⁴, «Страх и трепет» и «Болезнь к смерти» проложили новый путь, сделав состояния чувств объектом философского исследования.

Кьеркегор написал «Болезнь к смерти» за первые пять месяцев 1848 года, однако колебался больше года, прежде чем решил опубликовать её под псевдонимом, — интересный факт, по поводу которого было пролито много чернил. Эта работа была опубликована лишь 13 июля 1849 года. Главный аргумент Кьеркегора в «Болезни к смерти» состоит в том, что отчаяние (смертельная болезнь) — это болезнь духа, а потому болезнь Я, «расстройство Я»⁵. Для Кьеркегора отчаяние имеет три формы: (1) отчаявшийся, не осознающий своего Я; (2) «отчаявшийся, не желающий быть собою»; и (3) «отчаявшийся, желающий быть собою» (с. 255).

При объяснении того, что такое отчаяние, Кьеркегор сравнивает первую разновидность отчаяния с болезнью, которая ещё не проявила себя, подобно заражению корью, при котором тело

ещё не успело покрыться сыпью. Затем наступает отчаяние, проявляющееся открыто. Когда молодая девушка испытывает отчаяние в связи с утратой любви из-за смерти возлюбленного, его легкомыслия или действий соперницы, она в действительности горюет о том, что не способна утратить своё Я в нём, осознавая, что её собственное Я находится в смятении. «Это Я — хотя в ином смысле оно уже было столь же отчаявшимся — некогда составляло всё её сокровище, а теперь, когда “другой” мертв, оно представляет собою ужасную пустоту... Отчаяться в себе, отчаявшись в желании избавиться от себя, — такова формула всякого отчаяния» (с. 260-261).

Испытывать стыд, как я отмечал выше, — значит переживать несоответствие между тем Я, каким себя ощущаешь, и тем Я, в котором нуждается индивид, для себя или для других людей («желать избавиться от себя»). Для Кьеркегора, отчаяние из-за собственной идентичности ведёт к сокрытию, когда человек не способен переносить разочарование в собственном Я, а также не способен раствориться в другом. «Это Я, которым стремится стать этот отчаявшийся, по сути есть Я, которое таковым не является (ибо стремиться быть таким Я, каким он на самом деле есть, — это сама противоположность отчаянию)» (с. 261).

Для Кьеркегора этот сущностный страх или отчаяние, этот экзистенциальный кризис идентичности есть то, что связывает нас с «творцом», под чем, как я понимаю, он имеет в виду то, что делает нас сознающими и подтверждает переживание наличия в нас «духа». Именно широта и интенсивность этого страха отличает нас от всех других существ, что, по Кьеркегору, требует акта воображения, превышающего мощь человеческого понимания. В этом месте Кьеркегор, подобно Декарту, обращается к Богу. Однако мы можем признать наш долг перед Кьеркегором за содействие в определении важных психологических движущих сил, не разделяя при этом какой-либо религиозной веры в существование Бога.

Кьеркегор, подобно Декарту и Гегелю, основывается на сократической максиме, что жизнь, не подвергаемая осмыслению, не достойна названия жизни. «Но растрчивает себя понапрасну только сознание, которое столь обольщено радостями и печалью жизни, что оно никогда не приходит как к решающему

приобретению вечности, к сознанию того, что оно есть дух, Я» (с. 266). Однако такое сознание приобретается ценой значительной боли и стыда, так как люди склонны скрывать своё отчаяние, даже от самих себя. Кьеркегор говорит «о горе этого недоумога, худшего из всех, а именно, о его скрытности. Не только желание и успешные усилия, чтобы скрыть эту болезнь от того, кто ею страдает, не только то, что эта болезнь может гнездиться в человеке и никто, ровным счетом никто этого не заметит, — нет! Но прежде всего как раз то, что она может так прятаться в человеке, что он и сам об этом не подозревает!» (С. 266.)

Стыд отчаяния

То отчаяние, о котором так подробно говорит Кьеркегор, — одновременно неспособность быть самим собой и страх, что эта неспособность станет видна и узнана. Таким образом, эти чувства отчаяния порождают реакцию стыда. Стыд ведет к отчаянию, а отчаяние — к стыду, в порочном круге.

Отвлекаясь на время от мира Кьеркегора, давайте рассмотрим стыд как (1) проявляющий себя в поведении, (2) ощущаемый субъективно, (3) осознаваемый индивидом при каких-то его поступках, и (4) на который реагирует реальный или воображаемый другой, по чьим реакциям индивид «узнаёт» или не узнаёт о том, что он чувствует. Ведь стыд является в своей основе стыдом из-за собственного Я, ощущаемым во взаимодействии с другим: я стыжусь того, как, согласно моему представлению, я выгляжу перед вами. Но это ещё не всё. Стыд связан не только с внешними проявлениями (т.е., как я выгляжу перед вами), но также с воображаемыми проявлениями (т.е. как, согласно моему представлению, я выгляжу перед вами). Мы вполне законно можем спросить: насколько хорошо могу я знать о том, как я выгляжу в ваших глазах? Каким, в действительности, я выгляжу в ваших глазах? В какой степени и в каком отношении это подлинное знание обо мне? Как и насколько я могу контролировать своё внешнее поведение? Это возвращает нас к идее, кратко высказанной в начале данной статьи: попытка осуществления контроля над тем, как ты выглядишь в глазах других людей, связана с попытками контроля над собственными чувствами. Стыд всегда влечёт за собой попытки регуляции чувств.

Как отмечает Сартр (для которого ад — это другие люди), стыд позволяет мне понять, что я являюсь тем объектом, на который смотрит и о котором судит другой. То, что я диалектически могу понять о себе, зависит от другого человека⁶. Самопонимание проистекает из стыда и страха, как и понимание других людей. Как пишет Сартр: «Я понимаю [факт наличия другого] посредством тревоги» («Бытие и ничто». М., 2004, с. 297). «Как раз стыд или гордость открывают мне взгляд другого и самого меня на краю этого взгляда» (с. 284).

В отличие от Кьеркегора, который фокусирует своё внимание на индивиде и для которого отчаяние обнаруживает наличие Я, Сартр недвусмысленно связывает знание себя со знанием других людей⁷. В то время как Кьеркегор, подобно Декарту, обращается к Богу, чтобы гарантировать поиск Я и обосновать поиск самосознания, у Сартра самосознание зависит от существования не Бога, а скорее других людей⁸. Эта совершенно дюркгеймианская идея⁹ (о том, что общество — это Бог, и другие люди требуются для самосознания) довольно резко разделяет Сартра и Кьеркегора, хотя движущие силы их систем сходны: оба имеют дело с состояниями стыда и идентичностью. Для Кьеркегора самосознание и отчаяние зависят от представления о том, что на тебя смотрит Бог. Для Сартра они зависят от того, что ты можешь знать, воображать и чувствовать относительно других людей, которые также смотрят на тебя. По Сартру, стыд имеет три коррелята: мне стыдно за себя перед лицом других людей. Для того чтобы испытывать стыд, я должен чувствовать (и сознавать наличие своих чувств относительно) себя, другого, и себя такого, каким я вижу себя через то, что я представляю (и переживаю) как взгляд другого. Так что, в конце концов, не столь уж большая разница, кто смотрит, Бог или общество. Что имеет значение, так это наличие того, кто на тебя смотрит, и в чьих глазах ты подвергаешься оценке, и перед кем ты никогда не можешь быть целиком самим собой.

Отчаяние и идентичность

Никогда не будучи статическим свойством Я, самосознание может существовать лишь в его признании другими людьми. Однако другие люди никогда не могут знать нас так, как мы

знаем самих себя. И поэтому всегда неполный и диалектический процесс попытки самопознания необходимо порождает стыд вследствие расхождений между точками зрения и версиями о том, кто мы такие¹⁰.

Для Кьеркегора боль от таких несоответствий содействует не только самосознанию, но, что для него является тем же самым, сознанию собственного духа. Однако такое сознание должно, как он считает, включать мощь воображения, поскольку его определение Я охватывает то, чего ещё нет (т.е. потенциальность). Так как Я никогда не может быть самим собой, а это является источником непрерывного отчаяния, идентичность зависит от воображения. Следуя Фихте, Кьеркегор замечает: «Всё, что имеется в человеке от чувства, знания и воли, в конечном счете, зависит от того, насколько в нём имеется воображения, иначе говоря, от способа, каким отражаются все эти качества, проецирующие себя в воображение... Поскольку оно есть Я, воображение также является рефлексией, оно воспроизводит Я и в этом воспроизведении создает возможное этого Я» («Болезнь к смерти», с. 268-269).

Расхождения между способами производить впечатление и способами бытия оживляют мир, так как они беспрестанно делают производимые впечатления нестабильными. Кьеркегор берет это гегелевское понятие¹¹ и переопределяет его как порождающее чувство страха и стыда по поводу нестабильности мира производимых впечатлений. «Воображение — это рефлексия, которая создает бесконечное» (с. 268). Воображение (представление о том, как мы выглядим в глазах других людей) может приводить либо к большему (духовному) осознанию, либо к утрате Я. «Именно воображение вообще переносит человека в бесконечное, но делает это, лишь удаляя его от самого себя и препятствуя ему вернуться к самому себе» (с. 269). Поскольку из-за стыда человек приходит в смятение, не зная, как он выглядит в глазах других людей, поскольку он не способен представить такое Я, каким ему хотелось бы выглядеть, стыд может быть, как это и случается, разновидностью неисправной работы воображения.

Для Кьеркегора, так как Я содержит и то, что есть, и то, чего ещё нет, стыд и отчаяние ведут к осознанию, а осознание ведет к духовному спасению. Однако такой порядок следова-

ния не наступает сам по себе, поскольку Я должно придерживаться курса между воображаемым Я и осознанием необходимости и внутренних границ. Я может сбиться со своего курса, если ему недостает «силы повиноваться, подчиняться необходимости, заключенной в нашем Я, тому, что можно назвать нашими внутренними границами» (с. 237), или если человек позволяет своему Я «воображаемо отражаться в возможном» (с. 273). Другими словами, Я должно придерживаться курса между слепым прорывом в бесконечное (в этом случае Я утрачивает себя в фантазии) и опорой на других людей (забывая о собственном существовании). В этом последнем случае человек «забывает о себе самом, забывает своё божественное имя, не осмеливается в себя верить и считает слишком дерзким быть собою, а потому полагает, что проще и надежнее походить на других, быть воплощённым обезьянничанием, одним из номеров, поглощённых стадом» (с. 271).

Отчаяние, тщетность и иллюзия

По Кьеркегору, всегда имеются два способа утраты себя. Первый определяется «сферой возможного», а второй является «меланхолическим». В первом случае человеком движет сфера возможного; во втором случае он движим страхом или тоской (с. 274). Оба они в равной мере тщетны. Человек может либо заблудиться в возможном — это всё равно что младенцу лепетать нечто бессвязное (там же), тогда всё это лишь пустая болтовня и человек утрачивает своё Я. Или же человек утрачивает своё Я в тоске, как если бы все звуки были согласными и он не мог говорить, что, «в конце концов, уводит этого человека от самого себя и приводит его к гибели в такой тоске, то есть в самой этой крайности, где он столь боялся погибнуть» (там же). Детерминист, фаталист суть отчаявшиеся, «подобно царю, который умер от голода, поскольку вокруг него всё обратилось в золото» (с. 276).

Бессознательность отчаяния во многом похожа на то бессознательное, о котором говорил Фрейд. «Но дорога истины пролегает через всю эту негативность [уровни отрицания и вытеснения]; здесь сбывается то, что рассказывает легенда о снятии заклятий: нужно проговорить весь текст наоборот, иначе

чары не будут разбиты» (с. 279). Психоаналитический метод Фрейда, который он иногда представляет как научный (чего никогда не делает Кьеркегор), пытается преодолеть чары вытеснения посредством «прокручивания событий в обратном направлении» для восстановления у индивида сущностного чувства идентичности. В последующей переписке, как отмечал Бруно Беттельхейм, не только термин «психоанализ» имел отношение к душе, но сам греческий корень «псюхе» обозначает одновременно дыхание и душу. Кьеркегор недвусмысленно приравнивает молитву к дыханию, что является неявно выраженной ссылкой на смысл этого греческого слова¹².

Акцент Кьеркегора на индивиде также дает ему возможность отводить центральное место в его концепции Я эгоизму, тому, чего избегал Гегель и социальные детерминисты (например, Дюркгейм)¹³. Для Кьеркегора, как и для Фрейда, «природные свойства» человека, такие как человеческие «влечение и склонность», всегда и необходимо являются эгоистическими. И действительно, «как и следовало ожидать, нет ничего другого, за что человек так крепко держится, как за свой эгоизм, — за который он держится всем своим Я» (цит. по Elrod, 91)¹⁴. Кроме того, так как стремление Я стать самим собой является, по своей сути, эгоистическим, то когда Кьеркегор говорит о любви, он занимает позицию, не столь далекую от позиции Фрейда — и Сартра, который в «Бытии и ничто» утверждает, что любить — значит хотеть, чтобы тебя любили. Короче говоря, для Кьеркегора понятие Я подразумевает одновременно потребность в других и эгоизм¹⁵.

Понятия иллюзии и её функций, которые мы находим у Кьеркегора, коррелятивны понятиям функций сновидения и защиты у Фрейда. Кьеркегор говорит о надежде и желаниях как о мотивах попытки не поддаться отчаянию (так же как Фрейд считает исполнение желаний ключом к интерпретации сновидений). Он также говорит об иллюзиях старости. «Старая женщина, которую возраст должен был бы давно лишить подобных склонностей, очень часто — столь же часто, как и молодая девушка, — купается в самых фантастических иллюзиях, когда в своих воспоминаниях она рисует себе годы своей юности и то, как она была счастлива тогда, как красива.... Это “мы были”,

столь частое на устах стариков, стоит иллюзий юности, обращенных к будущему; и для тех, и для других это либо ложь, либо поэзия» («Болезнь к смерти», с. 291). Этот отрывок представляет особый интерес не только для истории фрейдовской теории соблазнения, но также для истории — внутри рамок психоанализа и клинической работы — трактовки природы памяти и искажения, ведущих прямо к текущим спорам по поводу синдрома ложной памяти и отказу Фрейда от гипотезы соблазнения. Таким образом, и Кьеркегор, и Фрейд делают акцент на воображении. Динамика стыда зависит от воображения и дает начало фантазиям ложной личности — вот инсайт, который создает интересную перспективу в отношении псевдонимов, используемых Кьеркегором при написании его книг¹⁶.

Для Кьеркегора, «благодаря вечности человеческое Я находит в себе храбрость утратить себя, чтобы заново обрести» (с. 298) — понимание, аналогичное психоаналитическому, стремящемуся придать Я храбрость, чтобы побудить его к регрессии (страх утраты себя), в результате которой Я, в конечном счете, «обретет себя». Однако поиск Я всегда сопряжен с опасностью неосуществимости, ибо «по произволу, — как он пишет в «Болезни к смерти», — всё это может кануть в ничто»¹⁷ (с. 300). Подобно Я, мысль «становится ещё одной вещью, и достигает сомнительного совершенства, будучи способной становиться всем чем угодно» («Понятие страха» // *Кьеркегор С.* Цит. соч., с. 9). Причину такой эфемерности Кьеркегор приписывает «некоторой трудности [basic fault], тому, что христиане называли бы крестом, то есть некому фундаментальному злу, каким бы оно ни было» («Болезнь к смерти», с. 300). Интересно, что психоаналитик Микаэл Балинт написал книгу, озаглавленную «Базисный дефект».

Головоломка, связанная с чувством стыда из-за базисного дефекта, сопровождаемым потребностью в его раскрытии, вновь появляется, например, в работе Пиранделло. В «Шести персонажах в поисках автора» сам Пиранделло, мнящий себя автором, не может заставить своих персонажей говорить то, что хотел бы от них услышать. Данные персонажи восстают против него; однако, так как они нуждаются в актерах, чтобы выразить себя, а у этих актеров есть собственные пристрастия, данные

персонажи не могут представлять себя адекватным образом. Вся эта ситуация напоминает нижеследующий отрывок, в котором Кьеркегор говорит о дилемме отчаявшегося. «Чтобы представить это в образах, предположим некую опечатку, ускользающую от своего автора, — опечатку, наделенную сознанием, — которая, по сути, вовсе, может быть, и не является таковой, но если охватить взглядом весь текст в целом, некой неизбежной чертой этого целого, — и вот, восстав против своего автора, она с ненавистью запрещала бы ему исправлять себя, но восклицала бы в абсурдном вызове: нет, ты меня не вычеркнешь, я останусь свидетелем против тебя — свидетелем того, что ты всего лишь ничтожный автор» («Болезнь к смерти», с. 304).

Говоря о зависти, Кьеркегор выявляет чувство презрения, которое должно быть понято как признак связанных со стыдом защит. «Зависть — это восхищение, которое притворяется. Тот восхищённый, который чувствует невозможность счастья, состоящего в том, чтобы уступить своему восхищению, берет на себя роль завистника. Теперь он говорит иным языком, в котором то, чем он, в глубине души, восхищается, уже ничего не значит, является всего лишь жалкой глупостью, странностью, экстравагантностью. Восхищение — это счастливая самоотдача, а зависть — несчастное обретение заново своего Я» (с. 312-313).

Все вышеназванные формы «не видения» или иллюзии скрывают боль и конфликт, неотъемлемо присутствующие в самосознании при переживании стыда¹⁸, и поэтому они фундаментальным образом отрицают нечто существенно важное относительно Я. Такое отрицание ведет к подспудному ощущению обмана, незнания того, кем индивид является¹⁹.

Отчаяние, взгляд и регуляция аффекта

Взгляд как желание быть увиденным (и опасение исчезнуть, если меня не увидят) становится источником стыда, если он приводит к утрате контроля за производимым мной впечатлением и моим самоощущением. Если я гляжу на вас, тогда вы становитесь для меня «тем объектом мира, который определяет внутреннее истечение универсума, внутреннее кровоизлия-

ние» (Сартр, с. 280). «Опустошающая дыра» взгляда Другого высасывает то, кем я являюсь для себя, переиначивая меня через восприятие того, кто не является мной²⁰.

Можно реагировать на стыд (или грех) посредством взгляда — или не глядя. Связанные с гланием типы поведения выражают чувства стыда, а также усилия скрыть эти чувства. А фантазии часто порождают типы поведения, связанные с отсутствием взгляда, в качестве магической защиты от разглядывания тебя другими (если человек не смотрит, его нельзя увидеть). Чувства уязвимости, пойманности врасплох, представляются существенно важными для переживания стыда. Однако переживание чувства стыда ещё больше усиливается от того, что другие видят наше пристыженное положение и что нас видит некто, кого мы не можем видеть (так что у нас нет никакой возможности пристыдить его в ответ). По Сартру, стыд пробуждается ощущением того, «что я ни в коем случае не могу избежать пространства, в котором я беззащитен, — короче говоря, я рассматриваюсь» (с. 282). В то время как для Кьеркегора имплицитно, если не открыто, такое переживание может быть связано с религиозным благоговением, для Сартра оно является чисто индивидуалистическим, а потому неизбежно унижительным²¹. Одна из незабываемых черт Эдипа — сила его стыда при осознании им того, что он не узрел собственную судьбу и не понимал, что его действия ведут к его гибели. И действительно, он был столь слеп, что непреднамеренно спровоцировал своё собственное отречение от престола. Следует подчеркнуть неподатливость дилеммы стыда, диалектического самосознания, и отрицания и зависимости от других; чем больший стыд испытывает человек, тем в большей степени, *ipso facto*, он зависит от своего представления о том, как он выглядит в глазах других людей, — и от тех людей, которые за ним наблюдают.

Фундаментальной опасностью для жизни, несмотря на все аксессуары успеха и благосостояния, является опасность забыть, не заметить отсутствие собственного Я. «Я, разумеется, не из тех вещей, которым мир придает большое значение, относительно него как раз бывает меньше всего любопытства; рискованно как раз показать, что оно у тебя есть» («Болезнь к смерти», с. 270). Из этого мы можем заключить, что если индивид-

чрезмерно стыдится своего Я, он его утрачивает, и что, наоборот, способность переносить собственное Я необходима для обладания им. Другими словами, чрезмерный стыд ведет к утрате Я.

Кьеркегор продолжает: «Худшая из опасностей — потеря своего Я — может пройти у нас совершенно незамеченной, как если бы ничего не случилось. Ничто не вызывает меньше шума — никакая другая потеря — ноги, состояния, женщины и тому подобного — не замечается столь мало» (с. 270). Бессознательный стыд из-за собственной слепоты относительно столь важной утраты делает нас в такой мере зависимыми от того, как мы выглядим в глазах других людей (и/или от наших представлений о том, что думают о нас другие люди), что мы можем утрачивать наши собственные Я. Вступая во взаимоотношения с людьми, мы должны желать обнаружить наши Я и верить как в то, что мы способны это сделать, так и в то, что это стоящее дело. Как отмечает Кьеркегор, погибнет или нет человек, охваченный «болезнью к смерти», зависит от того, имеет ли он веру (понятие, смысл которого будут позднее развивать Уильям Джеймс и другие). Вера для Кьеркегора содержит элемент некой веры в возможность.

Полезно сделать небольшую паузу и рассмотреть, как Кьеркегор критикует Гегеля. Кьеркегор считает, что гегельянцы фактически претендуют на ту роль в человеческой истории, которая отводится лишь Богу. Джеймс Коллинз отмечает, в связи с критикой Кьеркегора: «То, что Джон Дьюи столь часто сурово осуждал как аристотелевскую теорию знания наблюдателя и христианское представление о созерцании, является, в действительности, этой всемирноисторической точкой зрения гегельянцев. Она отсекает индивида от его эмпирических связей, лишает его личной свободы и ответственности, лишает его инициативы под давлением непредвиденных возможных обстоятельств. Таково последствие превращения христианской теории истории в философскую доктрину» (Collins, p. 135–136).

Гегелевская философия наносит удар в самую сердцевину того, что Кьеркегор рассматривает как свободу личной связи человека с Богом. Эта философия «страдает от перспективистской иллюзии рассмотрения истории как свободы необходимости» (ibid., 136), просто потому, что данное движение предо-

пределено и не может быть изменено. «Однако из нашего предшествующего изучения становления становится ясно, что исторический процесс, подобно всякому другому случаю становления, остается непредвидимым и предлагает дополнительную возможность для роста человеческой свободы и деятельности божественного провидения. Таковы соображения, которые лежат за пределами системы» (ibid.). В глазах Кьеркегора, Гегель был неправ, когда в своей реакции на Канта он по существу уравнил мышление и бытие, а Кант был прав в «подчеркивании разрыва между мышлением и бытием, феноменальным объектом и ноуменом» (124).

Коллинз суммирует три аспекта критики Гегеля Кьеркегором, находимые во введении к «Понятию страха»²²: смысл истории никогда не может содержаться в какой-либо философской науке («логическая система возможна; экзистенциальная система невозможна» [121]), существование никогда не может быть описано какой-либо идеалистической диалектикой (174), и этическая ответственность (т.е. изменение) никогда не может быть объяснена в рамках гегелевской (или какой-либо другой логической) системы²³.

Грех, стыд и рассматривание

Ситуация, когда тебя видит кто-то, кого ты не можешь видеть (или когда тебя не видит кто-то, кто может видеть), несет с собой угрозу — и чувство стыда. Такова, конечно, ситуация в райском саду, которая часто «не замечалась». Адам и Ева испытывают стыд не только потому, что об их непослушании узнали, они испытывают стыд, потому что было обнаружено, что они знают.

Когда Кьеркегор приравнивает «веру» (в Бога) к самосознанию (т.е. к наличию Я), он связывает грех с отсутствием Я. Вера в Бога, для Кьеркегора, порождает идеал, образец (т.е. Бога), против которого человек — ничто, и, что столь же важно, «верховное существо», в чьих глазах можно представлять себя. «Грешат, когда перед Богом или же с идеей Бога, отчаявшись, не желают быть собою или же желают быть таковым» («Болезнь к смерти», с. 305). Ударение ставится здесь на том, чтобы быть «перед Богом». «Ужасное в грехе — это быть перед Богом» (307).

Для Кьеркегора Бог вовсе не является чем-то внешним. Скорее, идея (и идеал) Бога функционирует как та часть Я, которая порождает чувство стыда, желание спрятаться (как в случае Адама и Евы), потому что её нормы намного возвышеннее всего, что можно себе вообразить. «Что превращает человеческую ошибку в грех — это осознание, которое было у виновного, — осознание того, что он предстоит перед Богом» (308).

Отчаяние зависит от самосознания. Но Я зависит от меры, которым Я себя измеряет, и в неизмеримо большей степени, когда Бог является стандартом. Чем больше возрастает идея Бога, тем больше возрастает Я; чем больше возрастает Я, тем больше возрастает идея Бога («Болезнь к смерти», с. 335). И снова, сравните это со словами Фрейда: «Там, где было Оно, должно стать Я». Чем больше осознание бессознательного, тем больше Я, и чем больше Я, тем больше осознание бессознательного. Фрейд и психоаналитики также говорят о Я-идеале, идеале-Я, который может порождать стыд. Послушайте, что Кьеркегор в «Или — или» говорит о психологических функциях идеалов: «Познавая себя самого, индивидуум познает своё Я, являющееся в одно и то же время и его действительным и его идеальным Я: это Я находится и вне его, как образ, который он стремится воплотить в себе, и в то же время в нем самом, так как это Я он сам». (С.Кьеркегор. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал // Наслаждение и долг. Ростов-на-Дону, 1998, с. 304.)

Когда кто-либо сознаёт, что он чрезвычайно далек от своего идеала, он становится крайне чувствительным к тому, что его будут стыдить другие люди. В этом месте в «Болезни к смерти» Кьеркегор придумывает сказку о самом могущественном в мире императоре: он послал за бедным подёнщиком, а тот был столь потрясён, что император вообще знает о его существовании, что испытывал стыд и страх, думая, что император хочет просто подшутить над ним, что весь город будет над этим смеяться, хотя император хотел выдать за него свою дочь.

Но есть нечто ещё худшее, чем быть осмеянным всеми: быть осмеянным при отсутствии кого-либо — когда нет никого, кто мог бы видеть ваш стыд из-за того, что вас одурачили. Так как Кьеркегор может вообразить, что Бог видит стыд Адама и Евы,

они защищены от хаоса, распада, в результате которых было бы уничтожено их Я, если бы не было Бога, узнавшего об их стыде. Поэтому, хотя много внимания уделялось тому, сколь болезненно было для Адама и Евы, что их поймали и выгнали из райского сада, не достаточно замечали отсутствие райского сада, из которого могут выгнать, отсутствие Бога (или какого-либо воображаемого существа), который может видеть стыд. Тогда, довольно странным образом, такая вера в Бога, которую предлагает Кьеркегор, в действительности спасает нас от нескончаемого стыда, благодаря присутствию в жизни Бога, в чьих глазах, согласно представлению человека, грех может быть узнан²⁴.

Противоположностью греху является не добродетель, но, скорее, вера. Этот момент проясняется в нижеследующем отрывке из «Понятия страха», где Кьеркегор связывает грех и тревогу с раскаянием, которое стало безумным: «Грех продвигается вперед в своих последствиях, раскаяние следует за ним по пятам, правда, всегда отставая на мгновение. Раскаяние принуждает себя глядеть на ужасное, однако оно, подобно тому безумному королю Лиру... потеряло бразды правления и сохранило лишь силы печалиться. Здесь страх достигает своей вершины. Раскаяние потеряло рассудок, и страх потенцируется в раскаяние. Последствия греха продвигаются вперед, они влекут индивида за собою, подобно тому, как палач тащит за волосы женщину, а та кричит от отчаяния... Грех побеждает. ...Страх в отчаянии бросается в объятия раскаяния... Другими словами, раскаяние стало безумным» (с. 207–208).

Иначе говоря, «страх является возможностью свободы» (139), «это головокружение свободы, которое возникает, когда дух ... заглядывает вниз, в свою собственную возможность, хватаясь за конечное, чтобы удержаться на краю. В этом головокружении свобода рушится.... С психологической точки зрения грехопадение всегда происходит в состоянии бессилия» (160–161). Это грехопадение является отступлением от веры.

Почему Кьеркегор считает полезным рассмотрение грехопадения Адама и первородного греха в философском трактате? Частично потому, что оно представляет для него разновидность неисправной работы воображения, о чём мы говорили выше. «История человеческого рода получала фантастическое нача-

ло, Адам фантастически выделялся из неё, благочестивые чувства и фантазия получали то, чего они жаждали, то есть поучительный пролог; мышление, однако, ничего не получило» (130). Другими словами, весь генезис мифа был неправильно понят. Любое адекватное объяснение должно принимать в расчет Адама как индивида²⁵. Для Кьеркегора нельзя прийти к первородному греху через отрицание невинности, это наблюдение свидетельствует против гегелевской диалектики. Кьеркегор переопределяет первородный грех как неведение (незнание), вновь восстанавливая таким образом сократическую максиму «познай себя» в качестве цели. Делая это, Кьеркегор переопределяет смысл невинности, который, согласно его мнению, не может быть чем-либо иным, кроме как иллюзией. «Невинность — это не какое-то совершенство, к которому следует стремиться вернуться; ибо стоит только пожелать её себе — и она потеряна, и тогда появляется новая вина — попусту расточать время на желания»²⁶ (140).

Человек есть синтез душевного и телесного. «Однако такой синтез немыслим, если эти два начала не соединяются в чем-то третьем. Это третье есть дух. В своей невинности человек не просто животное, поскольку, будь он хоть на одно мгновение своей жизни только животным, он вообще не стал бы никогда человеком. Стало быть, дух присутствует в настоящем, но как нечто непосредственное, как нечто грязное» (145). Это означает, что состояние невинности присутствует в нас лишь потенциально.

«Сексуальное, как таковое, — это ещё не греховное», — замечает Кьеркегор, показывая, сколь утонченным является его понятие невинности. «Настоящее неведение относительно него, хотя оно и может реально наличествовать, свойственно только животному, которое поэтому выступает рабом слепого инстинкта и действует в этой слепоте... Невинность — это знание, обозначающее неведение» (167). Неведение, попытка представлять себя невинным как способ «незнания» того, что, в действительности, известно индивиду, часто неожиданно возникает в клинической работе — и, как я упоминал, лежит в основе трагедии Эдипа.

Акцент Кьеркегора на сексуальности, эгоизме и Я помещает его в область того, что теперь называется психологией. При жизни Кьеркегора представление о человеке привлекло значительное внимание («приобрело дурную славу» [Collins, 175]) и обеспечило модель для персонажа Ибсена, доктора Стокмана, в его драме

«Враг народа». То, что воспринимается как чрезмерный индивидуализм, частично вырастает из кьеркегоровского понимания отношения человека к Богу. Его диалектика «Ты и Я» была позднее подхвачена Бубером, Бердяевым и другими персоналистами. Относясь к другому как к «ты», человек реагирует на него наиболее интимным и личным образом (Collins, 199), — эта позиция, особенно в плане акцента Кьеркегора на человеке как обуреваемом страстями, напоминает понятие переноса у Фрейда²⁷.

Отчаяние из-за греха приносит ощущение пустоты, так как в грехе Я сознаёт, «что ему не на что опереться в своем существовании, даже на образ Я» (143). Кьеркегор цитирует из шекспировского «Макбета» строки, произнесенные Макбетом, когда он убил короля:

... ибо для меня теперь
Всё стало прахом в этом бренном мире,
Где больше нет ни щедрости, ни славы.

Акт 2, сцена 3. (*Шекспир У.* Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. 7. М., 1960.)

Такое отсутствие серьёзности — «всё стало прахом» — передает глубинное чувство дезориентации в сердцевине чувства Я. «Я не могу воспринимать себя, что-либо, чего я хочу, или кого-либо, кого я знаю, серьёзно», — заметила одна пациентка, говоря о чувстве стыда. Эта пациентка стыдилась чувства, столь «невсамделишного», стыдилась того, что другие люди, но не она, казались ей «реальными».

И поэтому один слой стыда покрывает другой. Ситуация, когда человек не принимает себя всерьёз, может быть представлена как результат греха, вызывающего страх и тревогу. В этом случае упование на Бога может приводить к некоему пониманию, помогающему не свалиться в бездну, по-видимому, нескончаемого стыда.

«Но человек, заблудившийся в самом себе, скоро замечает, что попал в какой-то круговорот, из которого нет выхода ... Однако и это всё — ничто в сравнении с положением самого хитреца, потерявшего в конце концов нить и запутавшегося в своем собственном лабиринте. Совесть его пробуждается, и он тщетно призывает на помощь свое остроумие. Как поднятая лисица, мечется он в своей норе, ища одного из бесчисленных выходов, оставленных на всякий случай; вот ему мерещится издалека луч дневного света, он кидается туда и что же? — Это лишь

новый вход! Вместо того чтобы выбраться, он таким образом постоянно возвращается в себя самого» (**С. Кьеркегор**. Дневник обольстителя // Наслаждение и долг. Ростов-на-Дону, 1998, с. 40).

Другими словами, чувство стыда, когда всё становится «невсамделишным», может приводить, в результате, к ещё большему стыду из-за того, что ты столь заклеямен позором, столь отличен от других людей, которые «реальны». В этом случае нет ничего, что могло бы помочь собственной ориентации, так как нет Я для ориентации, а также нет других, от кого можно было бы получить ориентацию для себя. В этом случае, вследствие стыда, утрата Я проходит не узанной. Я было уничтожено без борьбы и без всякого следа того, что здесь когда-то нечто было утрачено.

Это приводит нас, в итоге, к фундаментальному пониманию: «Я содержит в себе собственную меру» («Болезнь к смерти, 334). Без собственной меры Я не может узнать себя²⁸. Для Кьеркегора, Бог функционирует как интернализированный критерий, в соотношении с которым индивид может понимать своё Я, — и, поступая таким образом, избегает состояния дегуманизирующего и не подлежащего отмене страха и стыда, которые приносит с собой не узанная утрата Я²⁹.

Перевод с английского *В.В.Старовойтова*

Список литературы

- Balint M.* The Basic Fault. L.: Tavistock, 1968.
Collins J. The Mind of Kierkegaard. 1953. Princeton (N.J.): Princeton UP, 1983.
Connell G. To Be One Thing. Macon (Ga.): Mercer UP, 1985.
Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life. N.Y.: Free Press, 1965.
Elrod J.W. Kierkegaard and Christendom. Princeton (N.J.): Princeton UP, 1981.
Hegel G.W.F. Phenomenology of Spirit. 1807 /Trans. A.V.Miller. Oxford: Oxford UP, 1977.
James W. The Writings of William James / Ed. John J. McDermott. Chicago: U of Chicago P, 1977.
Kierkegaard S. The Sickness unto Death. 1849 / Trans. A.Hannay. L.: Penguin, 1989.
Kierkegaard S. The Concept of Dread. 1844 / Trans. W.Lowrie. Princeton (N.J.): Princeton UP, 1944.
Kierkegaard S. Either/Or. 1843 /Trans. W.Lowrie. 2 vols. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959.

Kierkegaard S. The Concept of Anxiety / Ed. Trans. R.Thomte. Princeton (N.J.): Princeton UP, 1980.

Kilborne B. The Vicissitudes of Positivism: The Role of Faith in the Social Science // Journal of the History of the Behavioral Sciences. 28 (1992). P. 352–70.

Kirmmse B.H. Kierkegaard in Golden Age Denmark. Bloomington: Indiana UP, 1990.

Sartre J.-P. Being and Nothingness / Trans. H.Barnes. N.Y.: Citadel, 1964.

Stendahl B.K. Seren Kierkegaard. Boston: Twayne, 1976.

Wurmser L. The Mask of Shame. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1981.

Примечания

- ¹ Как отмечал Вёрмсер в «Маске стыда», стыд связан с диалектическими процессами.
- ² «Это-то движение и называется опытом — движение, в котором непосредственное, не прошедшее через опыт, т.е. абстрактное... отчуждает себя, а затем из этого отчуждения возвращается в себя...» (*Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. СПб., 1992. С. 21).
- ³ «The Concept of Anxiety», ред. и пер. R.Thomte (Princeton (N.J.), 1980).
- ⁴ Уолтер Лоури, переводчик и редактор того издания «Понятия страха», на которое я ссылаюсь, высказал несколько интересных замечаний относительно данной книги. Во-первых, её стиль отличен от стиля других издававшихся под псевдонимами работ, что проявляется в крайней неровности стиля, сравнительно со всеми другими работами Кьеркегора. Автор понимал сложность этой книги и снабдил её фривольным Предисловием, в котором рассматривались тривиальные детали маленького мирка Копенгагена. Интересно отметить, что в качестве псевдонима для этой работы он выбрал имя Вигилия Хауфниенсия, или сторожа Копенгагена. Такой псевдоним уместен, поскольку глядение и рассматривание играют столь важную роль в его концепциях страха и отчаяния.
- ⁵ После Кохута и Я-психологов это понятие расстройства Я вошло в психоаналитический/психотерапевтический словарь. Однако у Кохута или других Я-психологов нет никаких ссылок на Кьеркегора, хотя в их позициях наличествуют явно религиозные аллюзии.
- ⁶ «Я нахожусь по другую сторону всякого познания, которое я могу иметь; это — я, которое познаёт другой», пишет Сартр (284).
- ⁷ Когда я чувствую, что являюсь объектом вашего взгляда, я испытываю неловкость, так как не знаю себя так, как вы знаете меня. Я не могу понять свой объектный статус в одиночестве. Как пишет Сартр, «другой, к тому же, конституирует меня как объект не для меня, но для себя» (297).

- ⁸ Стыд, пишет Сартр, «предполагает меня как объект, но также как Я, которое испытывает стыд» (297).
- ⁹ См. «Элементарные формы религиозной жизни» Дюркгейма, в которых даётся блестящий и в целом глубокий анализ Общества как Бога.
- ¹⁰ В некотором смысле, феноменологи в целом пытались проводить анализ переживания Я, который, по определению, бросает вызов картезианской (и гегелевской) логике. Гегель и Сартр пытались определять самосознание как чувство, а не просто как «объективное» знание, однако оба они стремились описывать феномены, не поддающиеся рационализации. Оба они полагали, что истина принадлежит тому, что известно как Я не в изоляции (например, у Канта), а, скорее, во взаимодействии с другими.
- ¹¹ Вот почему, отмечает Гегель, греки размышляли о пустоте как о принципе движения, хотя они не продвинулись столь далеко, чтобы отождествлять негативное с Я. Гегель пишет: «Существующее в сознании неравенство между Я и субстанцией, которая есть его предмет, составляет их различие, негативное вообще. Его можно считать недостатком того и другого, но оно есть их душа, т.е. то, что приводит их в движение; поэтому некоторые древние [мыслители] считали пустоту движущим [началом], понимая, правда, движущее как негативное, но это последнее не понимали еще как самость. — Если, далее, это негативное кажется прежде всего неравенством Я и предмета, то в такой же мере оно есть неравенство субстанции с самой собой. То, что кажется совершающимся вне ее, деятельностью, направленной против нее, есть ее собственное действие, и она по существу оказывается субъектом» («Феноменология духа». С. 19).
- ¹² Сравните со следующими замечаниями Кьеркегора: «Молиться — значит дышать, а возможное для Я всё равно что кислород для лёгких» («Болезнь к смерти». С. 276).
- ¹³ В другом месте (*Килборн*, «Превратности позитивизма») я исследовал религиозные истоки социальных наук, показав, в какой степени вера влияла на концепцию «социальной науки» (подобной «христианской науке»). Акцент на единстве (и здоровье) Я, столь ясно видный в трудах Кьеркегора, может частично рассматриваться как реакция на французскую революцию и в контексте движения религиозного возрождения и романтизма.
- ¹⁴ Кьеркегор во многом следует здесь Аристотелю. Естественный человек — это такой человек, который «любит себя эгоистически» (Elrod, 91).
- ¹⁵ «Существование того, кого Кьеркегор называл естественным человеком, требует существования другого. Естественный человек и социальное существование столь тесно взаимосвязаны, что одно не может существовать без другого» (Elrod, 119).
- ¹⁶ «Псевдонимы ищутся для спасения индивида от объективирующей ментальности гегелевской метафизики, посредством использования разнообразных средств, позволяющих читателю обнаружить, что субъективная жизнь не может быть выражена, понята или осуществлена в какой-либо абстрактной системе мысли» (Elrod, XII).

- ¹⁷ «Но что [отчаявшийся человек] подразумевает под этим, остается загадкой; ибо в то самое мгновение, когда он думает завершить всё сооружение, всё это может, по произволу, кануть в ничто» («Болезнь к смерти». С. 300).
- ¹⁸ Сравните с Сартром, который полагает, что стыд связан с тем, что человеку кажется одобрением (или неодобрением) со стороны других. Я могу отрицать, что вы видите тот объект, в который, как я опасаясь, вы меня превращаете, ибо верю в то, что таковой является не «мной» (тот человек, которого вы заставляете испытывать стыд, — не я). Или я могу отрицать, что вообще являюсь объектом, и пытаюсь, вместо этого, глядеть на вас и заставлять вас испытывать стыд.
- ¹⁹ Стыд, замечает Сартр, это «сознание быть бесповоротно тем, чем я был всегда: “в неопределенности”, то есть в форме “ещё-не” или “уже-больше-не”» (310).
- ²⁰ «В какого рода отношение могу я вступить с этим бытием, которым я являюсь и которое мне открывает стыд?» (Сартр, с. 284).
- ²¹ Сартр определяет стыд как «первоначальное чувство иметь своё бытие вне как включённое в другое бытие и в качестве такового без всякой защиты, освещённое абсолютным светом, исходящим из чистого субъекта... Чистый стыд не является чувством быть таким-то или таким-то заслуживающим порицания объектом, но вообще быть каким-то объектом, то есть признать себя в этом деградированном бытии зависящим и застывшим, каким я есть для Другого. Стыд является чувством первородного греха не оттого, что я совершил такой-то и такой-то поступок, но просто потому, что я “опущен” в мир, в среду вещей и что мне нужно опосредование Другого, чтобы быть тем, чем я являюсь. Я стыжусь не только несоответствия между тем, что вам известно обо мне как о своем объекте и что я знаю о себе как о субъекте, но мне также стыдно за то, что я стыжусь таких чувств» (312–313).
- ²² Кьеркегор направляет свою критику на гегелевскую концепцию бытия. Он фокусирует внимание на способах бытия — как бытия Бога, так и живущих индивидов, и критикует гегелевское понятие абстрактной необходимости как движущей силы бытия. Бытие Бога не является абстрактным и диалектическим, не является таковым и бытие индивида. Характеризуя критику Кьеркегором Гегеля, Коллинз замечает: (а) Гегель не понимает, что существование «никогда не может быть постигнуто внутри системы конечной мысли, безотносительно к тому, сколь широки и содержательны её принципы и метод»; (б) Гегель неправ, метафизически рассматривая базисные понятия бытия и становления вследствие «своей неспособности проводить отличие между этими понятиями в их логическом статусе и как представителями объектов, которые, сами по себе, не являются понятиями»; (в) и, наконец, гегелевская теория всемирной истории «враждебна этической жизни человека как ответственного индивида» (Collins, 119–120).

- ²³ «Или — или», как понимает это произведение Стендаль, демонстрирует три различных подхода к возможности изменения: (1) эстетику (которая осуществляет различные воздействия, но не верит в изменение), (2) этику (которая видит изменение в следовании долгу), и (3) религию (которая видит изменение в обращении в веру) (114).
- ²⁴ «Поскольку Я — это не статическая сущность, а отношение, которое соотносит (верно или неверно) себя с собой, а также соотносит (верно или неверно) себя с Богом, грех — это не индивидуальное действие или серии индивидуальных действий или “грехов”, а продолжающееся неверное соотношение» (Kirmmse, 361).
- ²⁵ «Разъяснить грех Адама — значит, поэтому, разъяснить первородный грех, и тут не может помочь никакое разъяснение, которое стремится разъяснить Адама, не разъясняя первородный грех, или стремится разъяснить первородный грех, не разъясняя Адама» («Понятие страха». С. 132).
- ²⁶ «Невинность — это не какое-то совершенство, к которому следует стремиться вернуться; ибо стоит только пожелать её себе — и она потеряна, и тогда появляется новая вина — попусту расточать время на желания. Невинность — это не какое-то совершенство, при ней нельзя оставаться; ибо для самой себя её достаточно, но тому, кто её потерял, тому, кто её потерял так, как она только и может быть потеряна, а не так, как ему, может быть, хотелось бы её потерять — то есть через вину, — тому не придёт в голову восхвалять своё совершенство за счёт невинности» (Там же. С. 140).
- ²⁷ Подчеркивая роль индивида, Кьеркегор следует традиции Августина и Лютера. Кьеркегор использует предложенное томизмом понятие человека как конечного телесно-душевного существа, но перерабатывает это определение, включая в него человека как обладающего страстями (для Кьеркегора воля является главной природной страстью).
- ²⁸ Сравните с высказыванием Сартра: Я не могу «сделаться для себя объектом, так как ни в коем случае я не могу отчуждать сам себя» (С. 297).
- ²⁹ Сравните со словами Уильяма Джеймса в нижеследующем отрывке: «Имеются многочисленные сознания пустоты, ни одно из которых, взятое само по себе, не имеет названия, однако все они отличаются друг от друга. Обычно утверждается, что все они являются отсутствием осознания пустоты, и, поэтому, одним и тем же состоянием. Однако чувство отсутствия полностью отлично от отсутствия чувства. Это интенсивное чувство. Ритм утраченного мира может наличествовать при отсутствии какого-либо облекающего его звука; или же мимолётное ощущение рождающегося гласного или согласного может внезапно возникнуть у нас, не становясь более заметным. Каждому из нас должен быть знаком мучительный эффект пустого ритма какого-то забытого стихотворения, беспрестанно стучащего в наш мозг, стремящегося наполниться словами» (43).

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

А.Б. Баллаев

Споры о Марксе

В последние годы в России начали появляться книги, в которых более или менее значительное внимание уделено К.Марксу, его философскому наследию. Это, несомненно, некий знак. Конец XX в. был богат публицистическими материалами о Марксе, чаще всего не имеющими отношения к истории философии. Пришли иные времена, и серьезные исследования в этой области сделались возможными. В них еще звучит «шум и ярость» недавнего прошлого, широко используется обличительный пафос в адрес достижений и преступлений советской эпохи. Однако причастность Маркса к этим прискорбным историческим феноменам уже стало должным доказывать и обосновывать, ругань потеряла достоинство самоочевидности. Естественно, вряд ли возможно рассматривать теоретическое наследие Маркса в отрыве от его же коммунистической ориентации, от истории марксизма, хотя кое-где градус политической страстности обсуждений уже упал чуть ли не до академической беспристрастности. Это стоит приветствовать, не соглашаясь с предостережениями Ж.Деррида против желания «приглушить политический императив в свободной экзегезе расклассифицированного творчества»¹. Деррида не согласен с тем, что бунтарь и революционер Маркс может, как обычный философ, «фигурировать в нашем великом каноне западной политической философии»², хотя все-таки именно к этому канону Маркс и принадлежит. Но глав-

ное, видимо, в том, что чтение текстов Маркса сквозь «идеологические очки», неважно какого направления, оставило слишком много штампов, искажений, неточностей и прямых фальсификаций, и когда-то нужно же начинать этого автора изучать, не преследуя посторонних целей. Пока же многие, пишущие о Марксе, стараются так или иначе одного Маркса использовать.

Этой низкой цели не чужды и некоторые из героев предлагаемого обзора, на что будет им указано в соответствующих местах. Но в основном цели у авторов новых книг вполне достойные, и здесь прежде всего стоит указать на последнюю работу академика Т.И.Ойзермана *«Оправдание ревизионизма»*³. Название указывает, что работа отнюдь не марксоведческая. Большую ее часть занимает изложение взглядов и мнений «ревизионистов». Под этим нескладным наименованием собраны люди, принимавшие участие в европейских и отечественных «левых» движениях и партиях и позволявшие себе критическое отношение к некоторым теоретическим положениям и практическим позициям марксизма. Это катедер-социалисты, русские легальные марксисты и народники, социалисты-фабианцы в Англии, социал-демократические теоретики второй половины XX в. и т.д. В философском отношении изложение критических аргументов этих авторов, включая Бернштейна, не слишком интересно, хотя и поучительно. Дело в том, что критика Маркса в основном концентрируется вокруг несоответствия его исторических прогнозов реальным фактам. Речь идет об упрощении социально-классовой структуры, о так называемом «абсолютном обнищании» пролетариата, о неизбежности революций и т.п. Политические и экономические аргументы Маркса, вызывавшие тогда наибольшее отторжение, все-таки относятся большей частью к выводам, следствиям из историософских и политико-экономических концептов, теоретического «ядра» учения, которое только и значимо для философского анализа. «Ревизионизм» же, как часть идейно-политической борьбы партийного характера, подобными исследованиями практически не занимался, что в известной степени снимает его значимость как материала для собственно философского анализа творчества Маркса.

В то же время сам Т.И.Ойзерман затрагивает важную для понимания специфики философии Маркса, а частично и для более реалистического подхода к анализу текстов Маркса, тему «бытования» в системе культуры. Первая глава книги обосновывает взгляд автора на «внутренне присущий» учению Маркса догматизм. Конечно, большая часть этой главы вовсе не о Марксе, а о марксистах — от Плеханова до профессора Белецкого, который на автора писал доносы в ЦК, — но на Маркса тоже обращено достаточное внимание. В его наследии Т.И.Ойзерман находит теоретические положения, которые «превращались в догмы, т.е. верования, которые не основываются на фактах и не подтверждаются ими»⁴. Таковой догмой является, согласно Т.И.Ойзерману, «основная идея марксизма — идея неизбежности социалистического переустройства капиталистического общества». Собственно, больше уже ничего и не нужно, но автор книги приводит ряд положений «Манифеста коммунистической партии», которые в его глазах также являются догмами марксизма — о крахе капитализма, неизбежности кризисов, обнищании рабочего класса, близкой революции. Можно было бы не спорить с утверждениями автора книги, вполне резонными для его позиции, если бы не общая сомнительность столь обыденного, наивно-позитивистского истолкования «догматизма». Уж кто-кто, а Т.И.Ойзерман более чем знаком с традицией, представленной, например, Кантом, Шеллингом и Гегелем, с одной стороны, и историей многовековых споров о догматах в христианстве, с другой.

Да и в целом, «верования» людей, какими бы они ни были, имеют очень слабое отношение к «фактам», если вообще имеют. Тем не менее, остается вопрос, отчего же столь новая, «первой свежести» идеология (даже если она себя таковой не почитает) за какие-нибудь 40–50 (?) лет так каменеет, закрепляется в некоторых основных «догматах», что ее нужно «ревизовать», т.е. исправлять в соответствии с изменившейся исторической обстановкой? Если же учесть, что теоретической основой определенного праксиса она начала служить совсем незадолго до выступления Э.Бернштейна, то откуда же появились эти «догматы»? Может быть, «философия для бедных» (Б.Рассел) только и возможна в такой внешней форме, (т.е. сведенной, упро-

щенной до проповеди — катехизиса — манифеста — популярного учебника Афанасьева), где «догматизм» есть необходимость того же типа, что и та, которая заставляла Гегеля писать «Энциклопедию философских наук» и краткие курсы для нюрнбергских гимназистов? И тогда все сомнительные пассажи «Манифеста», возможно, нуждаются не в опровержении или защите, а в объяснении, в той самой «свободной экзегезе расклассифицированного творчества», которой опасается Ж.Деррида.

Книга К.М.Кантора *«Двойная спираль истории»*⁵, о которой пойдет речь далее, похожа на работу Т.И.Ойзермана только тем, что и в ней творчество Маркса вовсе не является материалом для историко-философского исследования. Но если в «Оправдании ревизионизма» таким материалом были критические атаки на марксизм со стороны даже по мелким масштабам XX в. почти незаметных персонажей, то «Двойная спираль истории» вписывает Маркса и марксизм в концепцию всемирной истории, где ей уделяется места не меньше и не больше, чем иудаизму, христианству и Возрождению. Но это и неплохо. Книга К.М.Кантора впечатляет своей масштабностью, широтой философско-исторического видения. Обычное историко-философское исследование занимается «вписыванием» идей и людей в контекст эпохи, национальной культуры, традиции; делается это (что всего более «обуживает») в рамках дисциплинарного разделения труда в научно-философском дискурсе. Для работы К.М.Кантора все это слишком мелко, недостойно его героев. Оригинальная историософская концепция автора, содержательно перспективное различие подлинной истории и внешнего, научно-технического и социального прогресса позволяет автору выстроить ряд из библейских пророков, создателей христианства, титанов Ренессанса (Шекспир, Микеланджело, Рабле). И в этом же ряду находится место, и очень заметное, для Маркса и его учения. Такой подход имеет право на существование хотя бы потому, что за последние годы мы как-то попривыкли к «поношениям» Маркса как мыслителя, вплоть до полной демонизации этого человека и его творчества. Каждый желающий может найти в Интернете многочисленные статьи о Марксе, где его грубо обличают то как иудейского «сионского мудреца», то, наоборот, как открытого во-

инствующего антисемита или, еще лучше, как простого гешефтмахера, всю жизнь «доившего» своего друга Энгельса. Конечно, этой стороной дела можно бы и пренебречь, как памятники пренебрегают постоянной критикой голубиных стай, но и очистка время от времени не помешает, что и подтверждает работа К.М.Кантора.

В 2006 г., с опозданием более чем на 40 лет, на русском языке вышел — с предисловием и заключительной биографической справкой Э.Балибара — знаменитый, многократно переизданный сборник статей Л.Альтюссера «*За Маркса*»⁶. Название двойственное по смыслу — призыв к чтению и изучению трудов Маркса вместе с претензией «сказать за Маркса», даже, как выражается Э.Балибар, «заставить Маркса говорить больше, чем он действительно сказал, или даже говорить нечто совсем иное»⁷. Нужно сказать, что обе задачи Альтюссеру решить удалось, но если насчет первой всем все понятно, то относительно второй можно и поспорить. Я бы выразился так: Альтюссеру удалось сказать и больше Маркса, и нечто такое, что Марксу нельзя приписать ни при каких условиях. Сам по себе сборник неравноценен, в нем есть «случайные» работы, короткие предисловия к разным публикациям (к собственным альтюссеровским переводам Фейербаха и к новому переводу «Экономическо-философских рукописей 1844 г.»); имеется даже совсем необязательная театральная рецензия. Теоретически интересны статьи «Противоречие и сверхдетерминация», «О материалистической диалектике» и «Марксизм и гуманизм», а также весьма информативные дополнения, послесловия и предисловия Альтюссера к его труду.

Да, и о послесловиях. Альтюссер пояснял свои авторские намерения в 1967 г., затем значительно позже, и неизменно подчеркивал как бы двойную нагрузку своего труда — во-первых, чисто теоретическую, а во-вторых, практическую, вызванную желанием оказать воздействие на политический прaxis своей партии, на «левое движение» в Европе. Было что-то, ныне почти напрочь забытое, что не устраивало Альтюссера в деятельности ФПК и в марксизме того времени. Наверное, это «что-то» было вполне достойно стать объектом его нападок. Но, вопрос, соответствует ли этой благой цели жанр историко-философского

исследования? Например, Альтюссер не раз утверждает свое понимание отношения философии Гегеля и Маркса — ему кажется, что влияние Гегеля сильно преувеличено. Отрыв «от Гегеля» введен и в содержание альтюссеровского «эпистемологического разрыва», и, особенно, в интерпретации марксовской и гегелевской концепций диалектики. Марксологический ли это вопрос — для Альтюссера? Только до известной степени. Альтюссер борется с преувеличением значения «раннего» Маркса, которое было присуще идеологическим противникам вне и внутри коммунистической партии Франции, т.е. «втаскивает» тексты Маркса на вечно замаранное ложе партийной публицистики. Меж тем задача вообще чисто *академическая*, сколько бы кто ни злоупотреблял классическими текстами. И задача эта более чем изучена историками философии, ибо теории различных «разрывов» в творчестве великих мыслителей постоянно возникают вновь и очень часто опровергаются, а аргументы в ту или иную сторону достаточно убедительны (например, «ранний» и «зрелый» Кант, то же самое с Фихте и Гегелем, не говоря уж о метаморфозах философии Шеллинга, Ницше или Гуссерля). Нужно исследовать тексты, но и там все непросто, ибо, скажем, высказываний об «отчуждении» в 1850-60-е годы, совпадающих с формулировками 1840-х годов, у Маркса можно найти предостаточно. Означает ли это, что «разрывов» не было? Нет, это лишь означает, что у истории философии и партийной публицистики различные задачи, и хотя «смешивать два эти ремесла» есть «тьма искусников», у Альтюссера это получалось не лучшим образом. Впрочем, вообще поиск «этапов творческого пути», разбивка наследия и биографий философов на периоды и фазы — один из простейших, «аспирантских» схематизмов историко-философского исследования, не слишком плодотворный даже там, где его применение вполне оправданно.

Стоит отметить в качестве ремарки, что у французских философов, пишущих о Марксе, странное отношение к словам. Альтюссеру не нравятся, и недаром, выражения «переворачивание с головы на ноги», «рациональное зерно под мистической оболочкой» и тому подобное. Что же тут делать? Философы, еще с Сократа и даже раньше него, знали, что каждое слово имеет какой-то смысл, иногда и неясный, частичный. Тем

более — целое выражение. Когда автору трудно одним словом или предложением выразить желаемый смысл, он прибегает к объяснениям, пояснениям, старается показать подразумеваемое при помощи сравнения с более понятным и знакомым, прибегает к иллюстрациям. Французы, типа Альтюссера или Деррида, радуются, когда находят такие пояснения — иллюстрации, и принимают именно их активно разъяснять и комментировать, тем самым отвлекая читателя от основного смысла слова или выражения и искажая мысли комментируемого автора. После подмены главного смысла слова его упрощающими пояснениями автор остается тем же самым, только его мысли выглядят куда глупее. Ну, так ли уж был Маркс глуп, чтобы создавать какую-то теорию «переворачивания» гегелевской философии или только диалектики? Зачем ему это? Что именно иллюстрирует это сравнение у Маркса?

В принципе, пусть не обижаются бесчисленные авторы текстов о диалектике у Маркса — покойные, ныне живущие и даже еще не родившиеся, но уже готовые поболтать на эту вечнозеленую тему, — *она не имеет к Марксу особого отношения*. Он не писал диалектики природы, не увлекался материалистической расшифровкой «Науки логики», он вообще считал гегелевскую диалектику вполне «годной к употреблению», минус ее мистический момент. Он и использовал гегелевские приемы исследования и изложения, как и все гегельянцы, но достаточно осторожно, в отличие от, например, Макса Штирнера. Вся знаменитая книга Штирнера о «Единственном» сконструирована из различных триад, часть которых прямо заимствована у Гегеля, а большинство весьма искусственны и грубо выстроены. Маркс же постоянно использует технику рефлексивных определений, схемы «в себе» и «для себя», категориальные схематизмы формы (крайне разнообразно), феномена и сущности и т.д. Иное дело Энгельс, который ученически сознательно старался приспособить гегелевские схемы для создания своей натурфилософии, плюс талантливо и популярно некоторые из этих схем описал. Такие «картинки» его переложений гегелевских схем, как диалектика свободы и необходимости, доступны для восприятия, как правила грамматики, но, однако, не имеют особого отношения к Марксу. Во многих текстах Маркс-

са, где речь идет о свободе, необходимость как-то отсутствует: там же, где схема, казалось бы, используется во всей своей гегелевской диалектической чистоте, смысл сказанного может быть весьма разным образом интерпретирован. (Так, например, К.М.Кантор известное положение Маркса о «переходе» из «царства необходимости» в «царство свободы» — вместе с концом экономического принуждения человека к труду — понимает как возврат к библейскому смыслу свободы и подлинный переворот в европейской традиции после Августина.)

Думается, сама по себе тема «Маркс и диалектика» в какой-то степени нуждается в особом, критическом относительно марксистской традиции, освещении, а большинство имеющихся текстов, в том числе и альтюссеровские, все-таки имеют отношение скорее к Энгельсу, чем к Марксу. Впрочем, Альтюссер, с его негативным отношением к Гегелю, с обильным обращением к таким великим мастерам диалектики, как В.И.Ленин и (как же без него!) Мао Цзэдун; с понятием «сверхдетерминации» (что означает лишь некое обрезание основной экономической детерминации политического), чего же он добивается своими эссе о диалектике? Совсем немногого — воздействия на идеолого-политические нравы в ФПК и некоей модернизации марксизма как освобождения от сталинского догматизма. Маркс им не только исследуется, но и активно используется в благих целях.

Именно этот, весьма далекий от «чистоты помыслов», подход Альтюссера к объекту его изысканий лимитирует доверие к знаменитым текстам. Так, например, Альтюссер приписывает «зрелому» Марксу отказ от понятия «гражданского общества» как от детских, давно заброшенных одежд. Применение этого понятия в «зрелые годы» есть «аллюзия к прошлому, служащая лишь для того, чтобы отметить *место* своих открытий, а отнюдь не для того, чтобы найти в ней соответствующее *понятие*»⁸. Или, еще точнее: «...гражданское общество (как мир индивидуальных форм экономического поведения и их идеологического источника) исчезает у Маркса»⁹. Это, вежливо выражаясь, неправда, Альтюссер попросту хитрит, поскольку, видимо, надеется, что «другие» не обладают достаточным знанием текстов Маркса. Нужно же это ради обоснования любимой мысли о «разры-

ве» между Марксом и Гегелем, хотя именно гегелевские формулировки и понятийный смысл термина «гражданское общество» крайне близок Марксу еще во второй половине 1850-х годов, да и позже.

К.М.Кантор поставил Маркса в один ряд с Христом, ибо оба — создатели учений, играющих и поныне свою роль в жизни человечества. Не будем оценивать это сравнение, но заметим, что дополнительный момент сходства состоит в том, что множество желающих — не успел Маркс уйти в иной мир — постарались взять на себя функции апостола Павла. Упорядочить, реформировать, вписать в наличный порядок в качестве более или менее решительной оппозиции — видимо, это и стоит за деяниями людей типа Альтюссера. И опять же, в этом ничего предосудительного нет, кроме как невозможности самому Марксу себя объяснить и защитить. Вспоминается Фихте, доказывавший Канту, что он, Фихте, лучше понимает кантовскую философию, чем сам Кант. А это гносеологически невозможно, так как всякая интерпретация активна, она изменяет свой объект, и интерпретатор точно так же не может быть прозрачным для себя в своих комментариях, как и автор первичного текста. Лучше бы Альтюссер создавал свои «структуры с доминантой» без претензии вещать от лица Маркса и стараний повлиять таким образом на политику ФПК.

Читать сегодня Альтюссера нелегко. Лучшие тексты книги «За Маркса» кажутся какими-то археологическими экспонатами из раскопок французских политико-философских городищ. Забавны сделанные Балибаром в предисловии перечни созданных в конце 1940-х и в 1950-е гг. великих философских трудов, в основном французских: мемуаристы хвалят «свое время» по принципу кулика на своем болоте! Структуры, диалектика, ФПК, СССР, даже такие «вечные ценности», как франк и марка, — «забыты для других. Смотри: вокруг тебя все новое кипит, бывшее истребля», как сказано самым умным русским поэтом. Но кое-какие поучительные полезности из чтения «За Маркса» получить можно. И для более могучих умов, чем Альтюссер, некоторая консервация в своем времени, в «здесь и теперь» вряд ли содействует успешному «очищению интеллекта». Лишь хотя бы частичное недове-

рие ко всей этой исторической феноменологии, включая собственный экзистенциальный опыт, может служить пропуском в относительно органичное «любомудрие». А политическая деятельность в общепринятых во второй половине XX в. стандартах, какова она? Как выразился объект альтюссеровских изысканий в одном из писем Ф.Фрейлиграту, не следует удивляться и негодовать по поводу «грязи» в партийно-политической сфере, ибо там ее, грязи, и есть законное место. Несомненный талант Альтюссера, точность реконструкций, тонкие наблюдения за мыслью Маркса все же как-то второстепенны, случайны, не о главном эти песни.

Как вспоминает Деррида, в свое время он дружил с Альтюссером, состоял с ним в постоянном интеллектуальном контакте; наверное, он читал книгу «За Маркса». Следов этих контактов нет как нет в сочинениях Деррида *«Призраки Маркса»*¹⁰ и *«Маркс и сыновья»*¹¹, написанных в 1990-е гг., когда марксизм и Маркс (по мнению многих), и все его последователи и интерпретаторы дружно обратились в залетейские тени. Деррида создает, пользуясь некоторыми неосторожностями Маркса (не предсказавшего, кроме прочего, и появления деконструкции), эрзац-понятие или некий плацебо-образ, *«призрак»*, чтобы обсудить современный статус Маркса в сферах познавательных (философия, политическая философия) и практических (реальность, «онтология», «новый Интернационал»). Эта задача подразумевает высказывания и об исторической ситуации, в которой находятся автор и цивилизация, и о специфике авторской позиции, причем последняя занимает практически весь текст книги «Маркс и сыновья», если вычесть подробные пересказы и цитаты оппонировавших Деррида рецензентов. Отметим, что в откликах на «Призраки Маркса» более всего Деррида не устроили упреки немногих «марксистов» на запоздалость признания исторической значимости Маркса и его «призраков». Деррида отказал этим авторам в «праве собственности на Маркса», и на много ладов доказал, что его не поняли, превратно поняли или нарочно сделали вид, что не поняли. В итоге книжка «Сыновья Маркса» хотя и имеет отношение к интерпретации Маркса, но о Марксе, его текстах и концепциях почти ничего информативного не сообщает.

Напротив, «Призраки Маркса», несмотря на то, что посвящены «посмертному бытованию» учения Маркса, все же не избежали обращения к текстам некоторых Марксовых работ, давших автору повод сконструировать и приписать Марксу «призракологию», в которой тень отца Гамлета соседствует с «призраком, бродящим по Европе» в «Манифесте коммунистической партии», поблизости от «призраков» Великой Французской революции, навестивших Францию в 1848–1850 гг., непристойным поведением стола в «Капитале» и даже смутными подозрениями в адрес меновой стоимости. Вернее сказать, Деррида авторски относится к «призракологии», считает ее своей, своим творением, но обнаруживает ее у Маркса. Конечно, набор соответствующих текстов тощ как призрак, он и является призраком, даже с добавлением всех комических пассажей о «привидениях» Макса Штирнера в «Немецкой идеологии». Мне кажется, это просто плохо придумано, причем автор «призракологии» давно привык не ожидать для своих творений какого-либо неприятия. Но для некоторых тем рассуждений Деррида «призрачность» служит как бы стилистически цензурной шапкой, под которую подводится вполне разумное содержание.

Всего их, призраков, кажется, пять: личные Марксовы, преследовавшие его, затем — те, которых он сам породил и оставил миру. Есть призраки марксизма, а есть целые кладбища призраков, существовавшие в обществах, где марксизм победил, утвердился, и есть призраки, даже теперь, посмертно, распространяющиеся по миру. Главный же призрак, от коего все беды и в котором также повинен Маркс, — это коммунизм. Нужно сразу отметить, что для 1993 года, когда Деррида обратился к данной теме, его обращение с марксизмом и Марксом было на редкость серьезным — в пределах возможностей. Но и радость от «погибели» коммунизма для европейских левых была велика. Даже А.Негри, патриарх всяческого радикализма, пил шампанское за развал СССР! Поэтому марксистам не следует обижаться на Деррида, ведь для него «призраки Маркса» бесконечно живее, чем для «гегельянского неоевангелиста» Ф.Фукуямы, получившего в книге Деррида привычную серию пинков и апперкотов.

Я бы приветствовал без всяких придиорок небольшую главу третью — «Время платить проценты». Здесь Деррида, без обращения к текстам Маркса, объясняет, отчего «верность наследию определенного марксистского *духа* останется долгом»¹². «Духов», по мнению Деррида, у марксизма много, и следует выбрать нечто определенное. Деррида сохраняет верность критической стороне марксизма и сомнениям относительно идеала либеральной демократии, которая «никогда прежде не представляла интересы столь незначительного и изолированного меньшинства»¹³. Он указывает на эмпирические, реальные «свойства» дурного состояния мира, которые риторику «прав человека» делают похожей «на самую нелепую и бредовую галлюцинацию и даже на все более вопиющее лицемерие»¹⁴. Деррида, таким образом, остается верен духу марксизма как радикальной критики социальной гнусности, в чем он наследует Просвещению, «от которого не надо отказываться»¹⁵. Отчего же нужно быть верным этому духу марксизма, духу радикальной критики? Оттого, сурово констатирует Деррида, что «никогда в истории земли и человечества насилие, неравенство, социальное исключение, голод, а, следовательно, экономическое угнетение до такой степени не затрагивали людей... Никогда на земле такое большое количество мужчин, женщин и детей не находилось в рабском положении, не голодало и не истреблялось»¹⁶. Нужно заметить, что в наши дни, когда интересующейся хоть немножко планетарным положением дел публике доступны материалы различных комиссий ООН, МОТ, Всемирного Банка и т.д., уже нет необходимости читать «левых» людей типа Н.Хомски или И.Валлерстайна — все ясно и так. Поэтому Деррида в этой констатации не оригинален, значительно интереснее его выводы из констатируемого.

Деррида считает, что в настоящих условиях *люди должны осмыслить себя как наследников Маркса* («все люди на земле являются сегодня до некоторой степени наследниками Маркса и марксизма»)¹⁷. Дело в том, что у марксизма нет соперников, это единственный проект освобождения, или, как выражается Деррида, «событие дискурса философско-научной формы, притязающее порвать с мифом, религией и националистической мистикой», причем этот дискурс предлагает впервые новые миро-

вые формы социальной организации, «новые концепции государства, общества, экономики, нации, несколько концепций государства и его исчезновения»¹⁸. Это позволяет Деррида говорить о «задолженности» перед Марксом, пусть это «многообещающее начало» и потерпело крах, несмотря на катастрофы и «тоталитарные извращения». Деррида, я бы сказал, рад и тому, что «эта единственная в своем роде попытка имела место»¹⁹.

Как же понять и оценить это неоднозначное, многослойное отношение Деррида к Марксу и, разумеется, к марксизму? Отметим, что во многих местах книги у автора меняется стиль высказываний. Деррида отказывается от того способа выражения, который напоминает даже не эссеистику, а нечто смахивающее на фельетон. Завитки и виньетки исчезают, автор становится суров, выражается точно и веско. Например, он в таком стиле пишет о ликованиях Фукуямы по поводу победы Pax Americana над будущим человечества. Возможно, напрасно Деррида спорит во второй книжке с «сыновьями Маркса» и их в чем-то наивными оценками. Концепция, им выраженная, заставляет признать, что кроме «право» и «лево» в мире существует и не дает себя никому затоптать отнюдь не нейтральная в политическом смысле *позиция гуманизма* традиционной европейской выделки. Кроме всего прочего, она состоит еще и в резко-негативном реагировании на любое вторжение в сферу испытанных временем гуманистических ценностей. Эта позиция имеет свои, и немалые, недостатки, она нередко близорука, ее могут на разные лады использовать ее же «друзья-враги», но она никогда не исчезала и, надо думать, доказала свое право на бытие в истории. Она не так уж невинна, эта позиция, и не исключает исторической и политической прозорливости. Так, возможно, то, что пишет Деррида о «мессианстве без мессианства» на страницах «Призраков Маркса», имеет смысл указания на важное в близком будущем проблемное поле²⁰.

Книга В.М.Межуева, вышедшая в свет в 2007 г., соединила под общим названием «*Маркс против марксизма*»²¹ статьи на различные темы, написанные автором в последние годы. Общее, объединяющее эти работы в некое смысловое единство, состоит в размышлениях автора над исторической ситуацией России, судьбой общественного устройства социалистическо

го типа и освобождением наследия Маркса от неадекватных интерпретаций. По всем трем параметрам, как нам представляется, высказано немало разумных вещей, с которыми трудно не согласиться. Поскольку темой обзора является литература о Марксе, то по первым двум ограничимся краткими замечаниями.

Что касается российской истории и нынешнего ее этапа, то сама по себе эта тема еще не созрела до более-менее внятного философского осмысления. Давит «злоба дня», слишком светло для вылета совы богини мудрости. Поэтому многие, активно нынче промышляющие рассуждениями о «судьбах России», просто переводят на различные философские жаргоны собственные эмоционально-политические предпочтения, свои «частные суждения», лишенные необходимой дистанцированности от этих самых судеб. У В.М.Межуева это проявляется, в частности, в наивном европоцентризме, в использовании в целях сравнительных характеристик только стандартно-обобщенного образа «Европы», в демонстрации отсталости и архаичности нашего любезного отечества. Оценки, близкие по смыслу с суждениями уважаемых политических мыслителей ранга Коха, Новодворской и Хакамады, излагаются в традиционно-марксистской лексике («капитализм», «социализм», «революция», «классы») вперемешку с либеральными терминами («модернизация», «гражданское общество», «средний класс»), что само по себе вполне приемлемо, но все же придает текстам некое дополнительно-терпкое очарование. Большая статья о марксизме и большевизме в особенности богата соображениями, выражающими уважение к Европе и некоторую недооценку исторического опыта всего остального мира, который автоматически плюсуется к отсталой и маргинальной России. Или, может быть, я чего-то не понял и весь неевропейский мир бытийствует где-то в ином «месте», где все по-своему разумно и логично, и только русским так не повезло? Но, все-таки эта сторона дела нас почти не касается, нам важны тексты о Марксе.

Можно переходить к Марксу хотя бы потому, что размышления о социализме у В.М.Межуева связаны именно с Марксом, с его концепцией. Если так можно выразиться, соответствующая советская «онтология» остается немного в стороне, проходит под оценочными квалификациями сугубо политиче-

ского характера, с применением страшного слова «тоталитаризм». И это вполне последовательно, так как представления о социализме у В.М.Межуева обладают характеристиками, кои позволяют быть суровым судьей времени от семнадцатого года и до гайдаровских реформ. Что же это за характеристики? Политическая демократия, свобода личности, социально-реформистская внутренняя политика и т.п. Для автора вполне приемлемо также частное предпринимательство, частная собственность, «гражданское общество» в современном толковании, необходим средний класс... Все это В.М.Межуев находит в наличии в любимой культурной Европе и предполагает, что такого рода «начальный» социализм там уже «построен». Но у Маркса имеется и более светлая для человечества перспектива, которую автор явно считает наиболее предпочтительной. Речь идет о концепции роста «свободного времени», «уничтожении труда»; свобода понимается как реализация личностного потенциала каждого, культура и наука — как подлинная суть понятия «общественная собственность»... Не упомню, идет ли речь об устранении отчуждения, «сущностных силах» человека или о «тотальном индивиде», но уж всяко они легко монтируются в единый смысловой блок с вышеуказанными характеристиками социалистического будущего человечества. Именно будущего, так как в настоящем автор видит только некие ростки оногo, причем в развитии всех тех феноменов, которые вспоминаются при разговорах о глобализации, постиндустриализме, сетевом обществе и т.п.

И, наконец, статья об утопизме Маркса. Автор высказывает в ней собственную интерпретацию основных идей, «ядра» философской парадигмы Маркса. Здесь также проговариваются основные положения о культуре, науке, общественной собственности вместе с важными уточнениями об историзме и критицизме Маркса (что, пожалуй, лучше всего изложено в прекрасной статье В.М.Межуева «Время труда и время свободы»). Несколько странновато, что автор как бы предполагает, что осуществление этих прекрасных идей возможно за счет и посредством «рыночного хозяйства», что отмена денег не нужна и достаточно лишь максимально возможного на данный момент расширения рамок индивидуальной свободы. В этом отноше-

нии В.М.Межуев явно не старается стать одним из «наследников Маркса» в дерридарянском смысле. Отчего так, становится ясно из анализа представлений автора книги «Маркс против марксизма» об идеологии и утопии. Чтобы рассуждать об утопизме Маркса, нужны же предпосылочные представления о феномене «утопии»? Они и есть, причем заимствованы у К.Мангейма, у которого само различие «идеологии» и «утопии» грубовато и внушает опасения по поводу своей правомерности. Не говоря о некоторой вульгаризации Марковского понятия «идеологии» у Мангейма, достаточно посмотреть на критерии утопии и утопического. «Преобразование действительности в соответствии со своими представлениями» не годится, ибо во всех случаях праксис детерминирован соответствующими представлениями, человек иначе и не может действовать, кроме, разумеется, вариантов с внешним давлением, принуждением и т.п. В наше прекрасное время уже не может помочь критерий «научности», дополнительно вводимый автором, ибо представления о «научности» меняются как дамские моды. Даже праксис Кашпировского был куда как научно оформлен! «Утопическое» как понятие, мне кажется, и вовсе проходит по другому департаменту. Достаточно заметить, что утопиям свойственен тот же симбиоз «научности-идеологичности», что и всему прочему. В меру того, в меру другого, при достаточной условности и того, и другого. Впрочем, тот же мудрый Деррида замечает, что вопрос об «идеологии» вообще, и у Маркса в частности, очень сложен. Что же тут говорить об утопии?

Поэтому у В.М.Межуева и образуются такие странные суждения, как признание Маркса и Энгельса утопистами в качестве «революционеров, радикально мыслящих политиков», поскольку желание «насильственно изменить ход истории всегда утопично». Но в какую же бесконечную армию воинственной публики вписывает здесь автор своих героев? И кто гарантирует кому-либо, что одни путчи и революции насильственно изменяют ход истории, а другие, наоборот, этому самому ходу содействуют или даже сами являются таковым ходом? Не является ли это предметом спора между различными историософскими позициями? «Насильственность», «насилие», «силовые действия»

и т.д., и т.п., — это всеобщие характеристики политического праксиса в мировой истории, и к утопии и утопическому имеют не большее отношение, чем солнечная активность или смена времен года.

В этом году совершенно незаметно прошел юбилей выхода в свет «Манифеста коммунистической партии», все-таки 160 лет, и к этому юбилею был издан небольшим тиражом (1000 экземпляров) текст «Манифеста» с весьма примечательным сопровождением. Речь идет о первоначальных вариантах этого текста, написанных Энгельсом, семи различных предисловиях авторов к изданиям и переизданиям «Манифеста» на разных языках и, главное, о примечаниях и комментариях, написанных лучшим, вероятно, знатоком творчества Маркса и Энгельса в нашей стране Г.А.Багатурией. Работа Г.А.Багатурии — прекрасный пример того, что политико-идеологические предпочтения отнюдь не помеха качественной историко-философской аналитике, если она опирается на высокую степень компетентности и добросовестности. Во всяком случае, это издание будет служить незаменимым помощником изучающим «Манифест», если таковые у нас появятся. В плане пожелания хотелось бы заметить, что давно пора отказаться от подчеркнутого игнорирования роли М.Гесса в творческой эволюции К.Маркса и Ф.Энгельса. Если эта роль была не столь выигрышна, чтобы ее выпячивать, то это все же не причина, чтобы в таких изданиях ее вовсе обходить стороной. Г.А.Багатурия ограничивается замечанием, что конкурирующий с энгельсовским «Проектом Коммунистического символа веры» в 1847 г. вариант М.Гесса был, так сказать, снят с дистанции. Но и самого существования такого варианта в истории достаточно, чтобы его текст сопровождал переиздания «Манифеста» с соответствующим академическим комментарием. Краткой оценки варианта Гесса как «утопического», напротив, недостаточно, поскольку об утопизме самого «Манифеста» споры далеко не завершены. Ничего не припоминается на русском языке о М.Гессе, кроме давней и достаточно бессодержательной статьи Д.Лукача, меж тем как личность и творчество одного из соавторов «Немецкой идеологии» интересны по многим параметрам.

В заключение отметим, что обращение к идейному наследию Маркса в настоящее время и в нашей стране имеет смысл послания к следующим поколениям. Должны прийти люди, которые смогут самостоятельно, без массивного идеологического давления, разбираться в теоретических и политических борениях уходящих веков. И тогда, несомненно, «несгораемые книги» комментаторов Маркса найдут для себя достойное применение.

Примечания

- ¹ *Деррида Ж.* Призраки Маркса. М., 2006. С. 49.
- ² Там же. С. 50.
- ³ *Ойзерман Т.И.* Оправдание ревизионизма. М., 2005.
- ⁴ Там же. С. 31.
- ⁵ *Кантор К.М.* Двойная спираль истории. Историософия проектизма. М., 2002.
- ⁶ *Альтюссер Л.* За Маркса. М., 2006.
- ⁷ *Балибар Э.* Вступительное слово к изданию 1996 г. // Там же. С. 14.
- ⁸ Там же. С. 158–159.
- ⁹ Там же. С. 159.
- ¹⁰ *Деррида Ж.* Цит. соч.
- ¹¹ *Деррида Ж.* Маркс и сыновья. М., 2006.
- ¹² *Деррида Ж.* Призраки Маркса. С. 130.
- ¹³ Там же. С. 118.
- ¹⁴ Там же. С. 120.
- ¹⁵ Там же. С. 130.
- ¹⁶ Там же. С. 126.
- ¹⁷ Там же. С. 133.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Там же. С. 134.
- ²⁰ Там же. С. 84–90.
- ²¹ *Межуев В.М.* Маркс против марксизма. М., 2007.

Е.А. Самарская

Книга по философии анархизма

(Jean Preposiet. Histoire de l'anarchisme.

Paris: Editions Tallandier, 2002, 2005. 510 p.)

Книга Ж.Препозье впечатляет широтой охвата имен, идей, пропагандистских акций и практических выступлений анархистов на протяжении почти двух с половиной веков. В ней есть интересный историко-философский экскурс, где автор стремится выделить философских предшественников анархизма начиная с периода Древней Греции. Книга снабжена обширной библиографией на французском и других европейских языках, примечаниями и именным указателем. Особенность позиции автора заключается в том, что он рассматривает анархизм не только как направление политической мысли, но и как «способ бытия в мире», как определенную философию. В силу такого подхода он может утверждать, что анархизм непреодолим и никогда не выйдет из моды.

В поисках философских предшественников анархизма он обращается к античности и отыскивает зародыши анархизма у киников, которые, протестуя против платоновского идеализма, говорили, что не идеи являются «архетипом» всего существующего, а, напротив, конкретное существование, «индивидуальность» лежит в основе образования мысленных абстракций. Киники стремились к индивидуальной автономии и были критичны в отношении социальных институтов. Родоначальник школы киников Антисфен презирал все социальные табу и утверждал, что мудрые должны жить не по законам полиса, а по законам добродетели и братства всех людей. Самый известный

из киников, Диоген, тоже противопоставлял гражданину полиса «человека природы». Некоторые их идеи восприняли стоики: убеждение в праве на личную автономию, идеал жизни в соответствии с природой, презрение к земным благам.

Переходя к Средним векам, Препозье отмечает, что оппозиционные движения в этот период принимали форму ересей. Особенно влиятельным было движение «Свободы Духа», оно существовало несколько веков и вербовало своих членов во всех уголках Европы. Члены этой организации заботились прежде всего о спасении души, не признавали никакой власти, никакого принуждения и стремились к полной свободе. Оппозиция часто прибегала тогда к проповеди евангельской бедности в противовес официальной Церкви, стремившейся к власти и богатству. Ереси и секты сохраняли свою оппозиционную значимость и в период Ренессанса — тогда существовали секты анабаптистов, меннонитов, «моравских братьев». Члены сект выступали в это время не только против власти Церкви, но и против крепнувшей светской власти (отказывались служить в армии, платить налоги и т.д.).

В Новое время вырисовываются контуры централизованного государства-нации, которое, в соответствии с проектом философов-просветителей, должно было явиться олицетворением разума. Люди в таких обществах становятся, пишет Препозье, «метафизическими сиротами» и простыми элементами «коллективности», все их существование определяется принадлежностью к «земному городу». В качестве предшественников анархизма в этот период Препозье рассматривает кюре Ж.Менье и группу «бешеных» (Ж.Ру, Ж.Варле, Т.Л. д'Оз), которые активно участвовали во французской революции, выступая против всякой власти и, в частности, против якобинской диктатуры, так как считали, что носителем суверенитета может быть только народ.

В Великобритании XVII — начала XVIII вв. предшественником анархизма был, по мнению автора, В.Годвин, а в Соединенных Штатах — Г.Д.Торо. Пастор Годвин утверждал, что общественная жизнь должна быть построена в соответствии с законами разума, коим в равной мере наделены все индивиды. Государство — худшее из учреждений, ибо оно мешает свобод-

ному развитию разума индивидов, подменяя его собственным разумом и своими законами. Но если закон разумен, он не нужен (человек сам имеет разум), а если противоречит разуму, он не легитимен и деспотичен. Торо воспринял идею Т.Джефферсона, что наилучшим правительством было бы то, которое бы «меньше управляло». Сам он считал, что лучше бы правительства не было вовсе, и верил в возможность существования общества на безвластной основе. Он написал известный памфлет «О долге гражданского неповиновения», где утверждал, что каждый имеет право не подчиняться приказам, если считает их несправедливыми и преступными.

Поскольку Препозье считает анархизм особым способом бытия в мире, ему было важно установить, какой тип личности предрасполагает к восприятию идей анархизма. По его мнению, анархистом может стать человек, который глубоко чувствует несправедливость и верит в право каждого индивида на борьбу за свободу. Если Гегель определял истину как конкретную всеобщность, то для анархиста истина — это проявление индивидуальности. Были, конечно, анархисты-коллективисты, они не могли отказаться от идеи и практики организации, но Прудон или Бакунин, например, отвергая авторитарные модели организации, допускали возможность существования таких организационных моделей, которые бы не противоречили индивидуальной свободе. В этой связи Препозье подчеркивает их приверженность принципу федерации. Дилемма организации и индивидуальности пронизывает не только теорию, но и практику анархизма, принимая в этой последней, как писал А.Камю, форму перехода от спонтанного индивидуального «бунта» к организованному выступлению под знаком той или иной идеи, и если импульсы восставшего индивида часто лежат за пределами разума, то организация всегда олицетворяет разум. Препозье считает, что существование указанной дилеммы не препятствует связности либертарных концепций, что индивидуальная свобода, которая выражает протест спонтанности против разума и мира социальных абстракций, протест фантазии против узкой систематизации, оригинальности против конформизма, жизни против смерти, и организованное разумное действие существуют в анархизме как бы на разных уровнях; по

следнее оценивается анархистами как чисто практический акт, целью которого является не свобода в собственном смысле слова, не стихия чувств и желаний, а «освобождение» от тех или иных условий общественной жизни.

Основную часть книги Препозье занимает описание идей и творческого пути крупнейших представителей европейского анархизма. Если говорить о самом термине «анархия», то первым его употребил для обозначения своей политической позиции Ж.-П. Прудон. Анархия рассматривалась им как идеальное, безвластное состояние общества, как порядок, существующий без суверена. Более поздние анархисты постепенно утрачивали веру в анархию как идеал общественного устройства и усваивали менее утопичный взгляд на анархию и анархизм. Себастьян Фор в своей «Энциклопедии анархизма» (1934—1935) исходил из убеждения, что нет строго определенной доктрины анархизма, а есть ряд общих принципов, принимаемых теми, кто борется, коллективно или индивидуально, против всех форм дисциплины и принуждения, будь то в политической, экономической или моральной областях. С этой точки зрения, общей чертой всех анархистских теорий и движений является отрицание принципа авторитета и властных институтов общества.

В качестве самого радикального варианта анархического индивидуализма Препозье рассматривает философию Макса Штирнера, одного из представителей младогегельянства в Германии первой половины XIX в. Он приобрел известность благодаря работе «Единственный и его собственность», в которой поставил под сомнение все ценности — Бога, Истину, Свободу, Человечество и т.д. Их источником он объявил Я, но последнее не было трансцендентальным Его феноменологов, а представляло собой конкретное и неповторимое Я человека во плоти и крови, собственное Я Штирнера. Он упрекал Фейербаха за веру в социальную природу человека, которую считал чистой абстракцией, продуктом общественных условий и общественного разума. У Штирнера достаточно ярко выражены отрицательное отношение к разуму и ориентация на инстинктивные побуждения личности. Он отрицал гегелевскую идею всемогущего разума: разум — это внешняя человеку сила, используемая для господства над природой, над другими, но эта сила порабоща-

ет и самого человека, она враждебна ему, душит его «эгоизм». Надо отбросить разум, рациональные нормы и ценности, чтобы стать на путь эгоизма и брать от мира то, что удовлетворяет наши желания.

Продолжая свой анализ, автор останавливается на борьбе Штирнера с рациональными нормами общественной жизни, которую тот вел в форме критики политического, социального и гуманитарного либерализма. Первому Штирнер поставил в вину то, что он подменяет индивида «гражданином», членом государства, отбрасывая индивидуальное в ничтожную сферу частной жизни. Под социальным либерализмом Штирнер имел в виду социализм, конкретнее, теорию Прудона. С нашей точки зрения, причисление Прудона к социалистам не вполне корректно, но как бы то ни было, Штирнер рассматривал социализм (или «социальный либерализм») как прямое продолжение политического либерализма, с той разницей, что социализм подменяет индивида не «гражданином», а «трудящимся»; включая его в целостную систему общественного производства, он ставит человека в ситуацию служения «коллективности». Наконец, «гуманитарный либерализм» Б.Бауэра с его идеей освобождения человечества Штирнер отбрасывал из тех соображений, что каждый может бороться лишь за свою собственную свободу, а не за свободу других.

Оценивая наследие Штирнера с точки зрения истории философии, Препозье отмечает, что, будучи одним из последних представителей гегелевской школы, Штирнер оказался в то же время предшественником экзистенциализма. Он был современником Кьеркегора, и к нему также можно отнести слова, сказанные Сартром о Кьеркегоре: он глубоко ощущал несоизмеримость мысли и реальности и противостоял гегелевскому замыслу интегрировать «живое» в систему понятий.

Большую познавательную ценность имеет проделанный автором анализ идей П.-Ж.Прудона, он помогает преодолеть те однобокие и довольно карикатурные представления о Прудоне, которые были распространены не столь давно в нашей отечественной литературе и сложились под влиянием марксизма, прежде всего, работы Маркса «Нищета философии». Существуют и другие предрассудки относительно направленно-

ти идей Прудона: так, его до сих пор считают противником частной собственности, каким он на деле не был, он хотел просто справедливости в отношениях собственности, стоял за то, чтобы каждый зарабатывал ее своим трудом. Идею справедливости Препозье считает главной в философии Прудона, она составляет высший моральный закон человеческого существования, она же должна лежать в основе социального права. Прудон, таким образом, увлечен социальными проблемами, хотя и для него индивидуальная свобода остается высшей ценностью. Он был противником коммунистических теорий, в частности, идеи общественной собственности, считая, что ее реализация неотвратимо должна привести к подавлению индивидуальной свободы.

Автор книги особо выделяет тезис Прудона, что начиная с XIX в. экономика становится ведущей, определяющей сферой общественной жизни и постепенно втягивает в себя политику, которая уже себя изжила. В этом плане Прудон, пишет Препозье, близок Сен-Симону: тот тоже говорил об обреченности политической власти и предсказывал ее растворение в производственном организме. Прудон полагал, что процесс отмирания государства, вернее, его сращения с экономикой уже начался в XIX столетии и может растянуться на века. Он отвергал возможность использования государства со стороны оппозиционных сил, ибо государство противостоит индивидуальной свободе. Интересно замечание Препозье, что Прудон, испытав влияние гегелевской диалектики, отбросил важный для нее момент синтеза, обозначив его как «правительственный» момент, как уровень всеобщего согласия. Сам же Прудон представлял общественную жизнь как столкновение множества сил и разнообразных мнений.

Российский читатель может расширить свои представления о прудонизме, прочитав разделы рецензируемой книги, посвященные теории мютюзелизма. Она была направлена, прежде всего, против договорной теории руссоистского типа. Руссо, писал Прудон, отвергал тиранию, а сам создал тирана в виде тотальной государственной власти, перед которой индивиды беспомощны, которой они передоверили свой суверенитет в акте общественного договора. Прудон понимал договор иначе — как результат взаимных соглашений равных друг другу

индивидов. Мютюэлизм зарождается в производстве и оттуда распространяется на социальную и политическую сферы. В промышленности и сельском хозяйстве он означает прежде всего эквивалентный обмен произведенными товарами, в политической сфере оборачивается апологией федеративного устройства государства на всех его уровнях (центр, регионы, местная власть).

Завершая рассказ о Прудоне, автор книги пишет, что его идеи унаследовали не только левые политические направления, но и правые. Националистическая группа «*Action française*» чтит Прудона как одного из своих классиков наряду с де Мэстром, де Бональдом, Бальзаком, Тэном, Ле Пле и др. Правые считали его идеологом контрреволюции, ценили защиту им частной собственности, критику атомизированного либерального общества, демократии, отрицание равенства полов, его антисемитизм, который все же, как уточняет Препозье, имел не расовый, а социально-экономический характер.

Вслед за этим автор рассматривает теоретическую и практическую деятельность представителей русского анархизма — М.А.Бакунина, П.А.Кропоткина, присоединяя к ним еще Л.Н.Толстого, хотя относительно последнего замечает, что европейские анархисты после долгих споров согласились не считать Толстого анархистом. Препозье подчеркивает, что оппозиционно настроенных русских интеллектуалов отличала почти «мистическая» вера в народ, анархизм в их истолковании сразу приобретал коллективистский характер.

Автор представляет Бакунина как неистового борца против угнетения любого рода; в середине XIX в. он метался по всей Европе, появляясь там, где происходили революционные выступления. Индивидуальная свобода и для него была высшей ценностью, но он считал человека существом изначально социальным и не склонен был противопоставлять индивида обществу. Индивидуальная свобода не является свободой от общества, а обретается в обществе, если его члены признают право другого на свободу.

Можно заметить, что такие определения кажутся близкими прудоновскому принципу мютюэлизма, но предполагают и нечто иное, а именно, отождествление свободы с творческой

спонтанностью людей, живущих в коллективе. Жизнь, свободу, творчество Бакунин связывал со стихийными оппозиционными движениями. Если Штирнер, как мы видели, соотносил свободу с поступками индивидов, продиктованных их эгоизмом, а Прудон настаивал на взаимном признании прав равных друг другу индивидов, то Бакунин, как уже сказано, отождествлял свободу со спонтанностью индивидуальных либо коллективных действий. Главным противником свободы оказывается в таком случае разум, и прежде всего тот, который воплощен в государстве.

Ссылаясь на работу Бакунина «Государственность и анархия», Препозье показывает, что государство Бакунин считал институтом искусственным и временным, обреченным на уничтожение, и противопоставлял ему общество как сферу естественных отношений между людьми, где царят законы природы. Бакунин вообще мыслил в соответствии с антитезой «общества» и «государства»: общество это природное начало, государство — творение человеческого разума. Таким образом, типичное для анархистов противопоставление природы и общества у Бакунина исчезает, общество само оказывается природным образованием.

Князь П.А.Кропоткин продолжил линию коллективистского анархизма и даже называл свою систему взглядов «коммунистическим анархизмом». Он тоже был сторонником спонтанных революционных выступлений, видел в государстве абсолютное зло и считал, что оно не может сыграть какой-либо позитивной роли в революционных преобразованиях общества. Препозье отмечает, что Кропоткин, как и все русские анархисты, преувеличивал роль народа в истории, верил, что только спонтанные выступления низов могут привести к формированию общества, основной ячейкой которого станут самоуправляющиеся коммуны.

Препозье отмечает влияние Бакунина на европейских анархистов, в частности, на итальянца Э.Малатесту, анализу творчества которого он посвящает особый раздел. Малатеста писал о том, что анархистский индивидуализм не противоречит признанию важности организации и коллективной солидарности. Организация необходима, ибо человек — существо социальное

и не может жить изолированно. Он полагал, что организация может иметь разную форму, быть принудительной, навязанной сверху, или созданной на основе согласия своих членов, в таком случае она не противоречит индивидуальной свободе.

В книге есть раздел «По краям анархизма», в котором Препозье рассматривает течения мысли, родственные анархизму. Прежде всего, он отмечает в этом плане некоторые пацифистские и антимилитаристские движения, а затем переходит к «диким левым» или «ситуационистам». Они создали в 1957 г. свой Интернационал, в который вошли деятели искусства и интеллектуалы, воспринявшие идею А.Рембо «Изменить жизнь». Они стали в оппозицию ко всем классическим идеологиям и культуре товарных обществ, используя с целью их критики марксистскую идею отчуждения, феномена, распространенного ими на всю общественную жизнь. Автор подробно разбирает в этой связи книгу главного теоретика ситуационизма Ги Дебора «Общество спектакля».

Самыми близкими к анархизму Препозье считает, и по-видимому справедливо, экологистов неполитической ориентации. Он отмечает существенные пункты их сходства: акцент на спонтанности оппозиционных выступлений, склонность к образованию «контр-власти» в форме автономных ассоциаций простых граждан (общества защиты природы, ассоциации кварталов, коммунальные или культурные образования и т.п.). Автор делает важное замечание о том, что в настоящее время социальные проблемы, касающиеся не столько прав труда, как в прошлом, сколько биологического выживания человеческого рода, волнуют людей больше, чем политические проблемы. Поэтому и «инициатива сопротивления качнулась от *политической* области к *социальной*» (р. 311).

В числе близких к анархизму движений в книге назван «анархо-капитализм», распространенный преимущественно в США и известный еще как «либертарьянство». В числе его представителей в XIX в. — экономист Г.Молиари, юрист Л.Спунер, в более близкое к нам время — Р.Нозик, М.Г.Розбард, Д.Фридмен. Либертарьянцы резко выступают против государства, связывая с его существованием распространение насилия, несправедливости, революций, войн, тирании и нищеты. Государст-

во — «незаконное» и «криминальное» образование, его власть покоится на силе, поэтому выступления против государства совершенно законны и морально оправданны. Идеалом анархо-капиталистов является свободная и добровольная ассоциация, реализующаяся на основе рынка. В таком обществе должна быть осуществлена тотальная приватизация всех институтов, включая образование, почту, полицию, даже суды и национальную безопасность.

В последнем разделе книги автор разбирает вопрос об отношении анархистов к насилию. На первом плане здесь оказываются русские нигилисты от Чернышевского до народовольцев; автор проводит мысль о том, что типичное для русских революционеров обожествление народа толкало их к оправданию насилия, если оно применялось с благой целью освобождения народа. Образцом революционного фанатизма, доходящего до человеконенавистничества и моральной беспринципности, Препозье считает «Катехизис революционера», написанный предположительно С.Г.Нечаевым. Но и в Европе анархистам случалось применять насилие. В конце XIX в. они решили прибегнуть к пропаганде действием и тогда по Франции прокатилась волна громких покушений, связанных с именами О.Вайяна, Равашолья, Э.Анри.

Автора интересует, прежде всего, вопрос, могут ли анархисты с их девизом свободы использовать насилие ради утверждения своих принципов. Важнейшим в этой связи эпизодом является вооруженная борьба махновцев с большевиками. Уже после поражения своей армии Н.И.Махно, оказавшись в Париже, писал о необходимости для анархистов иметь дисциплинированную повстанческую армию. Европейские анархисты объявили идеи Махно «анархо-большевистским извращением», Э.Малатеста и С.Фор утверждали, что теоретические различия между анархистами так велики, что их нельзя собрать в единую централизованную организацию. Те же проблемы возникли во время гражданской войны в Испании, причем лидеры испанских анархистов встречались с Махно в Париже и использовали его советы.

Препозье описывает и другую модель насильственных действий со стороны анархистов: она была разработана во Франции анархо-синдикалистом Ф.Пелутье, который выдвинул

идею всеобщей забастовки, полагая, что она может привести к разрушению государства и передаче экономической власти в руки трудящихся. Эту идею опозитизировал Ж.Сорель, придав ей возвышенную форму революционного мифа, но всеобщая политическая забастовка так и не была нигде реализована.

Проделанное им исследование Ж.Препозье резюмирует следующим образом: анархисты принимали участие в революционных событиях в Европе, но плодами их деятельности пользовались другие, которые обычно стремились уничтожить общественное влияние анархистов и устранить их самих. Его вывод: «Они сеют, но не собирают урожай». Свойственная им боязнь организации и приверженность к спонтанным действиям, их ориентация скорее на разрушение старых форм социальной жизни, а не на созидание новых, делают их судьбу драматичной, они предстают в книге как самое незащищенное течение в социальной оппозиции. Такое представление об анархистах кажется вполне аутентичным, хотя автор мог бы указать на ряд моментов, которые в настоящее время дают основание более оптимистично смотреть на перспективы анархизма. Тут следует иметь в виду происходящую сейчас смену типа социальной организации в связи с внедрением информационной техники. Конечно, те иллюзии, которые были у левых в 70-е гг. XX в. относительно возможности реализации в этих условиях «социализма свободы», исчезли, но сейчас многие левые интеллектуалы ведут усиленный поиск новых организационных форм общественной жизни, более адаптированных к свободе индивидов и интересам различных социальных групп.

Об авторах

Баллаев Андрей Борисович — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

Блауберг Ирина Игоревна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

Вдовина Ирена Сергеевна — доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН

Веретенников Андрей Анатольевич — кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН

Дмитриев Тимофей Александрович — доцент философского факультета ГУ-ВШЭ, научный сотрудник Института философии РАН

Макеева Лолита Брониславовна — кандидат философских наук, доцент философского факультета ГУ-ВШЭ, старший научный сотрудник Института философии РАН

Мачульская Ольга Игоревна — научный сотрудник Института философии РАН

Павлов Александр Владимирович — редактор отдела журнала «Смысл», научный сотрудник Института философии РАН

Руткевич Алексей Михайлович — доктор философских наук, профессор, декан философского факультета ГУ-ВШЭ, зав. сектором Института философии РАН

Самарская Елена Александровна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

Старовойтов Владимир Васильевич — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

Содержание

ИССЛЕДОВАНИЯ

Л.Б. Макеева	
Научный реализм и проблема истины	3
А.А. Веретенников	
Философия модальности: аналитическая философия и логика	26
И.С. Вдовина	
М.Мерло-Понти: философия плоти и проблема социального	49
И.И. Блауберг	
Э.Брейе и М.Геру: два подхода к истории философии	69
О.И. Мачульская	
Стоическая традиция в учении Алена	89
А.В. Павлов	
Прагматичные наследники политической философии Лео Штрауса.....	98

ПУБЛИКАЦИИ

А.М. Руткевич	
Герменевтика Р.Бульзмана	110
Рудольф Бультман	
История и эсхатология. Присутствие вечности	116
Т.А. Дмитриев	
Возвращаясь к истокам: Философия и политика, Сократ или Платон? (К публикации статьи Ханны Арендт «Философия и политика»)	141
Ханна Арендт	
Философия и политика	153
В.В. Старовойтов	
Загадка Я.....	181
Бенджамин Килборн	
Исчезающий некто: Кьеркегор, стыд и Я	198

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

А.Б. Баллаев	
Споры о Марксе	221
Е.А. Самарская	
Книга по философии анархизма	239
Об авторах.....	250

Научное издание

История философии. № 13

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник ***Н.Е. Кожина***

Технический редактор ***Ю.А. Аношина***

Корректор ***А.А. Гусева***

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 01.04.08.

Формат 60х84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 16,00. Уч.-изд. л. 13,00. Тираж 500 экз. Заказ № 006.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка ***Ю.А. Аношина***

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: iph.ras.ru

Институт философии РАН

Издания, готовящиеся к печати

1. **Абрамов, М.А. Два Адама: Классики политической мысли [Текст] / М.А.Абрамов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М.: ИФ РАН, 2008. — 195 с. ; 17 см. — Библиогр. в примеч.: с. 185—194. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0101-3.**

Шотландия — небольшая страна на севере Великобритании — заключила в начале XVIII в. Унию с Англией, в исторически короткий срок преодолела социально-экономическую отсталость и выдвинула целую плеяду замечательных философов, историков, правоведов. Среди младшего поколения деятелей шотландского Просвещения ведущее место принадлежит Адаму Смиту (1723—1790) и Адаму Фергюсону (1723—1816). Их творчеству и идейным связям и посвящено предлагаемое исследование.

2. **Духовные основания деятельности [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. С.А.Никольский. — М. : ИФРАН, 2008. — 207 с. ; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0097-9.**

В сборнике анализируются возможности и пределы гуманитарного знания, традиционной и художественной культуры в исследовании феномена духовных оснований деятельности. Утверждается их исторический характер, связь с хозяйственной практикой и культурой народа и конкретного социума. Рассматриваются характерные особенности «земледельческого» мировоззрения, инвариантные проявления и характеристики русского самосознания.

3. **Канаева Н.А. Индийская философия древности и средневековья [Текст] / Н.А. Канаева; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М. : ИФРАН, 2008. — 255 с. ; 20 см. — Библиогр.: с. 240—250. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0097-9.**

Учебное пособие обобщает опыт чтения одноименного курса в Университете Российской академии образования и ГУ—Высшей школе экономики. Его целью является создание целостного представления об индийской философской традиции в ее исторической ретроспективе, включающей раннюю (древнеиндийскую философию) и зрелую (средневековую философию) стадии развития. Материалом для изложения и обобщения служат современные индологические исследования

ния и доступные переводы первоисточников. В тексте приводятся схемы категориальных систем главных даршан, облегчающие их запоминание. В конце каждой темы предлагаются вопросы для самоконтроля. Пособие завершают тест по пройденному материалу и примерный перечень тем курсовых работ и рефератов, список рекомендуемой литературы.

Для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей, а также для широкого круга читателей, начинающих знакомство с философской традицией Индии.

- 4. Михайлов, И.А. Макс Хоркхаймер. Становление Франкфуртской школы социальных исследований. Ч. 1: 1914–1939 гг. [Текст] / И.А.Михайлов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2008. – 207 с. ; 17 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0096-2.**

Первая отечественная монография, посвященная анализу идей Макса Хоркхаймера, основателя Франкфуртской школы социальных исследований. Рассматриваются развитие концепции критической теории и обоснование нового метода социальных исследований, который складывается в дискуссиях с коллегами и единомышленниками (Л.Лёвенталь, З.Кракауэр, Т.Адорно, Э.Фромм), а также в полемике с наиболее влиятельными школами современности (неокантианство, феноменология, философия жизни, психоанализ и др.). Взгляды Хоркхаймера представлены также в более широком контексте модных течений начала XX в.: экспрессионизм в искусстве, литературе.

- 5. Познание, понимание, конструирование [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.А.Лекторский. – М. : ИФРАН, 2008. – 167 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0089-4.**

Работа посвящена ряду актуальных теоретико-познавательных проблем, характерных для современной эпистемологической ситуации. Основное внимание уделяется дискуссии между реализмом и антиреализмом по поводу фундаментальных оснований наук о природе, обществе и особенно о человеке. Обосновывается продуктивность и перспективность конструктивного реализма. Освещаются проблемы объективности знания, релятивизма, а также ценностные аспекты познания.

Книга рассчитана на всех, интересующихся современными проблемами теории познания.

6. **Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии, Рос. гос. гуманитар. ун-т ; Отв. ред. И.Т. Касавин и др. — М. : ИФРАН, 2008. — 279 с. ; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0104-4.**

Проблема демаркации разных видов знания принадлежит проблемному полю классической философии науки, которое на рубеже XX и XXI вв., казалось бы, утрачивает актуальность. Однако взаимодействие философии науки и философии религии в изучении взаимоотношений философии, науки, религии и теологии вновь привлекает внимание к этой проблеме. Ограничена ли сфера знания исключительно наукой? Возможны ли критерии научности, в которые бы укладывалась теология как гуманитарная наука *sui generis*? Эти и другие вопросы обсуждаются в книге, среди авторов которой философы, теологи и ученые ряда московских и региональных научно-исследовательских институтов и университетов.

7. **Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда. — Вып. 3 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: В.В. Бычков, Н.Б. Маньковская. — М. : ИФ РАН, 2008. — 247 с. ; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0099-3.**

Третий выпуск ежегодника сектора эстетики содержит традиционные разделы по теории и истории эстетической мысли, материалы по философии искусства и «живой эстетике». В теоретическом разделе исследуются некоторые современные тенденции формирования эстетической теории, заостряется внимание на основных проблемах классической эстетики, неоклассики и виртуалистики, анализируется эстетический ракурс глобализаторских процессов в современной России, поднимаются вопросы о метафизических аспектах эстетического сознания, рассматриваются новые подходы к проблеме художественной формы. В историческом разделе публикуются новые исследования по эстетике Шеллинга, Александра Бенуа и теоретическим взглядам обэриутов. В разделе «Живая эстетика» показана панорама художественной жизни Европы начала нового столетия.

8. **Этическая мысль. Выпуск 8 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. А.А.Гусейнов. — М. : ИФРАН, 2008. — 263 с. ; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0088-7.**

В восьмом выпуске «Этической мысли» представлены результаты исследований по теоретическим, нормативным, историко-философским и прикладным проблемам этики. Среди них — анализ воз-

возможностей и пределов применения эпистемологического инструментария в этике; попытка реконструкции логики становления и развития морали; исследование процесса появления понятия «золотое правило»; обсуждение современной дискуссии о месте и роли понятия дара в моральном сознании; анализ утилитаристской, договорной и интуитивистской стратегий обоснования обязанностей перед будущими поколениями и др. В издание также включены тексты, раскрывающие понимание блага и зла в исламской традиции и философии, с предваряющей эти тексты статьей и примечаниям к ним. Историко-этический раздел включает, в частности, анализ различных аспектов этических концепций Р.Прайса, Н.А.Бердяева и Л.Н.Толстого.