

Российский государственный гуманитарный университет
Russian State University for the Humanities



RSUH/RGGU BULLETIN

№ 4 (10)

Part 2

Academic Journal

Series

Philosophy. Social Studies. Art Studies

Moscow
2017

ВЕСТНИК РГГУ

№ 4 (10)

Часть 2

Научный журнал

Серия

«Философия. Социология. Искусствоведение»

Москва

2017

УДК 101(05)+316(05)+7.01(05)
ББК 87я5+60.5я5+85я5

Редакционный совет серий «Вестника РГГУ»

Е.И. Пивовар, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (председатель)

Н.И. Архипова, д-р экон. н., проф. (РГГУ), А.Б. Безбородов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Е. Ван Поведская (Ун-т Сантьяго-де-Компостела, Испания), Х. Варгас (Ун-т Валле, Колумбия), А.Д. Воскресенский, д-р полит. н., проф. (МГИМО (У) МИД России), Е. Вятр (Варшавский ун-т, Польша), Дж. ДеБарделебен (Карлтонский ун-т, Канада), В.А. Дыбо, акад. РАН, д-р филол. н. (РГГУ), В.И. Заботкина, д-р филол. н., проф. (РГГУ), Э. Камия (Ун-т Тачибана г. Киото, Япония), Ш. Карнер (Ин-т по изучению последствий войн им. Л. Больцмана, Австрия), С.М. Каштанов, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (ИВИ РАН), В. Кейдан (Урбинский ун-т им. Карло Бо, Италия), Ш. Кечкемети (Национальная школа хартий, Франция), И. Клоканов (Восточный Вашингтонский ун-т, США), В.П. Козлов, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (РГГУ), М. Коул (Калифорнийский ун-т Сан-Диего, США), М. Крэммер (Гарвардский ун-т, США), А.П. Логунов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Д. Ломар (Ун-т Кёльна, Германия), Б. Луайер (Французский ин-т геополитики, Ун-т Париж-VIII, Франция), В.И. Молчанов, д-р филос. н., проф. (РГГУ), В.Н. Незамайкин, д-р экон. н., проф. (Финансовый ун-т при Правительстве РФ), П. Новак (Белостокский гос. ун-т, Польша), Ю.С. Пивоваров, акад. РАН, д-р полит. н., проф. (ИНИОН РАН), С. Рапич (Ун-т Вупперталя, Германия), М. Сасаки (Ун-т Чуо, Япония), И.С. Смирнов, канд. филол. н. (РГГУ), В.А. Тишков, акад. РАН, д-р ист. н., проф. (ИЭА РАН), Ж.Т. Тощенко, чл.-кор. РАН, д-р филос. н., проф. (РГГУ), Д. Фоглесонг (Ратгерский ун-т, США), И. Фолтыс (Опольский политехнический ун-т, Польша), Т.И. Хорхордина, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.О. Чубарьян, акад. РАН, д-р ист. н., проф. (ИВИ РАН), Т.А. Шаклеина, д-р полит. н., канд. ист. н., проф. (МГИМО (У) МИД России), П.П. Шкаренков, д-р ист. н., проф. (РГГУ).

Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»

Редакционная коллегия серии

Е.Н. Ивахненко, гл. ред., д-р филос. н., проф. (РГГУ), В.Д. Губин, зам. гл. ред., д-р филос. н., проф. (РГГУ), Ж.Т. Тощенко, зам. гл. ред., чл.-кор. РАН, д-р филос. н., проф. (РГГУ), Л.Н. Вдовиченко, д-р социол. н., проф. (РГГУ), В.А. Колотаев, д-р филол. н., проф. (РГГУ), А.И. Резниченко, д-р филос. н., проф. (РГГУ), О.В. Китайцева, отв. секретарь, канд. социол. н. (РГГУ), Х. Варгас (Ун-т Валле, Колумбия), Н.М. Великая, д-р полит. н., проф. (РГГУ), Е. Вятр (Варшавский ун-т, Польша), В.Д. Губин, д-р филос. н., проф. (РГГУ), Дж. ДеБарделебен (Карлтонский ун-т, Канада), В. Кейдан (Урбинский ун-т им. Карло Бо, Италия), С.А. Коначёва, д-р филос. н., доц. (РГГУ), Л.Ю. Лиманская, д-р искусствоведения, проф. (РГГУ), Д. Ломар (Ун-т Кёльна, Германия), А.В. Марков, д-р филол. н., доц. (РГГУ), В.И. Молчанов, д-р филос. н., проф. (РГГУ), П. Новак (Белостокский гос. ун-т, Польша), С. Рапич (Ун-т Вупперталя, Германия), М. Сасаки (Ун-т Чуо, Япония)

Ответственные за выпуск: Д.Е. Орлов, канд. филос. н. (РГГУ)
А.М. Хохлов, канд. филос. н. (РГГУ)

СОДЕРЖАНИЕ

История философии

<i>С.А. Коначева</i>	
Метафизика без метафизики: пути интерпретации философии Хайдеггера в современной теологической герменевтике	159
<i>В.И. Молчанов</i>	
Восприятие чужой/другой душевной жизни: Н.О. Лосский и Макс Шелер	170
<i>В.П. Филатов</i>	
Аргумент по аналогии в понимании «другого сознания»: к истории проблемы	181
<i>О.В. Марченко</i>	
Памяти В.Ф. Эрна	191

Философия истории

<i>Е.Н. Некрасова</i>	
Русская философия: революция и культура	201
<i>С.С. Неретина</i>	
Революция: мир сначала?	210
<i>И.В. Кондаков</i>	
К современной философии истории	221
<i>В.Д. Губин</i>	
Борьба с памятью. Истоки беспамятства	231

Социальная философия

<i>М.А. Кукарцева</i>	
Эффект персонализации современной политики	239

<i>С.Д. Серебряный</i>	
Об одном сравнительно мало у нас известном тексте Льва Толстого («Письмо к либералам», 1896)	252
<i>О.В. Самовольнова</i>	
Социально-философский анализ основных концепций биополитики: М. Фуко, Дж. Агамбен, А. Негри	261
<i>Е.А. Гришина</i>	
Социальное (ментальное) картографирование: возможности и ограничения метода	272
<i>Т.Ю. Сидорина</i>	
Томас Манн и его музыкальный герой – в поисках прототипа (этюд по философии музыки)	278
Философия и образование	
<hr/>	
<i>Е.Н. Ивахненко</i>	
Образование, наука и религия в русском Просвещении: в поисках компромисса (часть 1)	287
<i>В.М. Карелин, Н.И. Кузнецова</i>	
Предмет философии как проблема в регистре современности: стилистика учебного курса	298
<i>Н.О. Бороздина</i>	
Современный российский университет на фоне мировых трендов: проблемы и поиски решений	306
Abstracts	312
Сведения об авторах	319

CONTENTS

History of Philosophy

<i>S. Konacheva</i> Metaphysics without metaphysics. Interpretation of Heidegger's philosophy in contemporary theological hermeneutics	159
<i>V. Molchanov</i> Perception of someone else's/other psychic life. N.O. Losskij and M. Scheler	170
<i>V. Filatov</i> Argument from analogy in understanding "other minds". To the history of an issue	181
<i>O. Marchenko</i> To the memory of Vladimir Ern	191

Philosophy of History

<i>E. Nekrasova</i> Russian philosophy. Revolution and culture	201
<i>S. Neretina</i> Revolution. The world at the beginning?	210
<i>I. Kondakov</i> To modern philosophy of history	221
<i>V. Goubin</i> Struggle with the memory. Origins of amnesia	231

Social Philosophy

<i>M. Kukartseva</i> The personalisation effect of modern policy	239
---	-----

<i>S. Serebriany</i>	
“A letter to (Russian) liberals” (1896). Lev Tolstoy’s text which is little known yet in Russia	252
<i>O. Samovolnova</i>	
Social philosophical analysis of basic concepts of biopolitics. M. Foucault, G. Agamben, A. Negri	261
<i>E. Grishina</i>	
Social (mental) mapping. Opportunities and restrictions of the method	272
<i>T. Sidorina</i>	
Tomas Mann and his musical character – in search of the prototype (study on the philosophy of music)	278

Philosophy and Education

<i>E. Ivakhmenko</i>	
Education, science and religion in the Russian Enlightenment. In search of a compromise (part 1)	287
<i>V. Karelin, N. Kuznetsova</i>	
The subject matter of philosophy as an issue of the modern times register. Towards the stylistics of the educational course	298
<i>N. Borozdina</i>	
Modern Russian university against the background of world trends. Issues and search for solutions	306
Abstracts	312
General data about the authors	321

История философии

С.А. Коначева

Метафизика без метафизики: пути интерпретации философии Хайдеггера в современной теологической герменевтике

В статье рассматривается хайдеггеровская интерпретация природы метафизики, обозначенная как «онто-тео-логическое строение метафизики». Выделяется ключевая характеристика метафизики – забвение онтологического различия, демонстрируется взаимная принадлежность онтологического и теологического оснований метафизики. Особое внимание уделяется радикализации хайдеггеровской деструкции метафизики в теологической герменевтике. Мы показываем, что радикальная герменевтика акцентирует в проекте преодоления метафизики стремление вернуться к фактической жизни, внимание к единичному и конкретному, не поглощаемому системой универсального знания.

Ключевые слова: метафизика, онтологическое различие, радикальная герменевтика, повторение, фактическая жизнь.

В истории философской мысли XX в. существует огромное количество спекуляций относительно религиозного влияния на мысль Хайдеггера и религиозного потенциала его собственных работ. Многие ведущие теологи, такие как Бультманн, Тиллих, Ранер, испытали воздействие хайдеггеровских текстов. Доминик Жанико, вынося свой вердикт французской феноменологии, делает Хайдеггера ответственным за ее «теологический поворот», хотя и указывает на другие аспекты хайдеггеровской философии, связанные с его стремлением сохранить чистоту философии, освободить ее от теологических импликаций¹. Если пытаться выделить ключевой ход мысли Хайдеггера, который определил многие философские и теологические искания XX в., можно назвать проект деструкции или преодоления метафизики, предполагающий, что

мы должны одновременно деконструировать историю философии и продуктивно усвоить традицию: деконструировать ее ограниченные определения, преодолеть ее стремление редуцировать смысл бытия, и одновременно учиться ее истине, которая открывается в разнообразных манифестациях. Подобное преодоление метафизики стало неперенным компонентом всех современных проектов. Ни один мыслитель, пишущий в феноменологически-герменевтическом ключе, не может вернуться к метафизике, как она была известна до Хайдеггера. Они предлагают свои собственные версии преодоления или замещения метафизики. Мы рассмотрим хайдеггеровское определение природы метафизики, которое он назвал «онто-тео-логическим строением», и способы радикализации хайдеггеровского проекта в теологической герменевтике конца XX в.

В работе «Онто-тео-логическое строение метафизики», которая была заключительной лекцией семинара по «Науке логики» Гегеля, проведенного Хайдеггером в зимнем семестре 1956–1957 гг., он показывает, что метафизика определена забвением бытия и особенно забытостью онтологического различия между бытием и сущим. Хайдеггер отмечает, что забытость не может быть сведена к «забычивости человеческого мышления», она принадлежит различию, поскольку различие принадлежит ей². Поэтому «шаг назад» означает не возвращение к начальным эпохам европейской философии, но шаг «из метафизики в сущность метафизики», движение к различию бытия и сущего как «области, в которой метафизика, европейское мышление в целокупности своей сущности, может быть тем, что оно есть»³. История онтологии показывает, что бытие сущего определяется через его обоснование в высшем или божественном бытии. Это бытие, как правило, именуют Богом, тем самым метафизика обретает теологический характер. Если, по замечанию Гегеля, именно Бог обладает неоспоримым правом, чтобы с Него начиналась наука, метафизика, задающая вопрос о бытии сущего, есть онтология и теология. Хайдеггер демонстрирует это на конкретных примерах философии Лейбница и Гегеля, для которых божественное, или понятие божественного, служит ультимативным основанием, принципом достаточного основания. Размышляя о сущностных истоках онто-тео-логического строения метафизики, Хайдеггер показывает, как бытие мыслится в качестве полагающего основу основания. Метафизика, схватывающая сущее и его экзистенцию, основывает его в высшем бытии. Бытие как таковое, высшее бытие (т. е. Бог или *causa sui*) и все другие сущие вовлечены во взаимные отношения полагания основания друг другу и оправдания друг друга. Хайдеггер отделяет онтологию и теологию

от других дисциплин, таких как биология или космология, которым онто-тео-логия обеспечивает фундирующее основание. Онтология и теология, обосновывая сущее в целом, предоставляют другим дисциплинам их *логику*. Поэтому «метафизика... более отчетливо помысленная, есть онто-тео-логика»⁴. Подобный способ метафизического мышления ищет первую и последнюю причину, тем самым, бытие сущего предстает как *causa sui*. Хайдеггер называет *causa sui* «метафизическим понятием Бога»⁵. Он отчетливо демонстрирует, что онтологические и теологические основания метафизики невозможно разделить, они взаимно принадлежат друг другу; высшее бытие всегда мыслится в соединении с существованием всего иного сущего. Само различие между бытием и сущим становится забытым, тем самым, может быть иной пример «онтологического различия» своего рода – неразличающее различие. Мы никогда не сможем вернуться к той точке, где бытие и сущее могут быть помыслены отдельно друг от друга. Сделать шаг назад, к которому призывает Хайдеггер, помыслить заново историю западной метафизики, означает противостоять такому различию, и продумать действительно различающее различие. Такое мышление, однако, требует открытости тому, что обычно замкнуто или сокрыто.

Хайдеггер говорит одновременно о различии и о ладе (*Austrag*), в котором различие манифестируется, определяя его как «кружение, кружение бытия и сущего друг вокруг друга»⁶. Не только бытие обосновывает сущее, но и сущее обосновывает бытие. Процесс обоснования или причинения высочайшей причиной определяет понимание бытия. Хайдеггер указывает философию Лейбница как пример подобной онто-тео-логической структуры взаимного основания, которая игнорирует мышление различия как различия, поскольку само различие используется для разговора о сущем и тем самым становится невидимым. Хайдеггер подводит итог: «Если метафизика мыслит сущее, обращаясь к его основанию, общему для всякого сущего как такового, она есть логика как онто-логика. Если метафизика мыслит сущее как таковое в целом, т. е. обращаясь к высшему, все обосновывающему сущему, то она есть логика как тео-логика»⁷. Различие между ними не может быть усмотрено внутри самой метафизики. В завершение Хайдеггер предлагает финальный вывод о высшем бытии или Боге как *causa sui*: «Так звучит соответствующее имя Бога философии. Такому Богу человек не может ни молиться, ни приносить жертвы. Перед *causa sui* нельзя в трепете пасть на колени, перед этим богом человек не может петь и танцевать»⁸. Бог, столь значимый в обосновании сущего для всей истории метафизики, это не Бог религиозного опыта,

милости и служения. Первое собственное имя, которое упоминает Хайдеггер, говоря о высочайшем, о том, кто в едином единении собирает все вещи и основывает их в бытии, это имя Зевса. Тем самым становится очевидно, что он имеет в виду именно *понятие* божественного, а не опыт Бога в вере. Теология, задействованная в метафизике, это именно философская теология, существенно отличающаяся от анализа жизни веры, который Хайдеггер описывал в ранних работах. И как раз этого не замечают философы, подобные Доминику Жанико, считающие, что любые обновленные теологические ходы мышления внутри философии обречены на неудачу, поскольку неизбежно становятся частью онто-тео-логической структуры, характеризующей всю историю метафизики.

Хайдеггеровский проект преодоления метафизики определил многие ходы христианской теологии конца XX в. в ее стремлении выбраться из лабиринтов спекулятивной мысли и найти способы мышления о Боге, которые были бы укоренены в фактической действительности человеческой экзистенции. Характерным примером становится здесь радикальная герменевтика Джона Капуто, чью критику метафизики можно резюмировать следующим образом: метафизика стремится подняться над (*meta*) потоком (*physis*) реальности, ищет надежные основания, сводя бытие к постоянному присутствию. Метафизика, для Капуто, неверна жизни в том, что ее претенциозное самовозвышение вытесняет фактическое существование. Метафизика претендует на привилегированный доступ к последним тайнам универсума – высшее «знание» оснований реальности или нас самих. Он описывает такую метафизику, как «эссенциализм» – как «разнообразные претензии на посвященность в тайну и тем самым выход за пределы, предоставленные простой смертной интерпретации»⁹. Подобные притязания необоснованны и просто нечестны по отношению к нашей конечной человеческой ситуации. Метафизика становится для Капуто обозначением для таких высокомерных философских претензий. Но тайна заключается в том, что «нет никакой тайны, нет всепроникающего знания основополагающего принципа или Откровения, которое полагало бы вещи так, как они есть в действительности»¹⁰. Мы, люди, имеем дело с существованием в ситуации «бедствия» – бытием, «отрезанным от своего счастливого или направляющего света»¹¹. Как полагает Капуто, всеобъемлющие притязания метафизики и невнимание к фактической жизни в значительной степени проистекают из ее абстрактного характера. Метафизика – это, в сущности, абстрактный проект, стремящийся достичь понимания через объективированные спекуляции. Принимая платоновское припоминание

и гегелевское созерцание как основные формы метафизического мышления, Капуто видит в них поворот к абстракции – «к чистой мысли и невовлеченным спекуляциям»¹². Именно в этом и состоит падение метафизики: «Великая ошибка метафизики думать, что мы можем сконструировать чистую, незаинтересованную рациональность»¹³. Таким образом, западная метафизическая традиция, от ее начального жеста до завершения, является великой «интеллектуальной иллюзией».

Будучи абстрактной системой, метафизика как таковая ориентирована на универсальность. По мнению Капуто, философская система неизбежно включает фиксированный набор универсальных правил. Стремление к универсальности в реальности не может быть ничем иным, как следованием «правилу сущности и необходимости»¹⁴. Более того, система необходимых и универсальных пропозиций представляет собой властную иерархию – совокупность структур, которые «выравнивают, расставляют по местам, исключают и маргинализируют»¹⁵. Система «выравнивает» и распределяет по иерархическим уровням все частное, единичное и индивидуальное, все, что понижает и усложняет конкретное существование. Такие «невыразимые» единичности конституируют «бреши на гладкой поверхности философии»¹⁶. Тем самым, метафизические системы стремятся «вместить то, что они вместить не в состоянии» – единичное, индивидуальное, фрагментарное. Абстрактная метафизическая система, ориентированная на универсальность, неизменно отдает предпочтение статическому единству. Капуто утверждает, что философия, как метафизика с самого начала добивалась интеллигибельности за счет движения и различия. Метафизика – это «метафизика присутствия», определяющая действительность в таких строгих терминах как чистое, присутствующее бытие и его отрицание. В той мере, в какой подобная бинарная оппозиция ставила под вопрос любое движение, движение как таковое вытеснялось из сферы подлинного мышления. Подавив движение, метафизика может установить порядок, который избегает хаотического потока существования и/или сдерживает его. И припоминание, и созерцание выступают примерами этого движения против движения: припоминание является ложным «обратным» движением, в то время как созерцание – более изящное, но, в конечном счете, также иллюзорное движение, поскольку оно лишь имитирует движение под властью логической необходимости. Стремление к статическому единству достигает своей высшей точки в «философии-как-метафизике», превратившейся в абстрактную статичную систему, в которой знание

реальности возвышается до абсолютного знания, превращается в унифицированную тотальность и тотализирующее единство.

Наконец, метафизика, представляющая такое тотальное знание реальности, дает абсолютно стабильное основание для жизни. Поэтому Капуто обвиняет метафизику в намеренно несерьезном отношении к трудностям существования – она успокаивает наши страхи «гарантиями тождества»¹⁷. Напротив, радикальная герменевтика обращается к деконструкции таких метафизических «стабилизаторов», показывая, что они сконструированы, что все это «человеческое-слишком человеческое», а вовсе не вечные, самоочевидные или рационально необходимые истины, в них всегда присутствует определенный произвол и нестабильность, препятствующие какому-либо определению. Деконструкция слышит подземные эквивокальные и неопределенные эхо-сигналы в любых унивокальных определениях, и особенно в тех, которые служат в качестве охранительных оснований, сдерживают и фиксируют поток существования и игру значений. Таким образом, можно обозначить два ключевых мотива, связанные с критикой метафизики в работах Капуто и его поиском альтернативы. Во-первых, речь идет о поиске предельно скромного, смиренного мышления, которое соответствует тому, где мы на самом деле находим себя. Капуто стремится обрести путь мышления, который позволяет избежать возведения знания о реальности в абсолютный статус. Во-вторых, желая быть верным жизни, он стремится избегать любого способа мышления, который замещает живую жизнь (в сердцевине потока фактического существования) возвышенным знанием реальности.

Свой альтернативный метафизике путь мышления Капуто называет радикальной герменевтикой, понимая под этим способ мышления о реальности и нашем месте в ней, который становится «метафизикой», выстраиваемой иначе, чем традиционная западная метафизика, – «без метафизики». Радикальная герменевтика верна жизни, поскольку это способ мышления, который вовлечен в жизнь в ее частностях и различиях, направлен к трудностям своего существования. Среди источников радикальной герменевтики Капуто называет Кьеркегора и Ницше, Хайдеггера и Деррида. «Герменевтика» в радикальной герменевтике в значительной степени принимает свое значение от Хайдеггера, понимавшего под ней исследование человеческой фактичности и «безосновной игры пришествий и прохождений Бытия»¹⁸. У Деррида «радикальная» герменевтика берет ницшеанское утверждение потока и становления, бесконечной игры знаков и текстов, противостоящее метафизике, которая

«стабилизирует поток и останавливает игру»¹⁹. Деррида ставит под сомнение те самые термины, в которых Хайдеггер стремится «преодолеть метафизику». Хайдеггер бросает метафизике обвинение в том, что она не способна мыслить о бытии сущего, сосредоточена на сущем и не совершает движения к «бытию» или «смыслу» бытия или, позже, к «истине» бытия, или к *Ereignis* («событию-присвоения»), которое посылает бытие и сущих в их собственное. Но для Деррида бытие, смысл, истина и собственное представляют собой конституированные эффекты. Он показывает, что присутствие является «эффектом процесса повторения, что репрезентация предшествует и делает возможным само присутствие того, что предполагается воспроизвести, так что повторение “старше” повторенного»²⁰. Для Деррида Хайдеггер просто сместил пространство герменевтики от «смысла», в гуссерлевском или трансцендентально-идеалистическом смысле, к «бытию», результатом чего стала «онто-герменевтика», герменевтика смысла бытия. Хотя Хайдеггер в «Бытии и времени» подверг критике идею трансцендентальной герменевтики, это было только способом ограничения, который позволил герменевтике двигаться все глубже и глубже – к истокам, подлинному, и таким образом пережить критику субъективности. Но его герменевтика, которая пытается определить «смысл Бытия», становится менее субъективной, но более укорененной и стабильной герменевтикой, получающей сообщения, отправленные богами, раскрывающие смысл бытия письма, адресованные смертным. Деррида отказывается от понятий «смысл» или «истина» бытия, от стремления к изначальной эпохе, которая обрела привилегированный опыт бытия, от почтовой службы, отправляющей «рассылки» (сообщения) через эпохи, изначального отправителя (*Ereignis*) и привилегированного получателя (человек), от понятия особого сообщения, которое после периода забвения благополучно снова возвращается домой. Диссеминация распространяется и на бытие, смысл, истину, человека, и на сопровождающую их метафорику близости, укорененности, истоков, изначального, столь распространенную в хайдеггеровских текстах. Деррида считает, что Хайдеггер остается сопричастным метафизике присутствия. Однако, по мнению Капуто, Деррида обязан Хайдеггеру своим проектом деконструкции метафизики присутствия. Сама идея делимитации метафизики, деконструкции логики и грамматики, которая доминирует во всем дерридианском проекте, не только ницшеанская, но и хайдеггерианская. Деррида не противостоит Хайдеггеру, но продолжает движение его мысли, радикализируя критику присутствия, и тем самым удерживая Хайдеггера в пути,

по ту сторону метафизического стремления к присутствию, даже если это означает отказ от близости и *aletheia* как части атрибутов метафизики присутствия.

Таким образом, радикальная герменевтика «располагается в пространстве, открываемом обменом между Хайдеггером и Деррида»²¹. В поисках метода, который можно было бы противопоставить припоминанию и созерцанию, Капуто обращается также к кьеркегоровскому повторению. Повторение, описанное Кьеркегором, означает для него первую «постмодерную» попытку справиться с потоком, первую попытку не отрицать поток или «примирить» его в форме метафизики, а оставаться с ним, иметь «мужество» для пребывания в потоке. Кьеркегор решительно избегает превращения мира в замороженный эйдос, не хочет успокоить его движение, останавливая свою игру и тем самым сдерживая наши страхи. Он хочет оставаться открытым для колебаний и беспокойства, чтобы быть готовым к страху и трепету, беспокойству, сотрясающему экзистирующего человека. Повторение означает для индивида задачу постоянного пребывания во времени, требование оставаться в потоке, чтобы произвести свою идентичность как эффект. И это, в конечном счете, оказывается религиозной задачей. Высшим выражением повторения становится религиозное движение, в котором человек переходит от греха к искуплению. Капуто рассматривает это движение как драматичный пример качественного перехода, преобразования индивида, в котором производится нечто новое и трансцендентное.

В противоположность стремлению метафизики объединить все в единственной, универсальной системе радикальная герменевтика признает постоянное различие, она является «философией инаковости», характеризуется неустанной внимательностью и чувствительностью к другому. Капуто описывает радикальную герменевтику как философию различия в терминах «гетерологии». Эта гетерология имеет две формы: гетерономную и гетероморфную. Гетерология в смысле гетерономизма рассматривает различие в терминах конкретного и единичного другого, она противостоит метафизической универсальной системе тождества – это серьезный «рабби», внимательно наблюдающий за конкретным другим. Здесь смирение принимает форму сдержанности по отношению к единичному. Гетерономная гетерология развивает минималистский проект радикальной герменевтики, рассматривая реальность как состоящую из частных и нередуцируемых единичностей. Такое единичное «отмечено идиосинক্রазией, идиоматичностью, уникальностью, оно неповторимо и не поддается классификации»²².

Реальность должна рассматриваться в терминах конкретных, единичных, идиосинкразических событий, происходящих с конкретными людьми (как субъектами конкретных событий) без поиска какой-либо более глубокой структуры. Гетерология в смысле гетероморфизма рассматривает различие в терминах множественного, многообразного, раздельного, того, что противостоит единству метафизики, – это буйный «Дионис» празднующий перемены посреди множества событий. Гетероморфная гетерология развивает минималистский проект радикальной герменевтики как видение реальности с точки зрения «своего рода удачного номинализма», который сохраняет открытость вещей, весело принимает разнообразие и изменения, и счастливо приветствует непредвиденные множественности. Это «минимализм», который стремится «максимизировать возможности» и «держат дверь открытой для результатов, которые еще не пришли»²³. Здесь смирение принимает форму осторожности, чтобы «сохранить открытыми как можно больше вариантов»²⁴. Радикальная герменевтика как гетероморфная гетерология совершает работу освобождения: для себя – как высвобождение собственной экзистенции к множеству открытых вариантов, и для другого – как сохранение свободной игры разнообразной и меняющейся реальности, не поработанной стремлением метафизики к статическому единству. Будучи принципиально «иным» способом говорения, радикальная герменевтика как гетерология в своих обоих модусах – гетерономном, «раввинистическом» режиме и гетероморфном, «дионисийском», образует то, что Капуто называет «иудео-греческой» метафизикой без метафизики.

Радикальная герменевтика возвращает нас к трудностям фактического существования, не прикрытым метафизической завесой. Фактическая жизнь сложна, поскольку любое наше решение принимается на фоне радикального незнания, неразрешимости. Живая жизнь и принятие решений перед лицом потока и неразрешимости возвращает нас к центральному понятию герменевтики – (квази) понятию повторения, которое переходит от мысли к существованию, к невозможной возможности продвижения вперед в качестве экзистирующего человека, и к пониманию своего существования не в качестве предмета знания (через метафизику), а как перформативной задачи, требующей решения. Таким образом, радикальная герменевтика, направленная к осознанию сложности жизни, уходит от метафизики (как мышления о действительности) к этике (как рассмотрению того, как нужно относиться к другим), совершая движение от «что» к «как», и, в конечном счете, к религии, понимаемой как завет с невозможным. В отношении метафизики

радикальная герменевтика Капуто приходит к двум основным стратегиям. Первая заключается в отказе от возможности любого надежного знания реальности, поскольку это маска для абсолютного знания реальности, тем самым единственно возможная «метафизика» – это метафизика, осуществляемая в признании деконструируемости любых имен, и недеконструируемости событий. Вторым ходом мышления становится отрицание важности такого надежного знания (метафизики) для жизни: метафизика находится в фундаментальной оппозиции нашей жизни, как она есть на самом деле, во всей своей двусмысленности и сложности, и мы можем и должны выстраивать свои пути без нее.

Тем самым, радикальная герменевтика, наследуя хайдеггеровский проект «преодоления метафизики», акцентирует в критике метафизики не забвение онтологического различия, а невнимание к опыту фактичности. Там, где Хайдеггер пытается сделать шаг назад, углубившись в сущность метафизики, отыскать подлинный способ вопрошания, сохраняющий различающее различие, не исключающее взаимной принадлежности бытия и сущего, и, прежде всего, бытия и того сущего, которым каждый раз оказываемся мы сами, «холодная герменевтика» стремится вернуть мысль в поток жизни. В ней складывается достаточно скептическое отношение к самой идее чего-то «глубинного». Радикальная герменевтика ставит вопрос о пределах рациональности не во имя чего-то более глубокого, но ради именованного чего-то иного, нового, события, а не бездны бытия. Минимализм такой герменевтики связан не с незнанием в классическом мистическом смысле, когда это подразумевает еще более глубокое, «знающие незнание», а «незнание в том смысле, что мы действительно не знаем!»²⁵

Примечания

¹ *Janicaud D.* La phénoménologie dans tous ses états. Eclat, 2009.

² *Heidegger M.* Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 11: Identität und Differenz. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 2006. S. 59–60.

³ Ibid. S. 60.

⁴ Ibid. S. 66.

⁵ Ibid. S. 67.

⁶ Ibid. S. 75.

⁷ Ibid. S. 76.

⁸ Ibid. S. 77.

- ⁹ *Caputo J.* More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are. Bloomington: Indiana University Press, 2000. P. 3.
- ¹⁰ *Caputo J.* On Religion. L.; N.Y.: Routledge, 2001. P. 21.
- ¹¹ *Caputo J.* Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction. Bloomington: Indiana University Press, 1993. P. 6.
- ¹² *Caputo J.* Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project. Bloomington: Indiana University Press, 1987. P. 32.
- ¹³ Ibid. P. 262.
- ¹⁴ Ibid. P. 32.
- ¹⁵ *Caputo J.* Metanoetics: Elements of a Postmodern Christian Philosophy // Christian Philosophy Today. New York: Fordham University Press, 1999. P. 223.
- ¹⁶ *Caputo J.* Against Ethics. P. 73.
- ¹⁷ *Caputo J.* Radical Hermeneutics. P. 1.
- ¹⁸ *Caputo J.* Against Ethics. P. 228.
- ¹⁹ *Caputo J.* Radical Hermeneutics. P. 116.
- ²⁰ Ibid. P. 4.
- ²¹ Ibid. P. 5.
- ²² *Caputo J.* More Radical Hermeneutics. P. 179.
- ²³ *Caputo J.* Radical Hermeneutics. P. 206.
- ²⁴ Ibid. P. 258.
- ²⁵ *Caputo J.D., Vattimo G.* After the Death of God. N.Y.: Columbia University Press, 2007. P. 115.

В.И. Молчанов

Восприятие чужой/другой душевной жизни:
Н.О. Лосский и Макс Шелер

В статье проводится сравнение позиций Н.О. Лосского и М. Шелера в отношении проблемы понимания душевной жизни других. Две предпосылки объединяют, хотя и формально, русского и немецкого философов: реальность чужого Я и возможность непосредственного знания о чужой душевной жизни. Выделяются три существенные содержательные различия между ними: 1. Ранг проблем: для Лосского знание о чужой душевной жизни есть частный случай знаний о внешнем мире; для Шелера, напротив, первичным и более глубоким является знание чужого Я. 2. Для Лосского наблюдение дает доступ к реальности чужого Я; для Шелера наблюдение вообще не является феноменологическим опытом. 3. Лосский исходит из различия переживания и наблюдения, а также из различия своей и чужой душевной жизни; Шелер исходит из метафизической гипотезы индифферентного в отношении Я–ТЫ потока переживаний.

Ключевые слова: Лосский, Шелер, восприятие, чужая душевная жизнь, Я, индифферентный поток переживаний.

Чужая душа – потемки
Народная мудрость

На рубеже веков и перед Первой мировой войной проблема восприятия чужой душевной жизни становится актуальной как в немецкой, так и в русской философии. Случайно ли это совпадение во времени, или же это предчувствие тотального непонимания, проявлений национализма, а затем идеологического «противостояния двух систем»? Случайно ли то, что после войны

на первый план вышла проблема понимания и смысла? Решать эти вопросы в духе марксизма, социологии знания, морфологии Шпенглера или других теорий было бы преждевременно, но совпадение зафиксировать все же нужно.

Краткая история этих соответствий такова. В России новатором в постановке этой проблемы является А.И. Введенский¹. В Германии проблема чужого Я разрабатывается Т. Липпсом и его школой, и к числу его учеников принадлежит М. Шелер, книга которого «Формы и сущность симпатии» выходит в 1913 г. Несколько ранее, в 1910 г., выходит книга И.И. Лапшина «Проблема “чужого Я” в новейшей философии», хотя в ней нет упоминания о Т. Липпсе, книги которого вышли в нулевые годы XX в.

И.И. Лапшин фиксирует трудность проблемы чужого Я и выражает удивление, что эта проблема так мало затрагивалась в истории философии:

Нет ни одного исследования, даже статьи, где можно было бы найти хоть краткий очерк истории вопроса. Обыкновенно, современный философ, посвятив много страниц проблеме реальности внешнего мира... затем быстро скользит по вопросу о «чужом Я», как будто ясное и убедительное решение по этому вопросу может быть достигнуто за несколько минут².

Забегая вперед, скажем, что эти слова в полной мере относятся к Н.О. Лосскому, который посвятил этой проблеме небольшую статью³ и полагал, что «знание о чужой душевной жизни есть частный случай знания о внешнем мире»⁴. Этот тезис вызывает большие сомнения; во всяком случае, Шелер приходит по существу к противоположному взгляду, а много позже, в *Картезианских медитациях*, Гуссерль предлагает концепцию, согласно которой знание о чужой душевной жизни – основа опыта чужого, который, в свою очередь, открывает путь к объективному познанию и объективности мира.

В своем историческом очерке Лапшин выделяет ряд учений, которые так или иначе пытались решить проблему чужого Я: наивный реализм, материализм, гилозоизм, монистический идеализм, монадологию и солипсизм. Кроме солипсизма, всем пяти направлениям присуща общая черта:

«Чужое Я» рассматривается всеми ими как нечто, существующее вне и помимо единичного эмпирического «Я», т. е. другие живые существа не суть нечто такое, реальность чего *должна мыслиться* нами пребывающей вне нашего сознания и независимой от него, но

множественность чужих сознаний есть факт трансцендентный по отношению к моему сознанию⁵.

Это обобщение Лапшина требует разъяснения, так как кажется противоречивым. С одной стороны, реальность других живых существ не должна мыслиться как независимая от нашего сознания, с другой – чужое Я, с точки зрения этих теорий, включая материализм, полагает многообразие чужих Я. Речь идет о том, что «единичное эмпирическое Я» является результатом игры сил чего-то более могущественного – Мирового разума или Материи и т. д. Если при этом любое живое существо, *не обладающее Я* (об этом Лапшин забыл упомянуть) является ничем иным, как имманентным содержанием нашего сознания, то этого никак нельзя сказать о чужих Я, которые, так же, как и наше Я, являются продуктом высших (или низших) сил. К числу догматических учений можно причислить, полагает Лапшин, и солипсизм, который отрицает реальность чужих Я и полагает реальным только свое собственное. Уже этот обзор показывает, что проблема чужого Я рассматривается как проблема реальности чужого или своего Я. Таковы же, при всех различиях, позиция Введенского, собственная позиция Лапшина, Липпса, Лосского, Шелера, Гуссерля и всех других русских и немецких философов. Все без исключения ищут реальность своего или другого Я, для всех без исключения существование и реальность равнозначны⁶. Исключением является здесь Хайдеггер, для которого эти термины не равнозначны, но Хайдеггер и не ищет реальности Я.

Н.О. Лосский утверждает, что чужая душевная жизнь доступна нам непосредственно. Этот радикальный взгляд на вещи обосновывается фактически через признание вопроса о чужом Я частным случаем вопроса о реальности внешнего мира. Раз предметы мира даны нам в своей живой самости, даны непосредственно, то и чужое Я дано точно таким же образом.

Предпосылку своих рассуждений Лосский обозначает как «гносеологическую координацию». Он определяет сознание как особое, непричинное отношение между сознающим субъектом и познаваемым объектом. Поскольку ни субъект не подчинен объекту, ни объект – субъекту, и они «по своему бытию остаются независимыми друг от друга», субъект может созерцать предмет непосредственно, иметь в виду его, как выражается Лосский, «в подлиннике». «Наблюдаемый предмет должен быть имманентным сознанию, – пишет Лосский, – но может быть трансцендентным субъекту сознания»⁷.

В этих рассуждениях Лосского, которые могут быть подвергнуты анализу и проверке на тавтологичность (сознание – это от-

ношение сознающего субъекта к сознаваемому объекту), для нас важно, прежде всего, выделить еще одну предпосылку, которую он разделяет со многими другими философами и комментаторами: речь идет о *наблюдении* за объектом и далее, как мы увидим, о *восприятии* как наблюдении за чужой душевной жизнью. Иначе говоря, от наблюдения за объектами любого рода, которые образуют независимый от субъекта ряд, Лосский переходит к восприятию, которое фактически отождествляется с наблюдением за чужой душевной жизнью.

Лосский явно придерживается здесь траектории здравого смысла, который, пока не спрашивают, как же он обращается с предметами, действует, но вовсе не наблюдает за ними. Когда же спрашивают, он становится в позу наблюдающего. В этом же смысле можно истолковать рассуждение Августина о времени: пока не спрашивают, мы можем верно определить время, скажем, время пути, когда же спрашивают, мы начинаем формулировать вопросы о возникновении несуществующего. Иначе говоря, выход за пределы здравого смысла требует осмотрительности и определенного метода возврата к опыту.

Догма представления, или восприятия, как модуса сознания, лежащего в основе всех других, утвердилась в феноменологии Гуссерля, последовавшего здесь за Brentano. Однако уже Brentano строго различает внутреннее восприятие и самонаблюдение. Что касается внешнего восприятия, то здесь уже упомянутый здравый смысл подсказывает, что наблюдение за предметом требует особых условий восприятия. Гуссерль, в частности, проводит различие между интенциональностью и вниманием, показывая, что первая не сводится ко второму. Между тем, у Лосского различие переживания и наблюдения заменяет по существу различие акта сознания и его содержания. Гносеология интуитивизма строго различает, утверждает Лосский, «*переживать* что-либо и иметь что-либо в виду только, как предмет *наблюдения*»⁸. Это различие является модификацией различия, проведенного Лосским в его основной работе, – между «моим» и «данным мне»⁹. Это различие является основанием переноса рассмотрения восприятия предметного мира на восприятие чужой душевной жизни.

Итак, Лосский применяет свое учение к частной, как он полагает, проблеме: положим, передо мной стоит человек, сжимающий кулаки, характерно ударяющий ими по столу, говорящий повышенным тоном, красный как рак и т. д. Я не только вижу и слышу эти физические проявления его, но усматриваю также, что он разгневан в высшей мере... мое наблюдение чужого гнева имеет

характер восприятия в таком же смысле, как и наблюдение физических явлений¹⁰.

Изолированные примеры, в которых кто-то наблюдает кого-то или что-то, как правило, не проясняют, но затемняют дело. Интересно было бы, в самом деле, понаблюдать, как один человек наблюдает за другим человеком, который стучит перед ним по столу кулаками и т. д. Таким наблюдателем первого порядка может быть врач, воспитатель или социолог в особой ситуации. Если же это знакомый или родственник гневающегося и если даже он наберется терпения выслушать излияния первого, то так или иначе вряд ли это можно назвать наблюдением. Тем более сам Лосский сначала пишет об усмотрении, и это более адекватное обозначение: «я усматриваю, что он гневается». С одной стороны, это совершенно верно, но с другой – явно недостаточно: ситуация констатации гнева опять же имеет специальный, например, медицинский характер, в обычном человеческом общении важна не констатация, что человек гневается, но причины, смысл или значение его гнева. Этот вопрос Лосский совершенно упускает, причем не только в отношении чужой душевной жизни, но и в отношении предметов «внешнего мира» (я беру это выражение в кавычки, поскольку так может быть обозначено естественнонаучное понятие, но не мир человеческой жизни). Что же входит в наше сознание «в подлиннике», как утверждает Лосский? Гнев просто как гнев? А если мы в театре «наблюдаем» (надеюсь, что в театре наблюдают в основном театральные критики и охрана) игру актера, изображающего гнев героя пьесы и, может быть, одновременно переживающего гнев от плохой игры партнеров, то что, собственно приходит к нам «в подлиннике»? Полагаю, что на этот вопрос интуитивизм Лосского ответить не может.

Таким образом, у Лосского соединяются две предпосылки – предпосылка восприятия и предпосылка реальности чужого Я. Реальность как акт, как само переживание гнева другого человека мы переживать не можем. Это признает и сам Лосский: «Переживать “эту вспышку гнева” может одно единственное я и то один лишь раз в своей жизни, но быть свидетелем ее могут быть любые я»¹¹. Если нам недоступна реальность как акт и недоступен смысл (реален ли смысл – это другой вопрос) того или иного переживания – гнева, радости, дружелюбия и т. д., то что же мы воспринимаем? Если гнев – это переживание, то воспринимать гнев мы не можем, но мы действительно можем наблюдать за его телесными и предметно-пространственными проявлениями. При этом с той оговоркой, что наблюдение требует особых условий и уже предполагает некоторое

абстрагирование от живого общения. Даже если употреблять слово «восприятие» в применении к чужой душевной жизни в самом широком смысле, то и тогда остается вопрос о различии самого переживания гнева или радости и т. п. и значения этих переживаний, которые могут и не осознаваться самими переживающими личностями.

Фактически при попытке обосновать свою теорию Лосский апеллирует к фикции наблюдения, которое, даже если бы оно было возможно в чистом виде в живом общении, не давало бы еще ключ к смысловому измерению соответствующих переживаний. Лосский признает наличие таких состояний, как заражение чужими переживаниями, и тогда чужое переживание становится моим собственным. От этого, полагает философ, нужно отделять все то же наблюдение, например, «когда я наблюдаю в сочеловеке *зависть ко мне*»¹². Если в случае гнева предмет наблюдения более или менее ясен – сжатые кулаки, красный цвет лица и т. п., то в случае зависти вопрос открыт – что же мы наблюдаем в этом случае?

Затронутая в рассматриваемой статье проблема языка также свидетельствует о том, что чужая душевная жизнь представляется Лосскому как совокупность состояний, не содержащих еще смысла. По аналогии с чужой душевной жизнью Лосский говорит о «чужой речи». Дело идет при этом не об иностранном языке, но о речи других людей, говорящих на том же самом языке, что и слушающий. В этом случае мы встречаемся с крайне неудачным обозначением того, что можно было бы назвать, вспоминая школьные годы, «родной речью». Словосочетание «чужая речь» может употребляться в лингвистическом смысле – как передача в тексте речи других людей, и, видимо, в каких-либо эмоционально-оценочных контекстах. В рамках гносеологии такое словосочетание выглядит странно, так как уже предполагается общность языка, если речь идет об одном и том же языке и при этом о родном языке обоих говорящих. Лосский утверждает, что «звучи чужой речи» не имеют такого же значения, как улыбка или слезы; они не поводы к тому, чтобы обратиться внимание на психические акты говорящего. Однако Лосский воздерживается от разъяснений, какую же функцию выполняют эти «звучи». Он приводит пример, который скорее затемняет, чем проясняет проблему:

Положим, что мой товарищ, гуляя со мной осенью в лесу, говорит: «поразительно красиво это сочетание темной зелени елей с яркой желтизной берез». Согласно интуитивизму, при этом высказывании в душе моего товарища вовсе нет «психических» темных елей и желтых

берез: психический состав его высказывания сводится только к вниманию и эмоции, которые интенционально направлены на подлинные транссубъективные материальные ели и березы. Поэтому восприятия его душевной жизни мне недостаточно, чтобы узнать весь смысл его высказывания¹³.

Для этого, продолжает Лосский, он должен прибегать к словам знакомого мне языка.

Возникают резонные вопросы: разве высказывание о красоте елей и берез было произнесено на незнакомом языке? Разве «ели» и «березы» и т. д. – это не слова, составляющие высказывание? Разве собеседник Лосского интенционально устремлен к материальности деревьев? В таком случае он говорил бы не о красоте, но об объективности существования того или иного дерева, и кто-нибудь в роли Витгенштейна мог бы успокоить случайного прохожего: «он не сумасшедший, мы просто философствуем». Очевидно, что Лосскому не удастся включить тему языка в рассмотрение проблемы чужой душевной жизни. Вполне понятно, почему эта тема отсутствует и у Гуссерля. Как и Лосский, Гуссерль пытается разделить, но не различить свою и чужую душевную жизнь, и как раз язык с его общими значениями препятствует этому. Этой темы нет и у Шелера: «индифферентный поток переживаний» так же не нуждается в коммуникации, как и «своя собственная сфера». Лосский высоко оценивает статью Шелера¹⁴, но, как легко увидеть, в основном ее критическую направленность. Если Липпс подверг критике теорию аналогии, согласно которой мы познаем чужую душевную жизнь по аналогии со своей собственной, то Шелер подверг критике теорию эмпатии, или вчувствования, Липпса, отмечает Лосский. С одной стороны, это верно, но с другой – эту критику не следует абсолютизировать, и сам Шелер достаточно осторожен: он указывает на границы применимости этих теорий, а также своей собственной, которую он называет «теорией восприятия чужого Я». «Так, теория Липпса, – пишет Шелер, – не просто “ложна”, но для структуры массовой психологии она в той или иной степени верна»¹⁵. Для эмпирической психологии теория аналогии также может быть отчасти верной, продолжает Шелер; что касается его собственной теории, то она верна только там, где речь идет о том, каким образом люди существуют в живом сообществе (*Lebensgemeinschaft*).

В своих оценках Лосский не учитывает, что Шелер исходит из прямо противоположной установки, а именно, из отрицания противоположности между моими и чужими переживаниями:

Трудности этой проблемы по преимуществу сами были созданы вследствие той предпосылки, что Каждому «прежде всего» «дано» только собственное Я и его переживания, и среди них опять-таки существует только часть переживаний, образов и т. д., которые относятся к другим индивидуумам¹⁶.

Такие истины, как то, что индивиду дано прежде всего его собственное Я, а данность другого – это прежде всего явления его тела, считаются само собой разумеющимися. Однако их мнимую самоочевидность все же необходимо подвергнуть сомнению, полагает Шелер. Что означает такое утверждение, как: «Каждый может мыслить только свои мысли, чувствовать только свои чувства?» – задает вопрос Шелер и отвечает на него: это означает только то, что мы предполагаем некий реальный субстрат переживаний, и все переживания и чувства принадлежат этому субстрату. В итоге мы получаем тавтологическое утверждение. Шелер приводит несколько примеров, демонстрирующих, что иногда мы не отличаем свои мысли и чувства от мыслей и чувств других людей. Эти примеры относятся как к психологической сфере, когда мы, к примеру, читаем, так и к культурно-исторической: в Новое время произвольно усвоенные мысли других были склонны переживать как свои собственные, а в Средние века авторы выдавали свои мысли за мысли античных мыслителей, чтобы освятить их авторитетом. Шелер приходит к мысли (вопрос в том, насколько это его собственная мысль) о первичной данности мысли или чувства как данности в «индифферентном в отношении Я–Ты потоке переживаний»¹⁷. Очевидно, что в вопросе о данности и о потоке переживаний Шелер идет вслед за Гуссерлем и У. Джеймсом, и его собственная мысль состоит в признании изначальной индифферентности Я–Ты отношения. Здесь Шелер апеллирует к известным фактам, относящимся к раннему возрасту человека, а также к этнологии: ««Сначала» человек живет больше в других, чем в себе самом, больше в общности, чем в своем индивидууме. Доказательством этого являются факты как жизни ребенка, так и факты всей душевной жизни примитивных народов»¹⁸. Ницше утверждал, что фактов не существует – существуют только их интерпретации, и здесь мы имеем дело с подтверждением этого тезиса. Если принять их с некоторой долей наивности, то можно констатировать, что от этих фактов Шелер переходит к метафизическим конструкциям. Внутреннее восприятие он распространяет на чужую душевную жизнь, расширяя значение этого термина не только по сравнению с Brentano, но и с Гуссерлем – для последнего внутреннее вос-

приятие нетождественно адекватному восприятию. Фактически проблема восприятия чужой душевной жизни решается Шелером на основе мнимой феноменологической констатации, «что психическое переживание может быть дано посредством внутреннего восприятия индифферентно, есть ли это “мое” переживание или (в так-бытии) переживание кого-то другого»¹⁹. Как это возможно, как возможно, чтобы внутреннее восприятие не отождествлять с самовосприятием, задает вопрос Шелер. Ответ на это вопрос выходит, на мой взгляд, за пределы феноменологической и какой-либо вообще возможной дескрипции:

Акт внутреннего созерцания [принадлежащий] А, охватывает не только его собственные душевные процессы, но по праву и по возможности все существующее царство душ (Reich der Seelen) – прежде всего как еще нерасчлененный поток переживаний²⁰.

Само по себе отрицание резкого различия между своим и чужим Я, или своей и чужой душевной жизнью, представляет собой верную и плодотворную идею, но поиски решения проблемы с помощью мифического индифферентного потока переживаний и «царства душ» вряд ли можно назвать феноменологическими исследованиями. А. Шюц верно отмечал, что «как метафизическая гипотеза шелеровская теория не лучше и не хуже, чем другие метафизические гипотезы относительно этой темы»²¹.

Лосский справедливо недоумевал по поводу этого потока, противопоставляя шелеровскому решению различие переживания и наблюдения. Он полагал, что Шелер решал проблему восприятия чужой душевной жизни в духе интуитивизма. По Шелеру, мы не можем воспринимать переживания другого, которые относятся к его телу, например, непосредственно переживать боль, испытываемую другими, но в отношении душевной жизни дело обстоит иначе: мы воспринимаем непосредственно радость в улыбке, страдание в слезах, просьбу в протянутых руках, в звуках слов значение, которое имеет в виду другой. Однако уже язык сопоставляется такому обороту мысли. Несмотря на название своей теории, Шелер пишет не о восприятии, но употребляет в данном случае выражение *zu haben vermeinen*, которое вовсе не означает «воспринимать»²².

В рамках этой статьи нет возможности анализировать подробно это утверждение Шелера, однако вопрос все же следует поставить: если другой постигается нами во внутреннем восприятии, то каким образом мы постигаем во внутреннем восприятии улыбку или слезы? Другое дело, что параллельно с этим утверждением Шелер

справедливо указывает на тот факт, что мы постигаем настроение другого, не проводя различия между телесным и душевным: мы видим, что радуется человек, а не его душа, хотя и такие выражения существуют, по крайней мере, в русском языке.

Лосский увидел в теории Шелера скорее формальное, чем содержательное сходство. В отличие от Лосского, Шелер отказывает наблюдению в какой-либо роли в феноменологическом опыте: «В феноменологической установке полагаемое усматривается – и ничего не наблюдается»²³. Кроме того, Шелер, как и позже Гуссерль, придерживается скорее противоположной позиции в вопросе о ранге проблем: «Наше убеждение в существовании чужого Я глубже и [формируется] раньше, чем наше убеждение в существовании природы»²⁴. Таким образом, проблема восприятия внешнего мира полагается в качестве частного случая проблемы восприятия чужого Я. Как тезис Лосского, так и противоположный тезис Шелера не может быть принят в качестве истины без дальнейшего анализа, который требует обращения к важнейшему феноменологическому различию – между актом сознания и содержанием сознания.

Примечания

- ¹ *Введенский А.И.* О пределах и признаках одушевления. Новый психофизиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. СПб., 1892. С. 119.
- ² *Лапшин И.И.* Проблема «чужого Я» в новейшей философии. СПб., 1910. С. 3.
- ³ Характерно, что в книге о Лосском среди множества тем его философии, рассмотренных разными исследователями, не нашлось места для проблемы чужого Я (см.: Николай Онуфриевич Лосский. М.: РОССПЭН, 2016). В статье Т.Г. Щедриной статья Лосского о чужом Я только упоминается в связи с проблемой Я. Сравнение с Гуссерлем проводится в ряде статей, в том числе и моей, только в плане общих концепций. Лишь в статье В.Л. Лехциера упоминается критика Лосским *Картезианских медитаций* Гуссерля (см.: *Лосский Н.О.* Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля // *Логос.* 1991. № 1. С. 132–147). В настоящей статье, ввиду краткости ее объема, критика Лосского в адрес Гуссерля не рассматривается.
- ⁴ *Лосский Н.О.* Восприятие чужой душевной жизни // *Логос.* Т. I. Вып. II. М., 1914. С. 189.
- ⁵ *Лапшин И.И.* Проблема «чужого Я» в новейшей философии. СПб., 1910. С. 12.
- ⁶ Солипсизм также имеет своей предпосылкой реальность – только своего Я, или своей душевной жизни.
- ⁷ *Лосский Н.О.* Указ. соч. С. 189.

- ⁸ Там же. С. 191.
- ⁹ См. подробнее об этом различии в статьях Нэтеркотт Ф., Лехциера В.Л. и Молчанова В.И. в кн.: Николай Онуфриевич Лосский. М.: РОССПЭН, 2016.
- ¹⁰ *Лосский Н.О.* Указ. соч. С. 190.
- ¹¹ Там же. С. 191.
- ¹² Там же. С. 192.
- ¹³ Там же. С. 193–194.
- ¹⁴ *Scheler M.* Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass: Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich. Halle: Niemeyer, 1913. S. 158.
- ¹⁵ *Scheler M.* Wesen und Formen der Sympathie. Bonn: Cohen Verlag, 1923. S. 253.
- ¹⁶ Ibid. P. 274.
- ¹⁷ Ibid. P. 284.
- ¹⁸ Ibid. P. 285.
- ¹⁹ Ibid. P. 287.
- ²⁰ Ibid. P. 289.
- ²¹ *Schütz A.* Scheler's theory of intersubjectivity and the general thesis of the alter ego // Schütz A. Collected papers. Vol. I. The Hague / Boston / London: Martinus Nijhoff, 1962. P. 151.
- ²² *Scheler M.* Op. cit. S. 301–302.
- ²³ *Шелер М.* Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 208.
- ²⁴ *Scheler M.* Op. cit. S. 301.

Аргумент по аналогии
в понимании «другого сознания»:
к истории проблемы

В статье прослеживаются истоки проблемы «другого сознания», ее связь с проблемой самосознания, решение этой проблемы, которое получило название «аргумент по аналогии». Рассматривается критика аргумента по аналогии, а также попытка его усовершенствования отечественным философом С.А. Аскольдовым.

Ключевые слова: Декарт, проблема «другого сознания», аргумент по аналогии, вчувствование, интуитивизм, формы аналогии.

Проблема знания о «другом сознании», о ментальных состояниях «другого Я» относится к одной из самых запутанных проблем эпистемологии. Особенностью этой проблемы является то, что в своей повседневной жизни, во взаимодействиях с другими людьми мы без особых трудностей решаем ее. Альфред Шюц считал, что в постановке этой проблемы недостает четкого различия понимания «другого сознания»: как опытной формы обыденного знания человеческих дел; как эпистемологической проблемы; как специфического метода социальных наук. При этом он считал «скандалом в философии» то, что в эпистемологическом плане «удовлетворительного решения проблемы чужих сознаний и связанной с ним проблемы интерсубъективности нашего опыта, как природного, так и социального мира, до сих пор не найдено и что до самого последнего времени эта проблема вообще ускользала от внимания философов»¹.

Можно согласиться с А. Шюцем в том, что до сих пор отсутствует убедительное и общепринятое решение проблемы «другого сознания». Но, так или иначе, она возникала и решалась целым

рядом философов. В свое время русский философ И. Лапшин написал книгу «Проблема “чужого Я” в новейшей философии» (1910), в которой проследил различные подходы и попытки решения этой проблемы. В своем классическом виде эта проблема была поставлена Декартом. Для него наличие собственного сознания есть нечто абсолютно достоверное, в чем невозможно сомневаться. Но, оказавшись перед опасностью солипсизма, он был вынужден как-то доказывать, что в мире существуют иные сознания, кроме собственного. Эта проблема подразделяется у него на две других. Во-первых, это проблема «одушевленности», или проблема существования других сознаний: по каким признакам я могу судить о том, что в мире есть другие существа, кроме меня самого, обладающие сознанием. Ее ответвлением является вопрос о том, где проходит граница между существами, обладающими сознанием и не обладающими им. Аристотель, например, утверждал, что существуют растительные, животные и разумные (человеческие) души. Декарт же считал, что животные являются сложными машинами, не обладающими сознанием. Во-вторых, это проблема знания о содержании другого сознания: как мы можем знать ментальные состояния другого человека, и насколько такое знание достоверно. Решение этих проблем у Декарта тесно переплетено с проблемой самосознания, поскольку оно опиралось на так называемое эгоцентрическое допущение. Оно состоит в том, что в самосознании, во внутреннем опыте человеку с несомненностью дан факт существования его собственного сознания и он имеет непосредственное и достоверное знание о своих собственных ментальных состояниях.

Относительно первой проблемы – существования других сознаний – в пятой части «Рассуждения о методе» Декарт называет «два очень верных средства» или признака, по которым можно судить, что перед вами «настоящий человек», обладающий сознанием, а не искусно построенный автомат или бездушное животное². Первый признак – это свободное использование языка. Можно создать очень похожий телесно на человека автомат, произносящий какие-то слова, когда его трогают в определенных местах. Но, по Декарту, невозможно сделать так, чтобы эта машина располагала слова и строила фразы в соответствии со смыслом всего того, что может делаться в ее окружении. Между тем это могут делать, отмечает Декарт, даже довольно тупые люди. Второй признак – универсальный характер движений человеческого тела. Автомат (и животное, как считал Декарт) движется и действует лишь в силу расположения своих частей-органов, он запрограммирован этим в своем поведении. Человеческое тело движется универсально, оно

не запрограммировано. Это свидетельствует о том, что его движения направляются универсальным в своих возможностях разумом. До сих пор решение проблемы одушевленности решается примерно в том же плане, который наметил Декарт. Хотя узкие границы, которые он полагал существованию сознания, обычно несколько расширяют, прежде всего за счет признания наличия психических функций у высших животных.

У Декарта намечено решение и второй стороны проблемы «других сознаний», которое получило название «аргумент по аналогии». Г. Райл описывает декартово решение следующим образом: «У одного человека нет какого бы то ни было доступа к внутренней жизни другого человека. Он не может предпринять ничего лучшего, чем на основании наблюдаемых движений тела другого человека сделать проблематичные заключения о состояниях его сознания. Эти заключения он делает по аналогии со своим собственным образом поведения: он полагает, что сходное поведение другого сигнализирует об определенных, сходных с его собственными, состояниях другого сознания»³. Можно описать структуру этого аргумента более точно. На основе прямого, «от первого лица», знания о собственных состояниях сознания и полученного на основе наблюдения и опыта знания о своем телесном и вербальном поведении можно индуктивно установить ряд «психо-поведенческих обобщений». Они фиксируют устойчивые связи между определенными ментальными состояниями и событиями сознания и видами поведения. Например, я испытываю чувство боли от укола об острый предмет и одновременно отдергиваю руку и вскрикиваю «Мне больно!» Далее я по аналогии допускаю, что установленные мною психо-поведенческие обобщения справедливы не только для меня, но и для других людей. И когда я наблюдаю поведение другого человека, аналогичное моему поведению, то я могу сделать вывод, что в «другом сознании» существует ментальное состояние, аналогичное моему. В таком индуктивистском духе представлял и популяризировал в XIX в. этот аргумент Дж.С. Милль:

Я сознаю в себе серию фактов в однообразной последовательности, началом которой являются изменения моего тела, серединой – ощущения, чувства, последним звеном – внешнее поведение. В случае других человеческих существ у меня есть наблюдаемые свидетельства о первом и последнем звене цепи, но нет доказательств среднего звена. В моем собственном случае я знаю, что первое звено производит последнее через среднее и не может произвести иначе. Опыт, таким образом, обязывает меня заключить, что здесь должно быть среднее

звено. У других оно может быть таким же как и у меня, но может быть и другим. Однако если я предполагаю, что это звено имеет ту же сущность, то я подчиняюсь законным правилам экспериментального исследования⁴.

Такое решение проблемы «другого сознания» кажется весьма логичным. Не так просто представить, что могут быть какие-то иные пути к пониманию эмоций, намерений и других ментальных состояний другого человека. Известный психолог в свое время четко обозначил эту ситуацию: «Мы постигаем боль другого исключительно благодаря нашей собственной способности испытывать чувство боли. Никакого иного способа проникнуть во внутренний мир другого человека у нас нет»⁵. Однако уже к началу XX в. стали ясны некоторые изъяны аргумента по аналогии и появились попытки найти новые решения этой проблемы. К слабостям вывода по аналогии обычно относили следующее. Во-первых, этот аргумент по своей структуре индуктивен, но индуктивный вывод психо-поведенческих обобщений опирается на опыт только самого (одного) Я, поскольку только ему даны обе части психо-поведенческих связей. Во-вторых, этот аргумент допускает заключения о существовании у других лишь таких ментальных состояний, которые Я может найти в собственном сознании. Это не позволяет объяснить, как возможно для человека знание о ментальных состояниях у людей, о которых можно предположить, что их психика существенно отличается от его собственной. Это ставит под сомнение возможность знания в таких областях, как психиатрия, этнография и т. п. В-третьих, в психологии появились исследования, которые показывали, что человек, наблюдая поведение других людей, сразу приписывает ему в качестве причин различные мотивы и желания. Но если это так, то возникает логический круг. Как может человек использовать наблюдаемое поведение другого, чтобы вывести из него психическое состояние другого, если это наблюдаемое поведение уже осмыслено им как вызванное психическими причинами? В принципе, аргумент по аналогии требует не интерпретирующих, «сырых» наблюдений за поведением другого. Но такие наблюдения трудно осуществимы, если только человек не является специалистом по биомеханике и физиологии движений.

На фоне этих трудностей, а также с использованием данных набравшей силу научной психологии в первые десятилетия XX в. появились новые концепции понимания «другого сознания». Одну из них, связанную с понятием «вчувствования» (*Einfühlung*), предложил немецкий психолог и эстетик Т. Липпс. Он трактовал

«вчувствование» как «исчезновение двойственности в сознании между объектом и субъектом». Эту способность Липпс считал важной для психологического обоснования эстетического опыта. Наряду с этим вчувствование выступало механизмом восприятия и понимания «субъективного опыта» другого человека. Липпс конкретизировал вчувствование через врожденную способность подражанию, к внутренней имитации чужого психического состояния. Так, человек, воспринимающий эмоции другого Я, не только понимает их, но и до известной степени сопереживает эти эмоции. Стоит заметить, что американский психолог Э. Титченер в качестве перевода липпсовского «вчувствования» предложил термин «эмпатия», который весьма широко стал использоваться в психологии.

Концепция Липпса вызывала не только интерес, но и критику со стороны ряда философов, в частности М. Шелера и Н.О. Лосского⁶. Они, наряду с А. Бергсоном, выдвинули собственные концепции «другого сознания», которые можно отнести к числу интуитивистских. Основной тезис этих концепций состоит в том, что мы способны воспринимать и осознавать состояния сознания других людей в прямой интуиции, столь же непосредственно, как и телесные движения, мимику, смысл произносимых слов и т. п. Поэтому сторонники этих концепций не нуждаются в эгоцентрическом допущении и обходят трудности, связанные с формированием психо-поведенческих обобщений. Основные доводы интуитивистов исходят из того, что непредубежденный феноменологический анализ не обнаруживает при восприятии состояний сознания другого индивида каких-то следов интроспекции и последующего вывода по аналогии. Мы прямо, «в подлиннике», как это говорил Лосский, сознаем эти состояния. Об этом свидетельствует и наш язык: мы не говорим «я вижу признаки гнева у Ивана», но говорим «Иван сердится» подобно тому, как мы говорим «вода кипит», «яблоко зрелое» и т. п. При всей оригинальности интуитивистских концепций их слабость проявляется в затруднениях с описанием механизма интуитивного восприятия «другого сознания» (Лосский в этой связи говорит даже о телепатии) и невозможности дать критерии достоверности таким образом полученного знания о чужих ментальных состояниях.

Мы не будем дальше проследивать более современные теории «другого сознания» (а их в нынешней философии сознания предложено немало), поскольку цель статьи – рассмотреть способы «спасения» аргумента по аналогии. Дело в том, что несмотря на отмеченные выше и другие его слабости, идея аналогии в понимании «другого Я» по сути неустраима. Среди философов ее различные

варианты отстаивали Б. Рассел и А. Айер, ее можно найти в «Картезианских размышлениях» Э. Гуссерля. Даже у таких лидеров современного антикартезианства, как Д. Деннет и Д. Чалмерс есть слова от том, что в суждениях об иной психике мы опираемся на понимание своего сознания. Не иначе дело обстоит и в социальной психологии, где выработано много теорий восприятия другого Я в процессах взаимного общения людей, где в ходу такие понятия, как идентификация, рефлексивное понимание, атрибуция как приписывание намерений, чувств другой личности – все это различные модификации аргумента по аналогии. Нечто похожее происходит и в социально-гуманитарных науках, для которых, как правило, достаточно этой схемы знания о другом сознании. Важно также то, что эта схема понимания другого, видимо, встроена в наш здравый смысл, в «народную психологию», как это называют современные представители философии сознания. Недаром один из защитников здравого смысла Н. Малкольм заметил, что аргумент по аналогии все время пытаются усовершенствовать, что он постоянно «находится в ремонте».

В этом контексте интересно рассмотреть, как такое усовершенствование предпринял русский философ С.А. Аскольдов (Алексеев). Хотя его концепция достаточно почтенная, выработанная в первые десятилетия прошлого века, она заслуживает внимания по двум причинам. Во-первых, Аскольдов рассматривает аналогию весьма широко, одна из его работ называется «Аналогия как основной метод познания»⁷. Во-вторых, он с 1914 г. работал на кафедре философии Санкт-Петербургского университета, где А.И. Введенский, И.И. Лапшин, его близкий друг Н.О. Лосский и другие философы много дискутировали по проблемам сознания, в том числе по проблемам «одушевленности» и «другого Я».

В названной работе об аналогии Аскольдов развивает концепцию трех форм или уровней аналогии, а затем применяет ее к проблеме знания о другом сознании. Первой, низшей формой аналогии является обычная «миллевская» индуктивная аналогия, при которой наблюдатель, обобщая наблюдавшиеся связи с одних случаев на другие, имеет в виду лишь сходство и количество сходных случаев. Более высокую и сложную форму аналогии Аскольдов называет типологической. Ее основа состоит в разнообразных типологических структурах реальных вещей и явлений. В свою очередь, типичность предполагает идею целого, как неделимого соотношения частей, признаков и свойств. В своей типологической структуре предмет есть целостный индивид. Суть типологической аналогии состоит в том, что мы можем восстановить определенную целостную структуру,

зная лишь ее часть или фрагмент и опираясь на ее типологическое сходство с известными нам структурами. Например, как это делает палеонтолог, изучающий древний органический мир по сохранившимся фрагментам или следам жизнедеятельности животных и растений. Если индуктивная форма аналогии лучше приспособлена для наук о неживой природе, то типологическая – для наук о жизни, которые исходят из понимания каждого данного организма как целого, в таких областях, как «сравнительная морфология», «сравнительная анатомия» и т. п. Это влечет различия в основаниях индуктивной и типологической аналогии.

В индуктивной аналогии таким основанием была многократность сочетания свойств. <...> В типологической аналогии такая многократность уже не играет никакой роли. Как мы уже выяснили, в ней истинной основой уподобления является усмотрение целостности предмета как типической формы. Именно такая целостность, раз воспринятая во всей полноте в определенном конкретном случае, дает путеводную нить для построения такого же целого в других случаях, когда эта целостность в опыте сполна не дана. Знакомое помогает здесь уяснить неизвестное. <...> Тип постигается, несомненно, через сопоставление и сравнение типически подобного. А это и есть сущность аналогии⁸.

Третью, высшую форму аналогии Аскольдов называет «интродуктивной». Она нацелена на воспроизводство, исходя из частей, целостности уже не только в ее структурном обнаружении, но и в ее скрытом ядре, что открывает сам принцип организующей силы, «душу предмета».

Интродуктивная аналогия вводит нас в одушевляющее всякую целостность духовное начало. Она одухотворяет окружающее нас бытие. <...> Если область индуктивной и типологической аналогии – познание низшей природы, и притом рассматриваемой лишь со стороны чувственного восприятия, то полем действия интродуктивной аналогии является действительность высшего порядка – человек и высший мир. Но, кроме того, она же открывает нам внутреннюю сторону и низшего бытия, позволяет представить его внутреннюю духовную сущность. Первый вопрос, который нас здесь встречает, будет тот, действительно ли заключение о чужой душевной жизни происходит по аналогии⁹.

На этой основе Аскольдов пытается спасти и усовершенствовать аргумент по аналогии. Сначала он стремится ответить на

основные контраргументы противников аналогии в разрешении проблемы чужой одушевленности. «Противники заключения по аналогии чаще всего опровергают теорию аналогии, представляя ее в слишком простом, чтобы не сказать глупом, виде»¹⁰. Свое же понимание аналогии он, естественно, не считает таковым. Поэтому он полагает несостоятельной критику Липпса, которую разделяет и Лосский, заключающуюся в том, что телесное поведение других людей, например чужой гнев, дано нам иначе, чем собственное, поскольку мы гневаемся «без зеркала в руках». Аскольдов указывает на то, что поведенческая палитра для проведения аналогий гораздо богаче, чем подобные простые примеры. С его точки зрения, реальной опорой для аналогии являются сложные комплексы поведения, в которых люди естественно пользуются подручными вещами, едят, рубят дрова, пользуются огнем, общаются с ближними и т. п. Но даже и на этой почве возникает лишь общее заключение о наличии сознания у наших ближних и его основные типизации. Другой его контраргумент имеет локальную, «петербургскую» почву. Дело в том, что долговременный руководитель кафедры философии, кантианец А.И. Введенский считал принципиально недоказуемым тезис об «одушевленности» и полагал в духе Канта нравственное чувство как основание веры в чужую одушевленность. Аскольдов считал это решение слабым, совершенно недостаточным для всех сложных ситуаций в отношениях людей между собой, а тем более в их отношении к животным. Если бы эта теория была справедлива, то человек, неспособный ни к каким нравственным отношениям, должен был бы считать животных бездушными телами.

Более основательно Аскольдов разбирает и критикует интуитивистские теории. Он считает их кардинальной слабостью невозможность объяснить, как именно происходит непосредственное проникновение в чужую душевную жизнь без опосредствованного ее восприятия через органы чувств.

На этот совершенно неразрешимый для всякого интуитивизма вопрос можно только или отмолчаться, или дать явно недостаточные ответы. К таким ответам относим мы указание Н.О. Лосского на внимание и интерес, которыми обуславливается превращение потенциальной «данности» каждого предмета сознания в актуальную. Если бы это было так, то внимание и интерес вполне заменяли бы нам глаза и уши, и интересующийся слепой видел бы больше зрячего¹¹.

Эта слабость концепции Лосского (как и Бергсона) обусловлена тем, что она опирается на теорию восприятия, в которой смысло-

вой, интенциональный уровень резко отделен от каузальных связей, обеспечивающих чувственное восприятие вещей. В результате этого восприятие идет «мимо тела», что Аскольдов более подробно разбирает в другой своей работе¹². Сам же он настаивает на том, «что чужая душевная жизнь постигается нами *опосредствованно*, а именно *через посредство ее внешних телесных проявлений*. Мы видим чужую душевную жизнь не *сквозь* ее внешние обнаружения, как могли бы выразиться интуитивисты, а именно *в них*»¹³.

Это подкрепляется и его трактовкой познавательного значения интродуктивной формы аналогии. Он отмечает, что она проявляется не изолированно от других, но постоянно соединяется с низшими формами и находит в них свою опору.

Заключая о чужой душевной жизни, мы несомненно опираемся и на множество случаев, т. е. осуществляем некоторый индуктивный процесс и схватываем типическую организацию внешних проявлений. Интродуктивная аналогия дополняет это лишь тем, что открывает последнее, самое внутреннее звено находящейся перед нами телесной организации¹⁴.

Ментальные эквиваленты телесных проявлений через эту форму аналогии схватываются человеком более непосредственно и интуитивно. Но и здесь не утрачивается посредство внешних телесных проявлений. Аскольдов сравнивает это с восприятием музыкальной мелодии, которое невозможно без восприятия звуков, но переживается человеком как целое. Можно отметить здесь, что наш известный нейропсихолог А.Р. Лурия через несколько лет очень точно назовет сходный феномен «кинетической мелодией», восприятие которой позволяет «читать намерения» и предугадывать действия других людей.

Достоинством аргумента по аналогии как решения проблемы «других сознаний» является его относительная простота и последовательность, а также совместимость с «народной психологией». Конечно, нельзя упускать из виду и сомнительные стороны аргумента по аналогии, связанные с принятием эгоцентрического допущения и общей модели картезианского субстанционального дуализма, определяющей структуру этого решения проблемы знания о «другом сознании». Однако прослеживание его исторических вариаций показывает, что в него могут вноситься новые, оживляющие его моменты. Поскольку люди постоянно живут среди себе подобных, они развили много средств и путей к пониманию «других сознаний», и рассмотренный здесь путь является одним из них.

-
- ¹ *Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004. С. 59.
 - ² *Декарт Р.* Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1950. С. 300–302.
 - ³ *Райл Г.* Понятие сознания. М.: Идея-Пресс, 1999. С. 24.
 - ⁴ *Mill J.S.* An Examination of sir W. Hamilton's Philosophy. L.: Longmans, 1867. P. 237.
 - ⁵ *Симонов П.В.* О познавательной функции сопереживания // Вопросы философии. 1979. № 9. С. 67.
 - ⁶ *Лосский Н.О.* Восприятие чужой душевной жизни // Логос. 1914. Т. 1. Вып. 2.
 - ⁷ *Аскольдов С.А.* Аналогия как основной метод познания // Аскольдов С.А. Гносеология: Статьи. М.: Изд-во Московской Патриархии РПЦ, 2012. С. 129–156.
 - ⁸ Там же. С. 142.
 - ⁹ Там же. С. 145.
 - ¹⁰ Там же. С. 146.
 - ¹¹ Там же. С. 147–148.
 - ¹² *Алексеев С.А. (Аскольдов).* Мысль и действительность. М.: Тип. С.К. Попова, 1914. С. 245–273.
 - ¹³ *Аскольдов С.А.* Аналогия как основной метод познания. С. 149.
 - ¹⁴ Там же. С. 148.

О.В. Марченко

Памяти В.Ф. Эрна

В статье речь идет о русском философе Владимире Францевиче Эрне (1882–1917), для творчества которого центральной была тема Логоса. Саму русскую религиозную философию Эрн понимал как философию Логоса, которая противостоит, в его представлении, новоевропейской философии *ratio*. Автор рассматривает основные элементы философской концепции Эрна, программное произведение которого носит название «Борьба за Логос».

Ключевые слова: Вл. Эрн, Логос, *ratio*, русская философия, православие, протестантизм.

Наряду с разными иными громкими датами в 2017 г. отмечается столетие смерти одного из самых интересных русских философов начала XX века Владимира Францевича Эрна (1882–1917); в частности, очередная, пятая, Международная конференция «Музыка – Философия – Культура», проведенная Московской государственной консерваторией в апреле этого года, была посвящена памяти В.Ф. Эрна и П.А. Флоренского. Религиозный мыслитель, историк философии, публицист, близкий друг Флоренского и Вяч. Иванова, один из самых ярких и продуктивных авторов религиозно-философской группы «Путь», Эрн приложил много усилий для прояснения специфики русской философии, – философии Логоса, противостоящего, в его понимании, новоевропейскому «рацио».

Еще в гимназические годы Эрн с Флоренским читали и продумывали диалоги Платона, к наследию которого оба обращались на протяжении всей последующей жизни¹, обсуждали проблематику

учения В.С. Соловьева, а также работы его друзей и соратников, Л.М. Лопатина и кн. С.Н. Трубецкого. Позже в Московском университете Эрн и Флоренский слушали лекции Лопатина и Трубецкого, прекрасных знатоков древней и современной философии. Впоследствии Эрн станет доцентом Московского университета, подготовит две историко-философские диссертации, будет вести принципиальную полемику с русскими философами неокантианской ориентации журнала «Логос»².

Важность для Эрна и Флоренского университетских лекций и сочинений С.Н. Трубецкого нужно отметить особо. Старинный друг и соратник Вл. Соловьева, заинтересованный собеседник Адольфа фон Гарнака и Германа Дильса, именно Трубецкой энергично подчеркнул роль *протестантизма* для генезиса и самой сути европейской философии Нового времени как философии *субъекта* прежде всего. Имея в виду личность как принцип субъективной достоверности, Трубецкой утверждал: «Верховный принцип новой философии есть идея личности, ее критерий – личное убеждение, ее исходная точка – личное сознание в троякой форме: личного откровения (реформа немецких мистиков) – личного разума (реформа Декарта) и личного опыта (реформа Бэкона)» («О природе человеческого сознания» 1890 г.)³. К этим характеристикам Трубецкого восходит эрновское, разделяемое и Флоренским, понимание новоевропейской философии как философии *ratio*, «рационализма»⁴. Вместе с тем, именно Трубецкой противопоставил новоевропейскому субъективизму учение о *соборности* человеческого сознания, а также внимательно и обстоятельно проследил учение о *Логосе* в его истории (докторская диссертация 1900 г.), предоставив ресурсы для эрновской концепции антично-христианского «*логизма*».

Еще одна тема, которая волновала Эрна, – православие и католичество в их сходстве и различии, наряду с иными темами он обстоятельно обсуждает ее с Вяч. Ивановым в начале 1910-х гг. в Риме⁵. Здесь он работает над диссертациями, посвященными итальянским мыслителям XIX в. Антонио Розмини и Винченцо Джоберти; монографии о них выйдут в 1914 и 1916 соответственно (кстати, книга о Розмини недавно вышла в итальянском переводе)⁶. В начале XX в. мировая философская мысль усиленно продумывает проблему плюральности опыта и знания. Название знаменитой работы Уильяма Джеймса, переведенной на несколько языков, «Многообразие религиозного опыта», вполне может быть одним из центральных символов эпохи. Над многообразием национальных форм и стилей философствования размышляют Пьер Дюгем, Макс Шелер, позднее – Стефан Харрасек, в России – В.В. Розанов,

Н.А. Бердяев, А.С. Глинка-Волжский и др., все они пытаются выявить особенности британской, французской, немецкой, польской, русской мысли. И тот факт, что создатель весьма своеобразной и глубокой концепции русской философии был одновременно и замечательным исследователем еще одной философской традиции, итальянской, значим и показателен.

Важно, что, будучи философом академического, институционального типа (а не, скажем, философствующим публицистом или каким-нибудь «свободным художником»), Эрн профессионально обращался к продумыванию основных моментов традиционной философской проблематики. Напомню, что его работы посвящены тематизации понятия «научное знание» («Природа научной мысли»), исследованию природы мышления («Природа мысли»), философскому «сомнению» как имманентному компоненту мышления («Природа философского сомнения»), фундаментальному вопросу о «началах» мышления («Исходный пункт теоретической философии»), проблематизации понятия «истина» («Критика кантовского понятия истины») и др. Эрн имел все основания подчеркивать, что важнейшее для него противопоставление новоевропейского *ratio* и антично-христианского Логоса есть результат не культурно-исторических соображений, но именно гносеологического анализа. Полемиические выступления Эрн всегда имеют фундаментом основательную проработку общеправославной проблематики. И потому в истории русской мысли Эрн интересует не некая около-философская и тем более не вне-философская, но именно традиционно-философская проблематика: теория знания, онтология, антропология и т. д., имеющая, на его взгляд, у оригинальных русских философов своеобразное (отличное от «рационалистического») решение. И концепция оригинальной русской философии в качестве главного компонента включает описание специфики работы «механизма» именно философского мышления, общего для целого ряда внешне непохожих друг на друга мыслителей: Г.С. Сковороды, М.М. Сперанского, П.Я. Чаадаева, И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, А.М. Бухарева, П.Д. Юркевича, В.С. Соловьева, А.А. Козлова, Н.Ф. Федорова, С.Н. Трубецкого, Л.М. Лопатина, Вяч. Иванова и др., а также Ф.И. Тютчева, Н.В. Гоголя, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, А.П. Чехова (XX в. продолжил этот ряд десятками блестящих имен)⁷.

Кризис современной европейской мысли связывается Эрном с фатальным для новоевропейской философии самоопределением философского разума как *ratio*. Чрезвычайно важно, что имеется в виду не Запад в целом, но основная магистраль новоевропейской

философии, противостоящая в рамках самой западной культуры онтологическим интуициям Античности и Средневековья, – фатальный *двойник* Запада («страны святых чудес», по знаменитому выражению Хомякова). Понятие двойника у Эрн наполнено совершенно конкретным содержанием: имея солидную европейскую литературно-философскую традицию, тема двойника и двойничества впечатляюще раскрылась в русской литературе, прежде всего у Гоголя и Достоевского (последний особенно гордился своей разработкой), причем тема *двойничества* соотносилась с темой *сумасшествия, безумия*. Генезис и оформление *ratio* связывается Эрном, учеником С.Н. Трубецкого, с прото-протестантскими интуициями, вызревавшими в лоне великой католической культуры, в схоластике, гуманизме Возрождения, религиозном психологизме Реформации, но ключевым пунктом оказывается метафизический и гносеологический индивидуализм Декарта (в чем на протяжении последних полутора столетий солидарны такие разные мыслители, как Ч. Пирс, В.С. Соловьев, Л.П. Карсавин, Ж. Маритен, Э. Жильсон, М. Хайдеггер, М. Фуко, Ж. Деррида, В. Хёсле). Картезианский *ratio*, остающийся при всех модификациях по сути неизменным на протяжении магистральной линии новоевропейской философии (включая британский эмпиризм, поскольку данные «опыта» обрабатываются тем же *ratio*), окончательное концептуальное закрепление получает у Канта, Гегеля (апогей индивидуализма и субъективизма) и в неокантианстве. Подчеркнем, что Эрн критикует не разум как таковой (позиция иррационализма, скажем, кьеркегоровского или шестовского типа, была для философа неприемлема), но именно *частную* форму его новоевропейского самоопределения: *ratio*.

Ratio есть тот *образ*, в котором предстала *себе самой* мысль в рефлексии новой философии. <...> Это попытка самоопределения мысли, сделанная в определённый момент, и легшая в основу всего нового и новейшего философствования⁸.

Показывая историчность и логическую необязательность такого самоопределения мысли, Эрн отмечает тем самым эпистемологический разрыв между *ratio* – и умозрением Античности и Средневековья. Продумывая механизм образования ряда понятий, характерных для «рационализма» (трансформация античной *φύσις* и средневековой *natura creata creans* в новоевропейскую «природу» (*natura*) и «материю», понятие «трансцендентального субъекта» и др.), Эрн показывает, что лежащий в его основе *опыт*, непосред-

ственно связанный с суженным, ущербным пониманием человека, есть *научный* опыт:

Опыт научный есть орудие посюстороннего самоутверждения, с которым смертно борется мистический опыт христианства. В опыте научном самоутверждает себя эмпирический человек и *в нем идеально отлагается*. И если, с одной стороны, этим предрешается безусловная эмпиричность и исключительная феноменальность научного опыта, то, с другой стороны, в нем эмпирический человек фиксирует и запечатлевает себя гносеологически⁹.

Таким образом, за центральными понятиями «рационализма» с его апелляциями к «фактам науки» стоит *произвольный акт самоутверждения*, отождествляющий человека в неизмеримости и ноуменальности его сущности с человеком, взятым в «ограниченности и оторванности его посюсторонней эмпирии», – одномерным существом, вся деятельность которого направлена на осуществление в «земном», мирском плане и полностью в нем исчерпываемом.

«Рационализм» влечет за собой «меонизм» (отрицание сущего как живого бытия, онтологический нигилизм; от греч. μή ὄν – «не сущее»), жесткий детерминизм, представление сущего не как личности, но как вещи. Сущее с необходимостью становится объектом человеческого насилия, в результате чего опредмечивается и сам человек, теряющий свое ноуменальное ядро. Эрн особенно подчеркивает связь ratio с теорией непрерывного линейного прогресса, утилитаризмом и культом техники, превращающих природу – если воспользоваться ярким образом Хайдеггера – в «бензоколонку», и подменяющих укорененную в свободе культуру («солидарная преемственность творчества») ее «изнанкой» – цивилизацией как овеществленным «рационализмом». Тезис о методическом солипсизме, аутизме трансцендентального субъекта, его разрыве с сущим предельно заостряется Эрном констатацией связки ratio-безумие, в полной мере обнаруживающей себя в современном мире. На следник «рационализма», XX век «не остался в долгу перед веком прешествующим: в неожиданных мировых масштабах он явил возведенную в систему, теоретически обдуманную практику потрясающей *бесчеловечности*»¹⁰. Откликаясь на выход его работ «Меч и Крест» и «Время славянофильствует», Флоренский писал своему другу 12 сентября 1915 г.:

Милый Володя! С радостью я увидел в Ваших книжках историческое подтверждение сказанного Вами ранее в «Борьбе за Логос»

и в «Природе мысли». Дай Бог, чтобы и дальнейшая история согласовалась с Вашим диагнозом, т. е. чтобы то, что Вы называете «логизмом», восторжествовало. В этом именно смысле вот уже 8-й год я стараюсь воспитывать умы и сердца своих слушателей и учеников. Хочется думать и надеяться, что они хотя и не станут творцами «нового» жизнепонимания, но сумеют быть чуткими к нему, когда оно будет выражено кем-то, кому еще надлежит быть¹¹.

Новоевропейскому «рационализму» Эрн противопоставляет антично-христианское умозрение, именуемое им «логизмом» (от λόγος), в основе которого лежит *динамический* опыт бытийного возрастания личности, взятой в ее *ноуменальной* глубине, на пути к предельной своей осуществленности. Высшей формой такой осуществленности является опыт подвижничества, *святость*. Не «учение», не «идея», но именно *святые как новая бытийная реальность* в истории человечества, «первѣны чаемого соединения Бога с человеком» (по выражению Вяч. Иванова).

В отличие от ratio, Логос – принцип *объективно-божественный*, а не субъективно-человеческий. В целом, «логизм» есть учение о божественном Логосе как истоке бытия и мышления, восходящее к античному онтологизму Парменида и Платона, развитое «гениальным платоником» Аристотелем, неоплатониками и воцерковленное усилиями отцов и учителей Церкви периода догматических движений, в «Ареопагитиках», в энергетизме Григория Паламы. И задача современной философии, по Эрну, заключается в подвиге творческого раскрытия основных прозрений антично-христианского «логизма» в утонченных терминах современного мышления. Эрн хотел «творческого возрождения *метода и духа* святоотеческого философствования». «Восстановление порванной нити и возвращение к корням святоотеческого синтеза должно быть делом абсолютной *свободы*»¹². Причем не следует уподобляться Декарту и отрываться от культурной традиции новой философии, подчеркивал Эрн. «Возвращение к святоотеческому синтезу может быть реализовано через творческий синтез внехристианской новой философии с содержанием христианского учения»¹³. Не «назад к логизму», но «вперед к логизму!» – не уставал повторять Эрн, что оказалось принципиально важным для его внимательного читателя Г.В. Флоровского¹⁴. Отмечая специфическую «двувозрастность» отечественной культуры Эрн утверждал:

Русская философия... всю значительность свою и всем своеобразием обязана умопостигаемому месту, занимаемому Россией в

чреде времен и пространств. Живая наследница Восточного православия, Россия в таинственной глубине своего народного существа носит нетленными и вечно живыми религиозные и умозрительные достижения великих отцов и подвижников Церкви. Россия существенно православна, и логизм восточно-христианского умозрения, внешним образом не только в России, но и на Западе не изученный, есть для России *внутренне* данное. И в то же время Россия приобщена к новой культуре Запада. <...> Внутренне унаследовав логизм и нося его, так сказать, в своей крови, Россия философски осознает его под *непрерывным реактивом* западно-европейского рационализма. Вот основной факт русской философской мысли. Историческая встреча и завершительная битва между началом божественного, человеческого и космического Логоса и началом человеческого, только человеческо-го ratio есть достояние и удел России¹⁵.

В вопросе о генезисе и сущности оригинальной русской философии Эрн отводит новоевропейской философии несравненно более важную роль, нежели банальное влияние и образец для подражания. Эрн говорит о столкновении в русском сознании в петровскую эпоху двух форм духовного опыта, традиционно-православного и новоевропейско-протестантского. Воздействие новоевропейского «рационализма» Эрн уподобляет гигантскому молоту, кующему «русское самосознание на исторической наковальне, воздвигнутой гением великого Петра». «Рационализм» захватывает русское сознание в самой его глубине, тревожит что-то чрезвычайно важное в нем, до-трагивается до его сущностного нерва, – порождая специфическую ответную реакцию. Эта креативная проблематичность восприятия обусловлена тяжбой между «коренными и глубочайшими основами человеческого сознания»¹⁶, актуализированными в глубине одного сознания, русского, в силу его специфической «двувозрастности». «Культура нового Запада с Возрождения идет под знаком откровенного разрыва с Сущим и ставит себе задачей всестороннюю внешнюю и внутреннюю *секуляризацию* человеческой жизни»¹⁷. Другой опыт, опыт традиционной христианской культуры (включая католичество), полагает существо человека в его неразрывной связи с Абсолютом-Логосом, космосом (эпифанией божественного Логоса) и «внутренним человечеством» (Логосом-Софией-Церковью). В этом случае предельным земным осуществлением человека является подвижник, святой, подвигом просветления воли (обожение) восстанавливающий единство земного и небесного.

Проникая в традиционную «почву», внутренней данностью которой является опыт святости («Фиваида»), «рационализм»

при всей своей рефлексивной, понятийно-категориальной разработанности и утонченности – а во многом благодаря этой последней – вызывает в русском сознании «возмущение», дискомфорт, проблематизацию. Это не конфликт двух философий, поскольку философия на этой стадии одна, новоевропейская, в России же пока присутствует лишь «опыт» в неявленном, «запечатленном», до-рефлексивном состоянии (философия логизма, напомним, есть явление Античности и Средневековья). Оригинальная русская философия, рождающаяся в таком столкновении и противостоянии, есть сам *конфликт*, сама *борьба* двух различных интенций – *ratio* и *Logos*'а – в недрах единого сознания, – уже в рефлексивной форме. Это своего рода *герменевтический* процесс, процесс осознания, выявления, понятийной актуализации «родного» опыта логизма – под благотворным воздействием новоевропейского *ratio*:

...сознание Логоса в русской философии совершается под почти непрерывным исторически-благотельным реактивом западноевропейского рационализма, и в этом... смысле детальное усвоение всех более и противоречий рационализма нам необходимо для того, чтобы присущий нашей мысли логизм переходил из *dunamei on* в *energeia on* (из возможности в действительность. – О. М.)¹⁸.

Это повторяющееся Эрном понятие *реактива* связано, кстати, с его увлечением фотографией (реактив в традиционном, «доцифровом», фотоделе – активная химическая среда, приводящая к проявлению изображения на фотопластинке, пленке или фотобумаге). В этом герменевтическом процессе «чужая» философская традиция, вошедшая «принуждением Промысла и истории» в сердцевину духовной жизни России, выполняет *конструктивно-провоцирующую* роль, задевая сущностный нерв «родного» опыта, Это приводит, с одной стороны, к о-предел-ению самих оснований чужой традиции, проблематизации и пониманию их о-(т)-граниченности, с другой стороны – к мощному творческому движению поиска, выявления и осознания иных, «родных» оснований. Такой двунаправленный акт осуществляется посредством разработанного и разрабатываемого философского инструментария.

Из данной характеристики видно, что «рацио» для русского сознания не является чем-то вроде «внешнего стимула»; напротив, «рацио» интериоризируется в устройении русского сознания в качестве, подчеркну еще раз, конструктивно-провоцирующего момента. «Оба начала, и *ratio* и *Logos*, русская мысль имеет *внутри* себя, имеет не как внешне усвоенное, а как внутренне ее раздирающее»¹⁹.

Процесс этот имеет, по Эрну, вполне определённую и знаменательную направленность. Основной пафос русской культуры во второй ее фазе – «пафос мирового возврата к Отцу, пафос утверждения трансцендентизма, пафос онтологических святынь и онтологической Правды»²⁰.

В борьбе ratio и Logos'a рождается основоположное решение:

...вся моя характеристика русской философии... есть обоснованная историческим изучением попытка доказать существенно новый и оригинальный в сравнении с Западом leit-мотив русской мысли: *устремленность к логизму*²¹.

Предполагая первоначально назвать «путейский» сборник своих программных работ 1911 г. нейтральным «Очерки философские и критические», Эрн в итоге нашел название предельно краткое и емкое: «Борьба за Логос».

Примечания

- ¹ *Марченко О.В.* Fabulae selectae. М.: Асхань, 2016. С. 151–173.
- ² *Марченко О.В.* Очерки по истории философии. М.: Изд-во МГУП, 2002. С. 158–230.
- ³ *Трубецкой С.Н.* Сочинения. М.: Мысль, 1994. С. 491.
- ⁴ См.: *Martchenko O.* Le thème du “rationalism” de la Nouvelle Europe chez Pavel Florenski et Vladimir Èrn: quelques aspects // Pavel Florensky et l'Europe. Sous la direction de Florence Corrado-Kazanski. MSHA, Bordeaux, 2013. P. 47–60; *Марченко О.В.* Круглое мышление (об одном понятии у Флоренского и Эрн) // «Философствовать в религии»: Материалы конф., посвящ. столетию выхода книги «Столп и утверждение Истины» о. Павла Флоренского / [Сост. К.М. Антонов]. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. С. 64–74.
- ⁵ *Марченко О.В.* Обмененный взгляд: К истории творческих отношений Вячеслава Иванова и Владимира Эрн // Историческое и надвременное у Вяч. Иванова. К 150-летию Вяч. Иванова. Десятая международная конференция / Под ред. М. Плюхановой и А. Шишкина. Салерно, 2017. С. 267–276.
- ⁶ *Ern V.F.* Rosmini e la sua teoria della conoscenza. Ricerca sulla storia della filosofia italiana del XIX secolo / A cura di Rosalia Azzaro Pulvirenti. San Paolo [Milano], 2010; *Marčenko O.V.* Alcune parole sul filosofo russo V. Ern // Ibid. S. 477–496.
- ⁷ *Марченко О.В.* В поисках своеобразия русской философии: В.Ф. Эрн // Философия в России XIX – начала XX в.: Преемственность идей и поиски самобытности. М.: ИФАН, 1991. С. 101–113; *Он же.* Владимир Эрн и его

- концепция русской философии // В.Ф. Эрн: pro et contra / Сост., вступ. ст., коммент. А.А. Ермичева. СПб.: РХГА, 2006. С. 824–855, 966–972.
- ⁸ Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 147.
- ⁹ Эрн В.Ф. Природа мысли // Богословский вестник. 1913. Т. 1. № 4. С. 832–833.
- ¹⁰ Эрн В.Ф. Сочинения. С. 423.
- ¹¹ Переписка П.А.Флоренского и В.Ф. Эрна / Публ., коммент. Н.Н. Павлюченко // Русское богословие: Исследования и материалы. М.: ПСТГУ, 2015. С. 173–201.
- ¹² Эрн В.Ф. Розмини и его теория знания: Исследование по истории итальянской философии XIX столетия. М.: Путь, 1914. С. 39.
- ¹³ Там же. С. 40.
- ¹⁴ Марченко О.В. О Владимире Эрне, софиологии и неопатристическом синтезе // Софиология и неопатристический синтез: Богословские итоги философского развития. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 33–43; *Он же*. *Fabulae selectae*. С. 135–149.
- ¹⁵ Эрн В.Ф. Григорий Саввич Сковорода: Жизнь и учение. М.: Путь, 1912. С. 22, 23; ср.: Эрн В.Ф. Сочинения. С. 82, 85, 86, др.
- ¹⁶ Эрн В.Ф. Григорий Саввич Сковорода. С. 26, 24.
- ¹⁷ Эрн В.Ф. Сочинения. С. 388.
- ¹⁸ Там же. С. 120.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ Там же. С. 388.
- ²¹ Там же. С. 112.

Русская философия: революция и культура

Статья посвящена столетию русской революции и анализу ее истоков, причин и последствий в трудах русских философов Серебряного века. Все представленные ниже философы в определенном смысле были жертвами революции: или погибли, или были высланы из страны, или вынуждены были замолчать на долгие годы. Но всю жизнь они были духовно связаны с Россией, анализировали причины поражения нарождавшейся демократии, предсказывали неизбежное поражение коммунизма, оплакивали гибель отечественной культуры и искали пути ее возрождения. Надо сказать, что дальнейшее развитие нашей страны подтвердило правильность их анализа и пророчеств.

Ключевые слова: революция, культура, либерализм, диктатура, свобода, зло, творчество, психология народа.

Источником революции и ее движущей силой, по мнению русских мыслителей, выступают в одинаковой мере и власть, и народ. Ни в одной стране Европы не было такого откровенного насилия в форме крепостного права, в виде отсутствия малейших признаков демократии, в виде существования откровенно полицейского режима вплоть до начала XX в. Не было такого отчуждения народа от власти, при котором власть всегда выступала как грозная, карающая сила, как власть безбожная. Иван Грозный вырезал население целых городов, при строительстве Петербурга погибли тысячи и тысячи людей, отчего Петра I стали называть в народе антихристом. Отсюда злоба и ненависть, которые выплескивались каждый раз во времена бунтов и восстаний. К тому же в России и власть, и просвещенный класс не предпринимали

серьезных усилий для просвещения народа, развития его самосознания, понимания собственной идентичности, смягчения нравов, воспитания достоинства и самоуважения. Русский народ так по сей день и остается народом крайностей, чрезвычайно большого диапазона между добром и злом: с одной стороны, вершины святости, с другой – сатанинское зло. Русские, отмечал Н. Бердяев, – менее всего народ середины, он не стремится к среднему устойчивому достатку, к овладению навыками «средней» повседневной культуры, культуры труда, поведения и потребления.

Культура всегда была в России хрупким мостиком над бездной диких суеверий, варварства и разрушительной анархии, которые всегда могли вырваться и затопить все вокруг, снести и нравственность, и духовность, заглушить спасающую веру в высшую справедливость. С. Булгаков, имея в виду антирелигиозную пропаганду, которую вели социал-демократы, писал о том, что разрушение в народе вековых религиозно-нравственных устоев освобождает в нем темные стихии, которых так много в русской истории, глубоко отравленной злой татарщиной и инстинктами кочевников-завоевателей. Эти грозные силы имеют древнее происхождение, они с трудом преодолевались русской государственностью и не были ею до конца побеждены¹. Они и вырвались наружу в революции. Н.А. Бердяев писал в 1918 г.:

Слишком многое привыкли у нас относить на счет самодержавия, все зло и тьму нашей жизни хотели им объяснить. Но этим только сбрасывали с себя русские люди бремя ответственности и приучили себя к безответственности. Нет уже самодержавия, а русская тьма и русское зло остались. Тьма и зло заложены глубже, не в социальных оболочках народа, а в духовном его ядре².

Является ли революция необходимым этапом развития культуры, в результате которого освобождаются новые энергетические источники культуры, или революция – это всегда разрушение духовных ценностей, деградация культуры? Является ли русская революция, сыгравшая для русской культуры роковую роль, типичным примером, или в истории были революции, положительно повлиявшие на культурный прогресс?

Бердяев считал, что в культуре действуют два начала: консервативное, обращенное к прошлому и поддерживающее с ним преемственную связь, и творческое, обращенное к будущему и созидающее новые ценности. Но в культуре не может действовать начало революционное, разрушительное. Революционное начало по

существо враждебно культуре, антикультурно. Культура немислима без иерархической преемственности, без качественного неравенства. Революционное же начало враждебно всякой иерархии. Дух революционный хочет вооружить себя цивилизацией, присвоить себе ее утилитарные завоевания, но культуры он не хочет, культура ему не нужна. Обращаясь к российским социал-демократам, Бердяев писал:

И не случайно вы, революционеры, так любите говорить о буржуазности культуры, о неправде, в которой родились все культуры, и с таким пафосом декламируете против слишком дорогой цены культуры, против неравенства и жертв, которыми она покупается. Никто из вас внутренне не дорожит культурой, не любит ее интимно, не чувствует ее своей собственностью, своим собственным богатством. Культура творилась людьми чуждого вам духа. Ничто в великих памятниках культуры не вызывает в вас священного трепета. Вы с легкостью готовы разрушить все памятники великих культур, все творческие их ценности во имя утилитарных целей, во имя блага народных масс. Пора окончательно разоблачить ваше двусмысленное отношение к культуре. Новой культуры вы не можете создать, потому что вообще нельзя создать новой культуры, не имеющей никакой преемственной связи с прошлой культурой, не имеющей никакого предания, не считающей предков³.

Идея такой новой революционной культуры противоречива по определению. То новое, что революционеры хотят создать, не может уже именоваться культурой. Они, по Бердяеву, много говорят о революционной пролетарской культуре, которую несет в мир класс-мессия. Но до сих пор нет ни малейших признаков возникновения пролетарской культуры, нет даже намеков на возможность такой культуры. Поскольку пролетариат приобщается к культуре, он целиком заимствует ее у буржуазии. Даже социализм он получил от буржуазии. Пролетарское же сознание по существу враждебно культуре. Воинствующе сознавать себя «пролетарием» – значит отрицать всякое предание и всякую святыню, всякую связь с прошлым и всякую преемственность, значит не иметь предков, не знать своего происхождения. В таком душевном состоянии, полагал Бердяев, нельзя любить культуру и творить культуру, нельзя дорожить никакими ценностями как своими собственными. Рабочий может участвовать в жизни культуры, если он не будет сознавать себя «пролетарием».

Революции претендуют на создание нового человека. Это неизмеримо более радикальная задача, чем создание нового общества.

Новое общество после революции все-таки появляется, а новый человек – нет. В этом трагедия революции, ее роковая неудача. Новый человек не есть предмет фабрикации, он не может, согласно Бердяеву, быть продуктом социальной организации. Явление нового человека есть новое духовное рождение. Христианство, например, было призывом к новому духовному рождению. В истории же всегда происходит объективация, а не реализация, осуществление нового. Настоящая глубокая коренная революция есть изменение структуры сознания, изменение отношения к объективированному миру. Революции в объективированном мире всегда плохо кончают. Детерминизм побеждает свободу, историческое время побеждает время экзистенциальное⁴.

Революция любая и, в частности, революция русская, рассчитана, писал В. Розанов, на «большую массу». Вообще всегда восстает масса. Это худшие элементы страны (уже поэтому всякая революция обречена на гибель и неудачу), люди, не имеющие корней, не прикрепленные к месту, к сословию, классу, к работе, к должности, к службе. Революция пользуется беженцами отовсюду, ее деятели: экс-поп, экс-студент, экс-адвокат, экс-чиновник, экс-писатель.

Вечный образец революции для Европы – Французская революция. Европа XIX в. находилась под впечатлением этой революции, и вся последующая цивилизация была закреплением и расширением позиций Французской революции. Она возникла, по словам Розанова, не из священника, а из хулигана. Лакей, сбежавший от барина и вернувшийся к его поместью, чтобы его сжечь, – такова, по Розанову, суть революции, от края и до края, от вершины и до глубины. А от лакея не родится ничего, кроме «лакейской цивилизации»⁵.

Революция имеет два измерения: длину и ширину, но не имеет глубины, поэтому она никогда не завершится, писал Розанов, потому что чисто внешние социальные преобразования не освобождают человека, если он внутренне остается рабом, чьи материальные потребности, а других он не знает, никогда не удовлетворяются «сегодня». Революция обещает, что счастье и благополучие придет завтра. А всякое «завтра» ее обманет и перейдет в «послезавтра». Остается вечная неудовлетворенность с обязательными разочарованиями и злобой на несовершенный мир.

Истинная революция возможна лишь в сфере духа. Революция производственных отношений есть отражение революции, а не сама революция. Однако идеологи экономического материализма только здесь видят истинную революционность, а в революции духа подозревают буржуазность. Подлинная революция еще «только

идет из туманов грядущей эпохи» (Андрей Белый). Все иные события – бунты, перевороты, социальные катаклизмы – только признаки приближающихся перемен, они не выводят общество к новому мироустройству, они не освобождают человека, а, в лучшем случае, пробуждают в нем новые материальные потребности, они лишь ликвидируют старые формы и не открывают новых. Так, диктатура массы вытекает из условий развития капитала, обобществление орудий товарного производства естественно следует из эволюции экономических отношений.

Все представления о царстве свободы, о будущем рае – суть только продукты ветшающей буржуазной культуры. Невозможно конкретно раскрыть содержание будущей революционной эпохи теорией социализма. А. Белый считал, выражая общее мнение художников и мыслителей Серебряного века, что здесь должен быть скачок – в совершенно новое царство свободы. Это царство свободы есть, в сущности, лишь признание нового измерения жизни помимо и вне утилитарных условий товарной культуры и ею обусловленной утилитарной рассудочной мысли. Царство свободы откроется лишь новому сознанию, и это новое сознание для нас пока недостижимо, ибо лежит за пределами нашего сегодняшнего понимания и восприятия мира.

Подлинно революционны и Ибсен, и Штирнер, и Ницше, а вовсе не Энгельс, не Маркс; в глубине их сознания гремят нам огромные революционные взрывы; и они-то нам подлинно рвут неприятельский фронт; неприятельский фронт – это наша душевная косность; и *герои из царства свободы* встают нам неясно в своем титаническом облике на вершинах искусства: Прометей, и Данте, и Фаусты, и Эмпедоклы, летящие вниз головой в жерло кратера, и Заратустры, бегущие вверх к ледникам, – эти мощные образы только неясные прорезы граждан свободного града осуществленной за-революционной культуры⁶.

Кризис культуры – это кризис аристократический, а не демократический. Вражда революционеров к буржуазной культуре никакого кризиса, с точки зрения Бердяева, не означает. Она означает лишь некультурность, зависть к культуре. Революционеры хотят, чтобы культура была популярнее, доступнее, демократичнее, дешевле, чтобы из нее исчезло все аристократическое, малодоступное, слишком сложное и глубокое. Они хотят упрощенного правописания, упрощенного языка, упрощенной мысли. Но кризис культуры в правописании невыразим. Социалисты и революционеры пытаются применить к культуре чисто экономические

категории, т. е. вывести всю сложность и многообразие культурной жизни из соответствующего уровня экономического развития, из степени развития «базиса» общества. Но это как раз и мешает войти внутрь культуры и узнать ее специфическую, ни к чему не сводимую жизнь.

Революционные демократические и социалистические движения отбрасывают назад в сфере культуры, понижают качественный уровень культуры и ослабляют интерес к проблеме культуры. Ваши «пролеткульты» означают лишь то, что культура пролетает мимо вас и вы мимо нее. Вас интересует лишь революционное «просвещение» масс. Но и более высокое «просвещение», Просвещение XVIII века, шло мимо подлинной культуры и готовило падение культуры⁷.

В результате деятельности таких «пролеткультов» получается только «полупросвещение», самодовольное и наглое, ни перед какими святынями не склоняющееся, глубоко противоположное культуре. Оно, по мнению Бердяева, понижает культуру и громит ее, но никакого внутреннего кризиса культуры не осознает и к углублению этого кризиса не ведет, потому что вообще не ведет ни к какому углублению. Кризис культуры не имеет ничего общего с революцией. Революция – это просто погром культуры, она есть лишь внешнее следствие глубокого подспудного кризиса, вызревавшего в культуре десятилетиями. Существует духовная, аристократическая революция, происходящая иногда в культуре, но она происходит совсем в другом измерении, чем революция социальная.

Ренессанс, Реформация, английские и французские революции, зарождение революционного социализма – в этой цепи русская социалистическая революция XX в. есть, видимо, логическое завершение всего этого исторического процесса. Если отвлечься от частных деталей и сосредоточиться на основном, то судьба русской революции есть судьба всякой революции вообще. То же самое было и во французской революции, где во имя торжества разума творилось дикое безумие, где во имя свободы, равенства и братства воцарился чудовищный деспотизм, всеобщий раздор и панический ужас, бессмысленное истребление людей и разрушение хозяйственной жизни, разнуздались инстинкты мести, ненависти и жестокости. То же относится, по Франку, и к английской революции, где строгие добродетельные пуритане с именем Бога на устах после ежедневной утренней молитвы беспощадно истребляли мирных инакомыслящих людей, и на радость сатаны мечом и разрушением

пытались насаждать в личной и общественной жизни чистое пуриганское благочестие. История революций показывает всегда одну и ту же картину: народ всегда «загоняют» в счастье, убеждают в том, что состояние общества после революции – это и есть счастье. В бесконечных вариациях и видоизменениях повторяется одна и та же тема: тема святых и героев, которые, горя самоотверженной жаждой облагодетельствовать людей, исправить их и воцарить на земле добро и правду, становятся дикими извергами, разрушающими жизнь, губящими живых.

...Всё горе и зло, царящее на земле, все потоки пролитой крови и слез, все бедствия, унижения, страдания, по меньшей мере на 99% суть результат воли к осуществлению добра, фанатической веры в какие-либо священные принципы, которые надлежит немедленно насадить на земле, и воли к беспощадному истреблению зла; тогда как едва ли и одна сотая доля зла и бедствий обусловлена действием откровенно злой, непосредственно преступной и своекорыстной воли⁸.

Культура же для социалистов – всего лишь надстройка над материальной, экономической жизнью общества. Подобная демократизация и социализация лишь вытесняют высший культурный слой, делая его чем-то неважным, вторичным. Но без существования такого слоя и без уважения к нему культура невозможна.

Демократическим путем не могут создаваться «науки» и «искусства», не творятся философия и поэзия, не появляются пророки и апостолы. Закрытие аристократических источников культуры есть иссякновение всяких источников. Придется духовно существовать мертвым капиталом прошлого, отрицая и ненавидя это прошлое. И сами источники культуры в прошлом все более и более теряются, отрыв от них все более и более углубляется⁹.

Всякие идеи относительно «Города Солнца» осуществившихся утопий, которыми развлекаются социалистические идеологи, – все это, с точки зрения Розанова, абсолютная чепуха. Это не будущее, а смерть. И социализм пройдет как дисгармония, пророчествовал он, как проходит всякая дисгармония. Социализм – это буря, дождь, ветер, а выйдет солнце, высушит все вокруг, и будут люди удивляться: неужели он был, неужели барабанил в окно град: братство, равенство, свобода, неужели из-за этого погибло так много людей?¹⁰

В культуре революция, с точки зрения русских философов, может быть только одна – революция духа, революционные из-

менения нашего сознания. Могут быть революции в технике, в земледелии, но это уже относится не к культуре, а к цивилизации. Революции социальные могут быть для культуры только разрушительными, и особенно разрушительными они становятся в XX в. Человек как творец культуры, культурных ценностей должен, по Франку, знать, для чего он вообще живет, поскольку он не может жить ни для какого политического, социального, общественного порядка. Человек культуры не верит больше, что в ней можно найти абсолютное добро и абсолютную правду. Он видит и знает, наоборот,

...что все, кто искали этой правды на путях внешнего, государственного, политического, общественного устройства жизни, все, кто верили в монархию или в республику, в социализм или в частную собственность, в государственную власть или в безвластие, в аристократию и в демократию как в абсолютное добро и абсолютный смысл, – все они, желая добра, творили зло и, ища правды, находили неправду¹¹.

Итак, у революции и культуры очень сложные взаимоотношения. С одной стороны, революция неизбежна, поскольку неизбежно повторяются социальные кризисы, влекущие за собой разорение и нищету народа. Это особенно характерно для XX в., в котором революции стали чуть ли не обыденным явлением в силу их частоты и всемирного распространения. Культура всегда имеет тенденцию к застыванию, окостенению, и революция встряхивает культуру, сдвигает неподвижные пласты, открывает новые неожиданные перспективы, позволяет проявиться новым, ранее не признанным талантам. Скольких выдающихся деятелей политической культуры выдвинула Великая французская революция. С другой стороны, революция или резко понижает существующий уровень духовной культуры, или вообще оказывается разрушительной для нее. Собственно, народ воюет не столько против культуры, (хотя она в своих высших проявлениях отождествляется в его глазах с ненавистным политическим режимом), сколько против существующих форм распределения собственности, всевластного господства бюрократии, полицейского произвола и т. д. Именно к цивилизации, а не к культуре можно отнести слова В. Соловьева, согласно которому культура существует не для того, чтобы был рай, а для того, чтобы не было ада. То есть должен существовать определенный набор необходимых правил человеческого существования, чтобы общество могло функционировать нормально, чтобы люди не вцеплялись друг другу в горло по всякому поводу.

Беда России в том, что здесь было много культуры, но мало цивилизации. Революция часто враждебна цивилизации, а не культуре (Бердяев, например, отмечал, какая обнаружилась тяга к культуре у народа после революции, сколько солдат и матросов ходили на его лекции), но поскольку она разрушает цивилизацию, она разрушает и тот необходимый ее уровень, который нужен для нормального функционирования культуры. Сюда входят свобода печати, свобода слова, беспартийность художника, автономия университетов и т. п. Иначе утверждается иллюзия, что революция порывает со старым, хотя на самом деле меняется лишь внешняя форма. Старое рабство меняет одеяние, старое неравенство преобразуется в новое.

Примечания

- ¹ См.: *Булгаков С.Н.* Героизм и подвижничество // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 79–80.
- ² *Бердяев Н.А.* Духи русской революции // Там же. С. 256.
- ³ *Бердяев Н.А.* О культуре // Бердяев Н.А. Философия неравенства. М., 1990. С. 250.
- ⁴ См.: *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 117–121.
- ⁵ См.: *Розанов В.В.* Мимолетное. 1915 год // Розанов В.В. Собрание сочинений. Мимолетное. М., 1994. С. 159.
- ⁶ *Белый А.* Революция и культура // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 306.
- ⁷ *Бердяев Н.А.* О культуре. С. 257.
- ⁸ *Франк С.Л.* Крушение кумиров // Франк С.Л. Непостижимое. М., 1990. С. 128.
- ⁹ *Бердяев Н.А.* О культуре. С. 251–252.
- ¹⁰ См.: *Розанов В.В.* Опавшие листья // Розанов В.В. О себе и жизни своей. М., 1990. С. 190.
- ¹¹ *Франк С.Л.* Крушение кумиров. С. 131.

С.С. Неретина

Революция: мир сначала?

В статье проводится анализ поэтики О. Мандельштама, согласно которой революция приводит к исчезновению смысла культуры. Проза Мандельштама рассматривается как философская проза. Единство экзистенциального переживания события и теоретического движения мысли, позволяющее поэту метафоры превращать в понятия, свидетельствуют о событии востребованности поэзией философии, декларирующей о наступлении эры масс-культуры.

Ключевые слова: поэзия, культура, смысл, революция, метафора, проза, трагедия, ничто, разночинцы, самосознание.

В одном докладе, прочитанном в Институте философии, прозвучала мысль о параллельности революционных ожиданий: у народа было свое народное ожидание, а у интеллигенции свое, и эти ожидания не пересекались. Я немного утрирую, чтобы высветить смысл. Естественно, кое-какие знания, которые были о революции, заставили усомниться в таком математическом видении, поскольку известны и замечательные писатели и художники, прошедшие через ее горнило, и отлынивавшие от нее крестьяне. Я, к сожалению, не историк, который занимался социальными, в основном рабоче-крестьянскими срезам, но многие интеллигенты были выходцами из этой среды и, уж точно, знали ее несколько лучше, чем мы.

Потому мне хотелось бы проверить эту гипотезу, рассмотрев сами произведения той поры.

В России идея культуры рождалась и на малоцивилизованной почве, и в условиях жесткой государственности «третьего Рима».

Эта идея была символом свободы и персональности. Такое сознание только-только появлялось в надеждах XIX в. на реформаторские задачи Александра II, а рождающегося XX столетия – на революцию. Эпиграф рубежа веков: «Мир сначала». Как говорил Манделштам: «Вчерашний день еще не родился. Его еще не было по-настоящему»¹. Ни одного поэта, ни одного философа, ни одного теоретика еще не было, зато «в междупланетных пространствах» разом возникало, будто из небытия, множество идей, научных систем, государственных теорий, столько лабиринтов и тайников и заповедных ходов, что потребовалось слово, «оживляемое дыханием всех веков» одновременно². Это осознание одновременности веков сроднило, кстати, философии культуры начала и конца XX в. при всей разности теоретических обоснований.

В результате ряда реформ последней трети XIX в. в России были отпущены идеологические вожжи, и в нарождающемся общественном мнении выявилось столько разногласий – между центром и окраинами, политическими партиями, движениями и группировками, – что это мгновенно всколыхнуло вопрос о *самосознании* и всполошило интеллигенцию, осознавшую кризис как грозящую катастрофу, с которым ей не суждено было справиться. Идея культуры как самосознания родилась в попытках сконденсировать европейский опыт в фокусе насущного *правосознания*. И родилась она, как по заказу, с первых шагов XX в., а в 1900 г., книгой П.В. Милюкова «Очерки по истории русской культуры», которые квалифицировались как «первый опыт истории русского самосознания»³. Появление идеи культуры в России связано с появлением *разночинства*.

Прекрасному изображению примет этого *разночинного* времени мы во многом обязаны О.Э. Манделштаму, который выразил в прозе 20–30-х годов XX в. не просто значительные культурно-теоретические идеи конца XIX–XX вв., но *оспаривающие* друг друга⁴. Для интеллектуальной среды это было выражение «вероятности, желаемости и ожидаемости». Эта среда – «приглашающая сила... вызов»⁵.

Разночинец настолько связан с протестом, что можно сказать: он субстантивировал предлог «против», образовав своего рода русский протестантизм. Представляя разно- и многообразие и являясь соответственно противником всего строя современной ему жизни, он оппозицию трансформировал в нигилистическую реакцию, будучи против сословий, против социальной системы, против государства, литературы и искусства, философии, морали, унификации, единности, однозначности и универсальности, против, наконец,

самого бытия. Нигилизм – своего рода теоретический голод, на который сознательно обрекает себя все отрицающий разночинец. В «Шуме времени» (1925) Мандельштам писал:

Давно выкипели фетовские соловьи... <...>

Больные, воспаленные веки Фета мешали спать. Тютчев ранним склерозом и известковым слоем ложился в жилах. Пять-шесть последних символических слов, как пять евангельских рыб, оттягивали корзину: среди них большая рыба: «Бытие».

Ими нельзя было накормить голодное время и пришлось выбросить из корзины весь пяток и с ними большую дохлую рыбу «Бытие».

Отвлеченные понятия в конце исторической эпохи всегда воняют тухлой рыбой⁶.

Предельно выраженный нигилизм востребовал такую пустоту, которая выполняла бы функции порождения нового бытия. *Такой предельно экзистенциальной идеей была идея революции, определявшейся как «жизнь и смерть».* Эрфуртская программа, о которой вряд ли вспомнит нынешний школьник, у Мандельштама представлена «источником космической радости», дававшим «ощущение жизни в предысторические годы»⁷.

Ощущение пустоты – как бы не жизнь.

Оглядываясь на весь девятнадцатый век русской культуры – разбившийся, конченный, неповторимый, которого никто не смеет и не должен повторять, я хочу окликнуть столетие как устойчивую погоду вижу в нем единство непомерной стужи, спаявшей десятилетия в один денек, в одну ночь, в глубокую зиму...⁸

Мандельштам замечает, что «в обиходе символистов приняты были примерно такие разговорчики: “Как поживаете, Иван Иванович? – Да ничего, Петр Петрович, предсмертно живу”»⁹. Но, судя по всему, это выражение присуще не только символистам, сам Мандельштам не раз повторяет его безотносительно к литературным направлениям: «...старушка жила в предсмертной праздничной чистоте»¹⁰. Бытие как предельность жизни и смерти с их последними вопросами, как вечно или – что одно и то же – мгновенно новое, могло ли оно понимать слово не как революционное, не постоянно творящееся, обращающееся лицом к традиции? Это, конечно, пока еще ожидание начала. Разрушим, а затем мы наш, мы новый мир построим...

Разночинцы, желавшие быть отличными друг от друга и потому пропускавшие через собственную душу множество различных

возможных сознаний, обнаружили в себе благодаря этому множество неравных и потому никогда не самождественных Я. Вопрос о самождественности, а еще лучше – о гармоничности личности казался «пустопорожней, раздутой трюизмами и арифметическими выкладками болтовней»¹¹. Их объединяло не сословное и не профессиональное единство. Их объединяла нерасторжимая связь со словесностью: книжной, публицистичной, т. е. письменной, звучащей (театрально-музыкальной). Сама интеллигенция, носитель этой книжности, двусмысливалась Мандельштамом. Одна – «монашествующая интеллигенция, Византия», другую Мандельштам называет интеллигенцией скорее по установившейся привычке, на деле к ней больше подходит термин «миряне», которые составляют противовес «чернецам, т. е. интеллигентам». Эти миряне-интеллигенты обмирщают речь, *главное, что происходит в революции*. Это значит, что миряне-интеллигенты изгоняют из нее (из речи) «Византию», – «несут языку добро, т. е. долговечность, и помогают ему как праведному совершить подвиг самостоятельного существования в семье других наречий». Пастернак и Хлебников являются для Мандельштама выразителями этой «вульгатности» в противовес, как он пишет, «латинской Библии». Поразителен здесь сам перевертыш: *вульгатность*, слово, применяемое к одному из переводов Библии, теперь *становится предметом апологии мирянина*, усматривающего в нем залог речевого освобождения, в том числе и от веры. В светской бесписьменности, враждебной церковной, византийской грамоте, – корень не только свободы слов, но свободы телесных вещей, поскольку все вещи – книги. Превращенная в книгу вещь – всегда только подобие вещи, как теперь бы сказали – симулякр, превращенная в вещь книга – подобие вещи. Они имманентны друг другу, образуя «домашнее корнесловье, язык мирян», который Мандельштам называет «переходным, промежуточным», «не успевшим затянуться смысловой корой правильно и праведно развивающегося языка»¹², а потому остающимся текстом, всегда готовым измениться.

Мандельштам, конечно, теоретизирует. Иногда складывается впечатление, что это он учился в Германии философии (так и было, учился 2 семестра в Гейдельберге на романо-германском отделении философского факультета) и выбирал, быть ему поэтом или философом (как Пастернак). Он сам давал себе оценку. Он не выбирал. Он *знал*, кто он. «Шум времени» написал после революции. Он, апокалиптически настроенный в 1917 г., пытается встать над событиями, он силится обнаружить катарсис сильнейшего, трагичнейшего события века и его разрешение в чем-то, столь же важном

для понимания человека, – в речи, ибо именно «по речи человеку быть». Я не знаю, откуда О.А. Лекманов взял, что у разночинцев было стремление «быть как все». Не только при чтении литературы, но и из личного знакомства с некоторыми из тех, что были разночинцами, возникает другое впечатление: что разночинцы подменяли жизнь книжностью, перенося в действительность идеи, почерпнутые из книг. «Я не выдерживаю карантина и смело шагаю... обвешанный придаточными предложениями, как веселыми случайными покупками». Это предложение отсылает к магазину со связками баранок. Зато «песня качается в седлах» – к недавно происшедшему событию, которое непосредственно переживается. Это экзистенциальное событие, где совершенно неуместно никакое теоретизирование тем более неуместна ни от-, ни о-странность. Здесь царит экзистенциальный ужас. Это теоретизирование 20–30 гг. словно само вызывало и будущий тотальный социально организованный ужас, всматриваясь в него.

Итак, «мир сначала», радостный довоенный клич, на деле инициирует похороны, вслед за которыми разверзается бездна. Мандельштам обнаружил именно гегелевское бытие как ничто, nihil, расступающуюся пропасть, заставившую «изучить науку расставанья» (Tristia).

Свою жизнь в этот момент он понял как смерть. Дальше говорил и жил, будто в земле Персефоны. И хотя «еще волнуются живые голоса // О сладкой вольности гражданства» (июнь 1917), но рядом уже «Керенского распять! – потребовал солдат, // И злая чернь рукоплескала; Нам сердце на штыки позволил взять Пилат, И *сердце биться перестало*». Это стихотворение, судя по всему, неслучайно без названия, оно опубликовано под № 185, под номером, которым – номером – и его наградят в лагере, как орденом. Оно явно относится к гражданской лирике, пронизано *болью и страданием* из-за потерянных иллюзий: «Среди гражданских бурь и яростных личин, / Тончайшим гневом пламеня, / Ты шел бестрепетно, свободный гражданин, / Куда вела тебя Психея», но (полный перелом настроения) «благодарить тебя в далекий ад сойдет / Стопами легкими Россия».

Не только Мандельштам обнаружил образовавшуюся пропасть. Замечательный философ-диалогист А.А. Мейер в это же примерно время опасался, что разверзнется бездна. Блок за ним записывал: «Опустошение самого дела революции – вот опасность». Впрочем, Мейер еще питался иллюзиями, говорил, что и нет никакой революции. Другая его слушательница запомнила такие его слова: «Не было борьбы. Старая власть саморазложилась, отпала, и народ

оказался просто голым»¹³. Остальное все – призраки. Лишь через 11 лет, когда его арестовали, приговорили к расстрелу и помиловали, он понял, что революция все-таки произошла. И умолк.

Стихи Мандельштама этих лет полны жестких гипербола и противопоставлений: «И в декабре семнадцатого года (вот октябрьская революция! – С. Н.) // Все потеряли мы, любя: // Один ограблен волею народа, // Другой ограбил сам себя». Определение ада – это «звуки омерзительного бала». Это время трех образов: *ночного солнца*, которое «хоронит // Возбужденная играми чернь», *века как волка* («Я вижу человека: он // Волков горящими пугает головнями») и – *телефона*, технического способа подать весть о смерти: «друг полночных похорон». Может, впервые следует прямая издевка над головнями – лозунгами, которыми оказываются «свобода, равенство, закон». Много позже возникнет не менее ироническое Иосифа Бродского «Равенство, брат, исключает братство». Ирония, правда, означает здесь, у Мандельштама, *полную бесповоротность и совершенную трагедию*. Его прозорливость удивительна. Время начала он назвал «сумерками свободы» (исследователи до сих пор спорят, о каких сумерках идет речь в этом стихотворении – вечерних или утренних, – но не о них речь). Начало означало конец. Начало сомкнулось с концом. Время исчезло в полном соответствии с предсказанием известного супрематиста: Время = 0. Он взывает к времени: «В ком сердце есть – тот должен слышать, время, как твой корабль ко дну идет». Он это не предполагал, не допускал, а *знал*. Здесь сомкнулись экзистенциальное чувство и теория, и это запрещает утверждать и даже предполагать параллельность революционных ожиданий, о чем говорилось в начале этой работы.

Именно это знание конца и позволяло ему дальше, во-первых, не жить, а «играть с людьми», во-вторых, жить в виртуальном книжном мире, в мире как будто уже рассказанном. «Есть люди-книжки и люди-газеты... есть люди-подстрочники»¹⁴. Метафорой (для нас, а для него виртуальной реальностью) такого образа жизни был книжный шкаф. Апология книжного шкафа у Мандельштама такова, что снимает всякую иронию с чеховского «многоуважаемого шкафа», к которому поневоле начинаешь чувствовать боязливое почтение именно потому, что это виртуально-живое действующее лицо. Слово, разумеется, и сейчас творило мир, но как бы вторично.

Смысл скукоживания вещи в книгу в превращении – но не «ничто» в «нечто», а наоборот: «нечто» в «ничто», книги в звук, который ускользает в пустоту.

Все уменьшается. Все тает. И Гёте тает. Небольшой нам отпущен срок. Холодит ладонь ускользящий эфес бескровной, ломкой шпаги, отбитый в гололедицу у водосточной трубы. Но мысль, как *палаческая* сталь коньков «Нурмис», скользящих когда-то по голубому с пупырышками льду, не притупилась¹⁵.

Смысл бытия – в ускользании в пустоту. Жизнь, «страшно подумать, сделана из» что там стекла – из «пустоты». А поскольку бытие – это революция, то и ее смысл, с одной стороны, в книжности, с другой – в «езде в неизвестное», в некоей утопичности, а с третьей – в пустотном жерле, пожирающем, подобно Сатурну, своих детей.

Стоит ли удивляться, что палачи-властители, сталины или робеспьеры, появляются именно во время революции и являются ее выразителями, т. е. теми, кто правит бал поглощающей пустоты? «Октябрьская революция не могла не повлиять на мою работу, так как отняла у меня “биографию”, ощущение личной значимости, – напишет Мандельштам в 1928 г. – Я благодарен ей за то, что она раз навсегда положила конец духовной обеспеченности и существованию на культурную ренту»¹⁶.

Что еще важного «сказала» революция Мандельштаму? Она обратила его внимание на разный говор людей, на жаргон. Смысл жаргона двойствен: он, с одной стороны, консервативен, с другой – динамичен и разомкнут. Поэтика смешения и смещения, присутствующие в жаргоне, способствует не только смеховой интерпретации культуры, но и установке на здравый смысл, где и коренится «радость умеренных движений», ибо культура в таком случае может исчезнуть. Поскольку она представлена книгой, связанной с пожаром («пожары и книги – это хорошо»¹⁷), этот концепт тут же поглощается им и требуется усилие для создания нового. Ибо, по Мандельштаму, *можно жить и без языка*. Язык вообще складывается только при наличии многоглаголия. Особенность жаргона в том, что он обладает способностью трансляции смыслов. Он по сути разномыслен и универсален в своей особенности, это своего рода экзистенциальная копия.

Разночине не могло говорить на одном языке уже в силу провозглашенной дифференцированности, которая смещает все знаки, все понятия, требуя новых определений для самых обыденных вещей и слов, образуя слоистую систему неоднородности однородных членов предложения (Абраша Копелянский ехал «с грудной жабой и тетей Иоганной»), переносов, метафор, аналогий, двусмысленностей. Метафора должна была вздыбливать речь («черный сахар снега»), создавая своей новизной и неестественностью эмоциональный

или интеллектуальный ступор, иронию и парадокс, что все вместе создает впечатление *речевого безумия*, если бы не была очевидна сделанность или технологичность этого безумия. «Больше всего у нас в доме боялись „сажи“, то есть копоти от керосиновых ламп. Крик “сажа” – “сажа” – звучал как “пожар”, “горим”». Лампу при этом «казнили» приспусканием фитиля. Оседавшая на белье сажа понималась как «эфир простуды», холод как «чудный гость дифтеритных пространств»¹⁸, примерка галош – как танец, тишина была «усатой», а шестилетний человек, отправляющийся на зимнюю прогулку «в тяжелых зимних доспехах» наушниках – «ватным Бетховеном»¹⁹.

Анализ речи – сугубо профессиональный, спокойный, даже отстраненный, но с революционно-взрывными метафорами огня, пожара, болезни, палача, казни. Аналогии, метафоры и метонимии соперничают с полным хаосом и переворачиванием моральных представлений. «Секретарша Бухарина – совершенная белочка», – пишет он, и это правда. «И вместе с тем она – другая правда» – сама партия²⁰.

Несмотря на нагнетание метафор, аналогий, неологизмов, разрывов, пустот, которых он не боялся²¹, проза Мандельштама – философская проза, полная определений, анализов и доказательств. Метафоры-метонимии-тропы возникают как раз вследствие понимания, что «отвлеченные понятия в конце эпохи всегда воняют тухлой рыбой», каковой рыбой стало и дохлятина-Бытие. Поэт жаждал понять телесное происхождение ума (общее в вещи, концептуалистское видение – «и плотью одеты слова»), то, чем сейчас заняты крупнейшие мыслители (Джордж Лакофф), противопоставившие себя объективизму, сумел, не зная-не ведая о них и тем самым совершив революцию на основе революции: вещи сворачиваются в книгу, и само чтение у него физиологично²².

Он, повторим, наблюдатель, из-вне, вне-находимо зорко следящий за движением мысли, строящий типологии, определяющий направления (позитивизм, символизм, модернизм), не столько превращающий понятия в метафоры, сколько *метафору превращая в новое понятие*: поэзия востребовала философию.

Книга собрала за одним столом разных людей, хотя и одновременно, в некий момент. Это разные (разночинные) люди, которых объединяет неистовость духовного напряжения, при котором происходит совпадение низжайшей и высочайшей температур. Это род единичных личностей, представляющих некое (ими выраженное) всеобщее, то есть чисто философское представление всеобщего

бытия-в-литературе (культуре). Это стол, за которым собрались гости Вальсингама, пируя во время чумы. И именно здесь замыкается круг: «Оглядываясь на весь девятнадцатый век русской культуры... я хочу окликнуть столетие, как устойчивую погоду, и вижу в нем единство непомерной стужи...»²³.

«Круг чтения» замкнулся на государственность в ее предельно тотально-экзистенциальном выражении. Культура, таким образом, обернулась продуктом самодержавной идеологии, символом которой является у Манделштама книга. Конец этого времени – это и конец культуры. Совершенно понятен бунт следующего поколения, бунт, поднятый, однако, сбоку, на Западе против культуры, которая есть книга, теми, кто прошел искушение идеологии. Разрывы письма и пустота, коллажи, неконтиуальность, заявленные Манделштамом как новый способ маргинального мышления, – *попытка преодоления такого рода культурности*. Поэтому рожденная различиями культура, в которой вещи скукоживаются в книгу, свидетельствующую не бытие (построенное на законе), а идею бытия, ускользающую в пустоту или в сон, расценивается как провал, ассоциирующийся с Россией. В «сомнамбулическом ландшафте» полковника Цыгальского, мечтавшего, подобно Милюкову, о России, «увенчанной бармами закона», «был провал, образовавшийся на месте России. Черное море надвинулось до самой Невы... Где-то между Курском и Севастополем, словно спасательные буйки, плавали бармы закона, и... какие-то слепые рыбаки в челноках вылавливали эту странную принадлежность государственного туалета...»²⁴

Здесь сомкнулись эмоциональное впечатление о пропасти социальной революции со злой чернью, распинавшей Керенского, с теоретически-интеллектуальным рассуждением о пропасти развершейся культуры, которая в этой пустоте утратила обеспеченность персональным опытом стала декларативным, пустым или «вываленным в народе».

Вываливание в народе он полагает свойством русского человека, оно сродни потере личного достоинства. Это нечто противоположное тому, что говорило большинство русской интеллигенции, желавшей – во имя угнетенного народа – наступить на горло собственной песне. Это, по Манделштаму, наступление времени масс, толпы. «По Гороховой улице с молитвенным шорохом двигалась толпа. Посередине ее сохранялось место в виде каре. Но в этой отдушине... был свой порядок, своя система: там выступали пять-шесть человек, как бы распорядители всего шествия. Они

шли походкой адъютантов. Между ними чьи-то ватные плечи и перхотный воротник. <...> Сказать, что на нем не было лица? Нет, лицо на нем было, хотя лица в толпе не имеют значения, но живут самостоятельно одни затылки и уши». Эта мысль потребовала повтора и как поэтического усиления, и для приобретения значения нового философского понятия. «Шли плечи-вешалки, вздыбленные ватой апраксинские пиджаки, богато осыпанные перхотью, раздражительные затылки и собачьи уши»²⁵.

Мандельштам назвал толпу «затылочными гражданами», и это тело толпы означало революционную катастрофу. Толпа. Или масса – новое философское понятие, которое станет предметом философско-социологических исканий века, как и понятие тела, в данном случае безголового тела, поскольку затылок без лица – это не голова, и все действия безголового тела лишены смысла. В эту массовость включался каждый человек, социально лишаемый индивидуальности. Лишенность смысла понимается как бездонность, бездна или провал – место, которое отвел Мандельштам кончающейся культуре. В этом провале действительно нет лица, т. е. нет себя, и потому слова, даже если каждое из них само по себе понятно, вместе будут абсурдными, глухими и непонятными. Сила толпы заключается в немощи ее слов, в отсутствии какого-либо понятия, каких-либо функций и какой-либо целесообразности. Слова такого тела только декларативны, сентиментально-гробовые, способные вызвать внешние аффекты.

Примечания

- ¹ Мандельштам О. Слово и культура. Статьи. Рецензии. М., 1987. С. 41.
- ² Там же. С. 42–43.
- ³ См.: Милоков П.Н. Очерки по истории русской культуры. М., 1992.
- ⁴ Мандельштам О. Путешествие в Армению // Мандельштам О. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 195.
- ⁵ Там же. С. 202.
- ⁶ Мандельштам О. Шум времени // Там же. Т. 2. С. 388.
- ⁷ Там же. С. 376.
- ⁸ Там же. С. 392.
- ⁹ Там же. С. 391.
- ¹⁰ Мандельштам О. Феодосия // Там же. С. 397.
- ¹¹ Мандельштам О. Шум времени. С. 380.
- ¹² Мандельштам О. *Vulgata*. С. 298–301.
- ¹³ Мейер А.А. Философские соч. Париж, 1982. С. 14, 15.

- 14 *Мандельштам О.* Шум времени // Мандельштам О. Собр. соч. Т. 2. С. 370.
- 15 *Мандельштам О.* Египетская марка // Там же. С. 489.
- 16 *Мандельштам О.* Поэт о себе // Там же. С. 496.
- 17 *Мандельштам О.* Египетская марка // Там же. С. 490.
- 18 Там же. С. 482.
- 19 Там же. С. 486.
- 20 *Мандельштам О.* Четвертая проза // Там же. Т. 3. С. 174.
- 21 См., например: *Мандельштам О.* Египетская марка // Там же. Т. 2. С. 482.
- 22 *Мандельштам О.* Путешествие в Армению // Там же. Т. 3. С. 201.
- 23 *Мандельштам О.* Шум времени // Там же. Т. 2. С. 391–392.
- 24 *Мандельштам О.* Феодосия // Там же. С. 399.
- 25 *Мандельштам О.* Египетская марка // Там же. С. 475.

К современной философии истории

Настоящая статья представляет собой попытку построения современной историософии средствами философии культуры. В ней раскрываются культурные механизмы развития исторического процесса в его различных – конструктивных и деструктивных – формах.

Ключевые слова: конструктивная и деструктивная напряженность, медиация, инверсия, эристика, расщепление концептов, культурное «ядро».

1

Исторические повороты, т. е. резкие, даже кажущиеся неожиданными *смены векторов исторического развития*, обыкновенно связаны с изменением политического строя или политического курса, которые приводят к кардинальным трансформациям образа жизни, характера хозяйства, экономического и международного положения страны, идеологии и духовного состояния общества.

Очевидно, что исторические повороты обусловлены не столько волевыми усилиями отдельных исторических лиц и тем более не стечением благоприятных или неблагоприятных для исторического развития обстоятельств (связанных с историческими случайностями), сколько общей социокультурной ситуацией и культурной атмосферой, которые побуждают исторических лиц действовать именно таким, а не иным образом, а исторические обстоятельства – складываться так, а не иначе. Следовательно, существуют закономерности, лежащие в основании поворотов истории, которые могут быть проанализированы в общем виде.

Исторические повороты, по всей видимости, бывают вызваны какими-то тектоническими «толчками», происходящими в ментальной сфере, что связано с обострениями ключевых проблем исторического развития, требующими принятия радикальных решений, способных переломить проблемную ситуацию и привести к обновлению социокультурной среды.

Речь должна идти о «*проекциях*» первотектональных упорядочивающих интенций в *проективные поля жизненного пространства человека*¹, с той разницей, что феномен «первотектональных проекций» изначально действует на «нулевом цикле» культурогенеза, где происходит «формирование универсально инвариантных матриц смыслообразования»² (числовых, визуальных, ролевых, мифологических), а в данном случае речь идет о гораздо позднейшем – вторичном или даже третичном – этапе первотектональных проекций, когда складываются столь же универсальные матрицы, но исторического смыслообразования (модели исторического процесса), для которых стихийно находятся в общественной среде наиболее адекватные организаторы, исполнители и практические формы реализации соответствующих интенциональных проекций.

Проблема исторических поворотов, как полагают такие философы культуры, как А.С. Ахиезер, А.А. Пелипенко и И.Г. Яковенко, заключается во взаимодействии и чередовании культурных механизмов *конструктивной напряженности*³ – *инверсии* и *медиации*⁴. Если инверсионные процессы представляют взаимодействие полюсов бинарной оппозиции в рамках *закрытой* системы, неспособной к порождению новых смыслов, а значит, и к историческому развитию, то медиативные процессы направлены на «снятие» бинарной оппозиции за счет становления новых, промежуточных смыслов при условии *открытости* системы⁵. Это означает, что исторический выбор механизмов культурной напряженности зависит от чередования модусов «*открытости*» / «*закрытости*» общественной системы.

Историческое развитие данной системы может идти либо по пути раскола, неизбежного при инверсии; либо по пути его преодоления (в случае медиации). С этим же связано объяснение исторической дискретности и цикличности в развитии культуры и общества (например, семичленные циклы в концепции «критики исторического опыта России» А. Ахиезера). В конечном счете, различные этапы и циклы в развитии каждой локальной цивилизации разделены (и одновременно соединены) судьбоносными историческими поворотами, которые в принципе необъяснимы через функции инверсии и медиации.

Однако наряду с культурными механизмами конструктивной напряженности, в истории есть и другие регулятивные механизмы, которые можно назвать механизмами *деструктивной напряженности*. Они еще менее изучены, по сравнению с механизмами конструктивности. Одним из таких социокультурных регулятивов является *эристика* (от *греч.* *eristikon*, 'искусство спора')⁶. Смысл этого регулятивного механизма заключается в *отказе от выбора* существующих альтернативных стратегий, в стремлении оказаться «по ту сторону» любых бинарных оппозиций. Вмешиваясь в спор между медиацией и инверсией, эристика моделирует социокультурную пассивность и ситуационное безразличие.

В кризисные, «смутные» эпохи, на «сломе» эпох именно эристика, создавая «зону ценностно-смысловой неопределенности» и апеллируя к модусу *открытости*, размывает критерии оценки и границы между различными сферами, способствуя радикальной переоценке ценностей, пересмотру готовых стереотипов и клише, помогая преодолеть конфликт интерпретаций. В этом состоит не только деструктивное, но и позитивное содержание этой разновидности социокультурной напряженности, выполняющей функцию *перекодирования* культурной семантики со «старого» символического языка на «новый», т. е. выступает как имплицитный механизм *перехода* от одной культурно-исторической парадигмы к другой⁷.

В условиях спада общественной активности или политической смуты эристика вытесняет с исторической арены как медиацию, так и инверсию, демонстрируя *деструктивную напряженность*, блокирующую какой-либо социокультурный выбор личности, группы и общества в целом и превращающую сам перебор вариантов решений в условную игру, в своего рода «искусство для искусства». Однако длительное сохранение смысловой неопределенности в историческом процессе невозможно: семантически «пустое» пространство притягательно для непредсказуемых стихийных процессов, чреватых социокультурным «взрывом» или инициирующих тот или иной исторический поворот, что и происходит каждый раз при росте эристических процессов в культуре.

Другой механизм деструктивной напряженности – «расщепление культурного ядра»⁸. Деструктивность этого механизма, лежащего в основе революционных процессов и переворотов в истории общества и культуры, проявляется в том, что неожиданно выясняется «расслоение» значений ключевых слов, понятий, концептов культуры на два противоположных, взаимоисключающих смысла. Это означает, что общество или сообщество, при наличии

общего национального языка, фактически использует для общения два *разных культурных языка*, находящихся в семиотическом конфликте и присвоенных разными сообществами с противоположно направленными интересами, ценностными ориентациями, идеалами и социокультурными практиками («две культуры»). За «спором о словах» начинается ожесточенная борьба за достижение противоположных целей.

Дивергентные процессы в обществе и культуре в такие периоды одерживают верх над процессами *кумулятивными*, и происходит *интериоризация* социального конфликта в глубинные структуры культуры и ментальность. В результате столь обострившейся социокультурной дивергенции *раскол* общества и дальнейшая *эскалация конфликта* (вплоть до гражданской войны) становятся неизбежными, неотвратимыми. В этом отношении механизм «расщепления» концептов гораздо деструктивнее эристики.

Эристика способствует возникновению в культуре интенционального «вакуума», семантического «зияния», дающих повод для инициации исторических инноваций. «Расщепление культурного ядра» порождает «конфликт интерпретаций», семантический «хаос», диссонанс перечисляемых смыслов, – состояния, требующие культурно-исторического сдвига, резкой смены парадигм. Чаше всего разрешение подобных смысловых «скоплений» происходит в форме социокультурного взрыва с непредсказуемыми разрушительными последствиями⁹. В одних случаях социокультурный взрыв принимает форму революции, в других – гражданской войны, в третьих – Большого террора (или других версий массовых репрессий).

В результате действий обоих культурных механизмов деструкции – эристики и/или расщепления концептов – возникает *пространство смысловой неопределенности (энтропии)* – состояние культуры, которое не может сохраняться долго. Любая человеческая деятельность связана с ограничением неопределенности; ее цель – «превращение неопределенности в частичную определенность», «преобразование энтропии во что-то более упорядоченное, структурированное»¹⁰. Собственно, в этом состоит смысл исторических поворотов, направленных на *преодоление* социокультурно-исторической энтропии, на *выход* из ситуации смысловой неопределенности.

Современный французский философ Ален Бадью ввел в научный обиход понятие «*готовность к событию*» как особенность стратегии человека или общества, готовых к ситуации неопределенности.

«Быть готовым к событию» – значит быть в субъективном расположении, позволяющем признать новую возможность. <...> Быть готовым к событию – значит быть в таком состоянии духа, в котором порядок мира, господствующие силы не обладают абсолютным контролем над возможностями¹¹.

Признание этого означает, что «неопределенность, помимо неприятных эмоций, содержит в себе важный позитивный потенциал для человека, который может, выработав в себе адекватную позицию по отношению к неопределенности, ощутить присущие ей позитивные возможности»¹². Сказанное относится и к сообществу, и к большому обществу: ситуация смысловой неопределенности мобилизует ее субъекта, его готовность к ней, затем – его готовность к будущему событию, к предстоящему историческому повороту – возможному, неизбежному, необходимому... И, наконец, – к непосредственному участию в историческом повороте.

2

В любом историческом процессе важно различать разные типы процессуальности – эволюционные и революционные. Речь идет не только о социальных и политических процессах, но и процессах культурных. Как известно, В.И. Ленин, которого как теоретика и практика революции интересовала лишь политическая сторона революционных процессов (а культурная сторона, в его представлении, всегда подчинена политике), определял революционную ситуацию, неизбежно предшествующую революции, через *нежелание* и *невозможность* «верхов» и «низов» общества сосуществовать в прежнем режиме¹³. Соответственно, возможность и желание взаимного сосуществования «верхов» и «низов» в рамках сложившихся отношений характеризует эволюционные процессы.

Теоретик русского символизма А. Белый в своем культурно-философском эссе «Революция и культура» (1917) представлял соотношение революции и эволюции, во-первых, через противостояние политики и культуры (где революция означала политическое действие, а эволюция – сотворение культуры); во-вторых, через чередование революционно-политических процессов и эволюционно-культурных (где революция выполняет функцию «толчка» – «зачатия творческих форм» и разрушения старых форм, а эволюция – творческое воплощение духа, оформление жизни); в-третьих, – через диалог революции и культуры, в котором проис-

ходит их взаимное влияние и одухотворение, т. е. взаимное проникновение революционных и эволюционных процессов в истории¹⁴.

Русский религиозный философ Н. Бердяев в своей программной статье «Революция и культура» (1905)¹⁵, представлявшей собой полемический отклик на скандальные «Заметки о мещанстве» М. Горького и не менее одиозную статью Ленина «Партийная организация и партийная литература» (опубликованные одновременно в горьковской газете «Новая жизнь»)¹⁶, исходил из того, что в революции всегда соединены социально-политические и культурные моменты, однако соединены противоречиво, конфликтно. И главное противоречие русской революции заключается в столкновении «правды социальной справедливости» и «неправды отрицания и вражды к благородным ценностям» культуры¹⁷, т. е. в антагонизме политического и культурного дискурсов. Наблюдая за творчеством своих главных оппонентов, Бердяев пришел к заключению, что революция в своем отношении к культуре и духовной свободе подражает реакции и учится у консервативно настроенной самодержавной России, заражаясь ее нигилизмом и вандализмом, накопленными в процессе эволюции.

Отсюда, по Бердяеву, ведет свое происхождение и «проект полицейской организации литературы, предложенный самоновейшим инквизитором г. Лениным», и горьковское обвинение русской литературы, философии, эстетики, нравственных и религиозных исканий, даже самого гуманизма (включая творчество Л. Толстого и Ф. Достоевского) в «мещанстве». И хотя Бердяев был склонен видеть в ленинском и горьковском «антикультурном» нигилизме прежде всего нарочитое проявление «культурного и политического хулиганства» русских революционеров, он одновременно приходит к глубоким обобщениям, позволяющим понять и объяснить культурные механизмы революции.

Философ заметил, что слова, к которым прибегают в своей полемике представители противоположных полюсов расколотой русской культуры – радикальных революционеров, с одной стороны, и либеральной интеллигенции, с другой, – имеют взаимоисключающие значения: «мещанство», «свобода», «человек», «народ», «интеллигенция», «творчество», «культура» и т. п. Это означало, что представители одной национальной культуры (русской) в принципе не понимают друг друга, потому что вкладывают в название одних и тех же предметов, явлений, процессов принципиально разный смысл – политический и культурный.

«Расщепление» этих базовых концептов (а вместе с ними и всего «ядра» культуры) происходит по принципу взаимного отчуждения

политического и культурного значений в каждом из них. Кроме того, в речевом обиходе предреволюционной эпохи соседствуют слова в прямом и переносном значении (у Бердяева фигурируют: человек и «Человек», свобода и «Свобода»¹⁸); первые, как правило, аккумулируют в себе прямой социальный и политический смысл; вторые – несут философско-метафизические, религиозно-мистические и мифопоэтические смыслы, выходящие далеко за рамки значений, очерченных первыми, а по существу – исключают их.

Стоит задуматься над тем, как социокультурные механизмы реализуют «расщепление» базовых концептов культуры, – т. е. фактически разрушение менталитета данной культуры. Эти механизмы, как уже говорилось, характеризуют деструктивную напряженность культуры, ведущую к потере культурной и цивилизационной идентичности и распаду культурного целого изнутри, и готовность истории к резким поворотам.

Механизмы *конструктивной напряженности* – инверсия и медиация – отвечают за эволюционное развитие социума и культуры. Так, *медиация* размывает изнутри дуальную оппозицию, формируя зону «между» смысловыми полюсами – срединную культуру, а вместе с ней инициирует порождение новых значений и смыслов, способствующих историческому развитию культуры по пути социального и культурного прогресса. *Инверсия* представляет собой развитие дуальной оппозиции, исключающее формирование срединной культуры и состоящее в нагнетании противостояния исходных смысловых полюсов, чреватого расколом культуры и социума. Это – также механизм эволюционного развития, но развития тормозящего, ориентированного на воссоздание прошлого, воспроизводство архаики, культивирование традиции и традиционности в культуре, нередко ведущие к социальному и культурному регрессу.

Деструктивная напряженность в культуре возникает в том случае, когда механизмы инверсии и медиации вступают в противоречие между собой и «погрязают» во взаимной борьбе. Инверсия консервирует бинарность и блокирует складывание срединной культуры, разделяющей и соединяющей контрастные смысловые полюсы. Медиация, напротив, моделирует тернарность, «снимая» дуальную оппозицию в культуре за счет формирования области нейтральных значений¹⁹.

В результате обострившейся борьбы разнонаправленных механизмов конструктивной напряженности – инверсии и медиации (как это происходит во время революции) – возникает зона особой плюралистичной *ценностно-смысловой неопределенности*, в которой смешиваются бинарные и тернарные структуры, сталкиваются

между собой дивергентные и конвергентные процессы, возникает «срединная культура», фактически не являющаяся таковой, поскольку новообразованная область «между» оказывается изначально расколотой, внутренне раздробленной и потому неспособной выработать компромиссные решения в отношении поляризованного ценностно-смыслового пространства. Это уже не семиотическая «пустота», которая обычно предшествует обычным историческим поворотам, а, скорее, – «переполненность» различными смыслами («снятыми», актуальными, потенциальными) на грани хаоса.

Возникновение пространства многовекторной ценностно-смысловой неопределенности – необходимое условие революции и сопровождающего ее социокультурного «взрыва». Плюралистическая ценностно-смысловая неопределенность (выражаемая в русской ментальности, в частности концептом «авось»²⁰), во-первых, затрудняет само принятие решений, а, во-вторых, дезориентирует субъекта культуры при выборе определенного решения среди множества альтернативных и взаимоисключающих задач. Образуется бессистемный «ком» взаимоисключающих смыслов и значений, происходит хаотизация и деструктуризация культуры, а вместе с ней и социума, и исторического процесса.

Пушкинская вещая оценка «русского бунта» как «бессмысленного и беспощадного» проливает свет на социокультурную семантику революции вообще: в разнонаправленных процессах и взаимоисключающих оценках нет и не может быть смыслового единства и конструктивной организации, а нарастающая интенсивность столкновений и борьбы противоположных сил и тенденций не находит в социокультурном контексте сдерживающих или ограничивающих факторов, что порождает эскалацию деструктивных процессов и следом – «цепную» реакцию распада общественного целого.

Эристика направлена *вовне* и способствует расширению пространства смысловой неопределенности, распространяя процессы хаотизации культуры вокруг возникающих проблемных узлов – центров деструктивной напряженности. Собственно «расщепление» направлено *вовнутрь* культуры и способствует углублению смысловой неопределенности и поэтапному распаду ментальности – вплоть до самых глубинных ее структур – посредством деления базовых концептов на противоположные и часто взаимоисключающие смыслы. При ускоряющемся «расщеплении» множества системообразующих концептов культуры *распаду* подвергается само «ядро» культуры, сосредотачивающее в себе совокупность взаимосвязанных ценностно-смысловых ориентаций и универсалий, удерживающих целое в границах силового поля культурно-цивилизационной идентично-

сти. Системообразующее «ядро» культуры вытесняется аморфным «комом» амбивалентных смыслов.

Первый из названных деструктивных механизмов – *эристика* – представляет собой *гиперболизацию медиации*, порождающей новые смыслы и значения не только в области «между» противоположными полюсами, но и в области «вокруг» них (ассоциативный «ореол», размывающий границу, отделяющую культуру от ее контекста). Другой механизм – *расщепление* – означает *гиперболизацию инверсии*, не ограничивающейся культивированием уже сложившейся бинарности, но и реализующей *интериоризацию* этой бинарности внутрь каждого значимого концепта (символа, понятия, образа и т. п.), что и означает «расщепление» культурного «ядра».

В кризисных (в том числе революционных) ситуациях медиация осложнена (надстроена и искажена) инверсией; а инверсия осложнена медиацией. Возникает постоянное стяжение и столкновение двоичных и троичных смыслов, трудно совместимых между собой (четность/нечетность, дивергенция/конвергенция, делимость диад и триад лишь на самоё себя), что усугубляет смысловую неопределенность и хаотичность кризисной ситуации за счет стихийного умножения противоречивых смыслов и усиливает драматическую непредсказуемость дальнейшего исторического процесса (революционно-разрушительной направленности).

Обратный переход революционных процессов в эволюционные объясняется угасанием активности деструктивных механизмов и возрождением конструктивных тенденций, связанных с медиацией или инверсией (уже разъединенных между собой и принадлежащих разным дискурсам). Стимулом для подобного перехода становится возникновение в культуре новых смыслов и значений, новых идеалов и целей, новых концепций развития и историософских теорий. Не только культура – феномен истории, но и история – феномен культуры.

Примечания

¹ Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. М.: Языки русской культуры, 1998. С. 90.

² Там же. С. 91.

³ Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта (Социокультурная динамика России). 3-е изд., испр. и доп. М.: Новый хронограф, 2008. С. 863–864.

⁴ См.: Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Указ. соч. С. 59–74; Ахиезер А.С. Указ. соч. С. 859–861, 870–872.

- ⁵ *Пелипенко А.А., Яковенко И.Г.* Указ. соч. С. 67.
- ⁶ *Кондаков И.В.* Медиация среди других типов «конструктивной напряженности» // *Философские науки.* 2014. № 4. С. 112–113.
- ⁷ *Кондаков И.В.* Эристика как феномен культуры // *Кондаков И.В.* Вместо Пушкина. Незавершенный проект: Этюды о русском постмодернизме. М.: Изд-во МБА, 2011. С. 13–17 и далее.
- ⁸ *Кондаков И.В.* Введение в историю русской культуры. М.: Аспект Пресс, 1997. С. 387.
- ⁹ *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М.: Гнозис; Прогресс, 1992. С. 176–179, 257–258, 264–265.
- ¹⁰ *Леонтьев Д.А., Осин Е.Н., Луковицкая Е.Г.* Диагностика толерантности к неопределенности: Шкалы Д. Маклейна. М.: Смысл, 2016. С. 48.
- ¹¹ *Бадью А., Тарби Ф.* Философия и событие: Беседы с кратким введением в философию А. Бадью. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2013. С. 20–21.
- ¹² *Леонтьев Д.А., Осин Е.Н., Луковицкая Е.Г.* Указ. соч. С. 10.
- ¹³ См. подробнее: *Ленин В.И.* Маевка революционного пролетариата // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 23. С. 300; *Он же.* Крах II Интернационала // Там же. Т. 26. С. 218, *Он же.* Детская болезнь «левизны» в коммунизме // Там же. Т. 41. С. 69–70.
- ¹⁴ Цит. по: *Белый А.* Революция и культура // *Белый А.* Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 296–308, особенно: С. 300, 301.
- ¹⁵ *Бердяев Н.А.* Революция и культура // *Полярная звезда.* 1905. № 2. См. также: *Бердяев Н.А.* Sub specie aeternitatis: Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906). СПб.: Изд. М.В. Пирожкова, 1907. С. 374–381.
- ¹⁶ Горьковские «Заметки о мещанстве» печатались в газете «Новая жизнь» за 1905 г. (№ 1, 4, 12, 18), а ленинская статья – там же, в № 12 за 1905 г.
- ¹⁷ Цит. по: *Бердяев Н.А.* Революция и культура // *Бердяев Н.А.* О русских классиках. М.: Высш. школа, 1993. С. 253.
- ¹⁸ Там же. С. 258.
- ¹⁹ См.: *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. С. 176–189, 257–265.
- ²⁰ См. подробнее: *Вежбицкая А.* Язык. Культура. Познание. М.: Русские словари, 1997. С. 76–79.

Борьба с памятью. Истоки беспамятства

Статья посвящена месту и роли памяти в традиционной и массовой культуре. Обычный человек – это, как правило, существо, лишенное памяти. Или, лучше сказать, со слабо развитой индивидуальной памятью и сильно развитой памятью родовой. Преобладающим содержанием такой памяти являются мифы. Анти-индивидуальный характер народной памяти выражался в невозможности удержать в коллективной памяти события и исторические лица, иначе как превратив их в архетип, то есть аннулировав все их «исторические» и «личностные» особенности. Авторитарная власть стремится создать человека, не обремененного прошлым, обладающего такой «памятью», которая создается усилиями идеологов и систематически внедряется в сознание народных масс через книги, учебники, средства массовой информации. Эта культивируемая память призвана подавить память индивидуальную, сделать ее бледным призраком на фоне великих подвигов и героев. На самом деле это культивирование национального беспамятства.

Ключевые слова: миф, архетип, история, историческое беспамятство, демифологизация памяти, прецедентные тексты.

Память – это не автоматически дающееся наследие. Люди обычно ничего не помнят, как не помнят животные, или помнят только то, что непосредственно касается их жизненных интересов. Помнить – это искусственное состояние, достигаемое через специфические усилия. В этом смысле обычный человек – это, как правило, существо, лишенное памяти. Или, лучше сказать, со слабо развитой индивидуальной памятью и сильно развитой памятью родовой. Преобладающим содержанием такой памяти являются

мифы. Все мифические воспоминания, повествующие о «Рае», рисуют нам картину идеального человечества, пребывающего в блаженстве и наслаждающегося богатствами духа, чего никогда не может быть на земле, где человек «впал в грех». В мифах многих народов содержатся намеки на некую, весьма отдаленную, эпоху, когда люди не будут знать ни смерти, ни работы, ни страданий, а для получения пищи им будет достаточно всего лишь протянуть руку¹.

Воспоминание о рае в прошлом и мечта о неизбежном наступлении рая в будущем – архетипичные черты всякого коллективного архаического сознания. Историческое лицо, писал М. Элиаде, ассимилируется со своей мифической моделью (герой и т. п.), а событие интегрируется в категорию мифических действий (борьба с чудовищем, братом, ставшим врагом и т. д.). Если в некоторых эпических поэмах и сохранилась так называемая «историческая правда», то обычно она «правдива» в отношении к социальным институтам, обычаям и почти никогда к определенным персонажам и событиям.

Можно даже сказать, что народная память возвышает исторического персонажа недавних времен, превращая его в подражателя архетипу и исполнителя архетипических подвигов, ибо подобная модель поведения в архаическом обществе до сих пор обладает определенной значимостью. Анти-индивидуальный характер народной памяти выражался в невозможности удержать в коллективной памяти события и исторические лица, иначе как превратив их в архетип, т. е. аннулировав все их «исторические» и «личностные» особенности. Все воспоминания о событиях, не восходящих ни к одному из архетипов, о событиях «личного» характера (в большинстве случаев о «грехах») является чем-то совершенно невыносимым для массы.

Не надо ничего помнить из «доисторического времени», потому что оно не имеет никакой силы и никакого влияния на современную ситуацию. У массы возникает некое параноидальное ощущение, согласно которому то, что есть сейчас – было всегда в прошлом и всегда будет в будущем. В этом смысле все системы, ориентированные на абсолют, на вневременный архетип, являются архаическими системами, существующими как в далеком прошлом, так и во все последующие века.

В России уже в первое десятилетие после революции на дорогу истории вышли «свежие люди», не обремененные прошлым, обладающие такой «памятью», которая создается усилиями идеологов и систематически внедряется в сознание народных масс через книги, учебники, средства массовой информации. Эта культивируемая

память призвана подавить память индивидуальную, сделать ее бледным призраком на фоне великих подвигов и героев. На самом деле это было культивированием национального беспамяетства.

Варлам Шаламов писал о событиях 1937 г.: «С первой тюремной минуты мне было ясно, что никаких ошибок в арестах нет, что идет планомерное истребление целой “социальной” группы – всех, – кто запомнил из русской истории последних лет не то, что в ней следовало запомнить»².

Например, миф о Великом октябре, с которого и началась, якобы, подлинная история России. Он был «идеологической надстройкой» над уже существовавшей российской политической культурой, доставшейся Октябрю «в наследство». Октябрь был продуктом российской политической культуры и одновременно – уже как миф! – сам лежал в основании легитимности советской нации. С «залпом Авроры» наступила «новая заря»³.

Слово «Октябрь» стало эвфемизмом революции. Революция рассказывалась повсюду – в газетах, листовках и брошюрах самопровозглашенными революционерами всех мастей. Ее можно было услышать в повседневных и официальных речах, на городских улицах, на фабриках и заводах, в агитпоездах, которые развозили ее по всей стране. Она рассказывалась в исторических книгах, школьных учебниках и детских книжках. Она рассказывалась в архивах, музеях и библиотеках, занятых сохранением ее материальных следов. Она рассказывалась на «красных» похоронах, процессиях и фестивалях. Она рассказывалась в фотографиях, которыми скоро начали заполняться обложки и страницы журналов, и в фильмах, заполнивших киноэкраны страны. Через неуклонное восхождение по ступеням «свидетельств» Октябрь, наконец, превратился в событие инициации Советского Союза. Через ритуализированные представления, в частности, по случаю празднования годовщин, Октябрь стал ритуалом Советского государства, неприкосновенным и вечным манифестом и клятвой верности⁴.

Рассказ об Октябрьской революции, считает Фр. Корни, был основным языком, внутри которого бывшие подданные царской империи могли артикулировать и осознать себя членами нового, коммунистического общества, общества, которое предоставило своим гражданам радикально трансформированный политический и лингвистический ландшафт. Октябрьская революция могла осмысливаться только изнутри этого ландшафта, определяемого не географически, но концептуально. Вне его Октябрь существовал не как революция, а только как переворот. Но чтобы слово «Октябрь» стало кодовым словом для создания прецедентных текстов, нужно

было провести большую работу. Прошло очень много лет, пока Октябрьская революция стала всенародным праздником. Превращение этого языкового сумбура в отредактированный и расписанный по ролям сценарий для заучивания, этой разноголосицы – в хор, поставленными голосами исполняющий кантату «Октябрь», было долгим процессом. Его осуществляли не только участники революции, но и художники, писатели, кинорежиссеры.

История становится средством манипуляции, хорошо продаваемым товаром. Память подвергается многочисленным обработкам в политических интересах, замалчиваются альтернативные версии прошлого:

Популярная культура, опираясь на знакомые зрителю образы и нарративные рамки, способна подавать память и историю как источник национальной гордости, удовольствия, осмысленной связности. Нарративы, как они фигурируют в составе массовой культуры, нередко либо «забалтывают» драматическое прошлое, о котором, возможно, лучше вообще ничего не рассказывать, чем пользоваться в его изложении теми схемами, которые ничего, кроме самоуспокоенности, самообмана, образа культуры как средоточия возвышенных ценностей и эмоций, породить не в состоянии⁵.

Внедрение «мифа об Октябре» в сознание начиналось с самого раннего возраста. Сначала, пишет В. Пелевин в своей работе «Зомбификация», нас украшают маленькой пентаграммой из красной пластмассы с портретом кудрявого покровителя всей малышни. При этом мы получаем первое из магических имен – «октябрятка», и узнаем, что «так называли нас не зря – в честь победы Октября». Это первая магическая инициация. Вторая уже намного сложнее – подростков детей обучают начаткам ритуала («салют», «честное пионерское») и символикe – вручаются новый значок (пылающая пентаграмма из металлического сплава) и красный галстук, обеспечивающий связь с Красным Знаменем. Дается второй магический статус – «пионер», и в сознание впервые вводится страх потерять его. Этот страх начинает использоваться административно-педагогическим персоналом с целью упрощения «воспитания» и управления⁶.

Традиционная модель советской культуры, отрицающая все прошлое до Октября, нацеленная на забвение этого прошлого, строится на том, что отрицание культуры прошлого исходило либо от авангарда, либо от Пролеткульта и впоследствии от РАППа, то есть слева и справа – внутри культуры. При этом не учитывается то обстоятельство, что отрицание культурной традиции в связи

с соответствующим эстетическим порогом массового восприятия искусства исходило от широчайших масс города и деревни, активно вовлекаемых новой властью в «культурное строительство». Признание этого фактора не вписывалось в левую парадигму как западного антитоталитаризма, так и советского шестидесятничества, склонных вполне по-народнически во всем усматривать вину идеологов и предателей интересов народа, настаивая на непричастности масс. С другой стороны, это обстоятельство не могло быть признано и национально-традиционалистским сознанием, также переоценивающим и мифологизирующим народный лад⁷.

Когда исчез, распался миф о Великом Октябре, начал распадаться и исчезать Советский Союз, но остались всевозможные мифы о прошлой истории, потому что остались люди, которым нужна именно такая история, за которую не нужно нести ответственности, не нужно каяться:

Ценность прошлого, культуры, традиции резко повышается по мере того, как становится источником легитимации тех или иных социальных групп. Вдумываясь в этот тезис в XXI веке, можно с уверенностью сказать, что и для современных социальных групп, включая национальные общности и государства, прошлое остается единственным надежным источником легитимации⁸.

Поэтому необходима демифологизация памяти, так как мифы фактически игнорируют то прошлое, каким оно реально переживалось. Российская история последних двадцати лет, пишет Е. Трубина, была отмечена сначала всплеском памяти о доселе запретных страницах прошлого, а затем замораживанием одной, устраивающей авторитарный режим версии прошлого. Отсюда и появление комиссии по «противодействию попыткам фальсификации истории», которая все исследования прошлого, расходящиеся с официальной точкой зрения, объявляет фальсификацией и, видимо, полагает, что можно управлять историей и контролировать память:

Неустрашимость из коллективного сознания иных, чем доминирующие, версий событий, сосуществование нескольких «образов» прошлого сочетается со стремлением государства «зачистить» и эту часть политического ландшафта, контролируя массмедиа, использующие разные этапы прошлого страны, по сути, с одной целью – легитимации политического режима. Необходимый в отношении к истории плюрализм должен быть предметом целенаправленного политического и интеллектуального усилия⁹.

То, что писал М. Элиаде об архаическом прошлом, сохраняет в современности свое злободневное значение:

Эти архаические системы, отменяя конкретное время, пытаются таким образом избавиться от истории. Отказ хранить память о прошлом, даже о самом недавнем, кажется нам признаком особого устройства человеческого менталитета. Это, если говорить кратко, отказ архаического человека воспринимать свое бытие как историческое, отказ наделить значимостью «память» и, как следствие, нерегулярные события (то есть события, не имеющие архетипической модели), которые, в сущности, и составляют конкретное течение времени. В конечном счете, мы полагаем, что глубинный смысл всех этих обрядов и установок состоит в стремлении обесценить время. Доведя эти обычаи и варианты установочного поведения, о которых мы упомянули выше, до их логических пределов, можно прийти к следующему заключению: если времени не придают никакого значения, стало быть, оно не существует; более того, как только время начинают ощущать (из-за «прегрешений» человека, то есть тех случаев, когда человек удаляется от архетипа и попадает в течение времени), его беспрепятственно аннулируют. В сущности, если представить себе подлинную перспективу жизни архаического человека (жизнь, сведенную к повторению архетипических деяний, то есть к *категориям*, а не к *событиям*, к беспрепятственному воспроизведению одних и тех же первомифов и т. д.), то хотя она и протекает во времени, человек, тем не менее, не ощущает его бремени, не замечает необратимости событий, иными словами, совершенно не отдает себе отчета в том, что характеризует и определяет осознание времени¹⁰.

И все события, все катастрофы, случающиеся в этой современности, можно вынести, перетерпеть, потому что они носят случайный характер временного отступления от мифа. Они и сегодня помогают сносить тяготы существования десяткам миллионов людей. Еще и сегодня весьма значительная часть населения Европы, не говоря уже о других континентах, продолжает оставаться в рамках традиционной, «антиэволюционистской» культуры¹¹.

Правда, внедрение в сознание масс архаических мифов о счастливом прошлом или светлом будущем оказалось палкой о двух концах. По мере нарастания ужаса перед историей, по мере осознания хрупкости существования в рамках истории, растет чувство ностальгии по мифу и, в конечном счете, стремление к упразднению времени. Уже сейчас «вполне возможно представить себе эпоху, причем не слишком удаленную, когда человечество ради

своего выживания полностью прекратит “творить историю” – в том смысле, в каком ее творили, начиная с появления первых империй, – и предпочтет *повторять* предписанные архетипические жесты, постаравшись *забыть* такую опасную и бесполезную вещь, как спонтанное действие, рискующее иметь “исторические” последствия»¹².

Упорный отказ человека массы от индивидуальной памяти и нежелание осознать себя в конкретном времени свидетельствуют, таким образом, о его слишком рано наступившей усталости, о патологической боязни движения и действия: оказавшись в ситуации, когда следует принять историческое существование и связанный с этим риск, он делает выбор в пользу пассивного следования образцам, архетипам, идеологическим установкам. Если я «делаю жизнь по Ильичу» или следую заветам фюрера, то я выпадаю из времени, история не властна надо мной. Я принадлежу не себе, а нации, крови, почве, и, в конечном счете, вечно повторяющимся циклам Вселенной.

Примечания

- ¹ При советской власти был очень популярным анекдот: «При коммунизме как будет? Протянул руку, нажал кнопку, и бревно на плече!»
- ² Шаламов В. Моя жизнь – Несколько моих жизней. [Электронный ресурс] URL: <https://shalamov.ru/library/27/> (дата обращения: 27.11.2017).
- ³ Добренко Е. О репрезентологии (К культурной истории сталинизма) // НЛО (Новое литературное обозрение). 2005. № 71. [Электронный ресурс] URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/71/dobrenko29.html> (дата обращения: 15.01.2015).
- ⁴ См.: *Corney F.C.* Telling October: Memory and the making of the Bolshevik Revolution. Ithaca; London: Cornell University Press, 2004. P. 10–12.
- ⁵ Трубина Е. Учась вспоминать: векторы исследований памяти // Власть времени: социальные границы памяти. М., 2011. С. 28.
- ⁶ См.: *Пелевин В.* Зомбификация. Опыт сравнительной антропологии // Пелевин В. *Relics*. Раннее и неизданное. М., 2005. С. 314.
- ⁷ См.: *Добренко Е.* Формовка советского читателя: Социальные и эстетические предпосылки рецензии советской литературы. СПб., 1997. С. 111.
- ⁸ *Трубина Е.* Указ. соч. С. 29; «...исторические нарративы и общие коллективные воспоминания не только фиксируют и объясняют прошлое, но и его оценивают, открывает возможность идеологического использования дискурса о прошлом, которое скрыто служит формированию и продвижению вполне определенных образов человека и истории» (Там же. С. 35–36).

⁹ Там же. С. 42.

¹⁰ *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. СПб., 1998. С. 132–133.

¹¹ «Да и в наши дни, когда историческое давление не предоставляет более никакого укрытия, как сможет человек вынести катастрофы и ужасы истории – начиная от депортаций и массового истребления и кончая атомными войнами – если за всем этим не увидит он никакого знака, никакого трансисторического намерения, если все это будет лишь слепой игрой экономических, социальных и политических сил или, что еще хуже, результатом тех “свобод”, которые присвоило себе меньшинство, чтобы без помех распоряжаться на сцене всемирной истории?» (Там же. С. 231).

¹² Там же. С. 234.

Эффект персонализации современной политики

В статье обозначен эффект персонализации политики: дана его дефиниция, рассмотрены детерминанты и возможные следствия. Указанный эффект проиллюстрирован некоторыми особенностями азиатского и европейского стиля современного политического лидерства.

Ключевые слова: лидерство, персонализация, политика, политическая воля.

Введение

Персонализация политики – это «процесс, в котором политический вес отдельного субъекта в политическом процессе со временем возрастает, а центральная роль политической группы (например, политической партии) снижается»¹. Лидеры и их личное влияние становятся якорем политического процесса, политических интерпретаций и политической оценки. Персонализация политики – результат развития коммуникационных технологий, в частности, появления «новых СМИ», что ослабляет традиционные формы связи между политическими партиями, обществом и избирателями и заменяет их непосредственным общением политика с его аудиторией. Исследование эффекта персонализации политики важно для понимания современной демократии, ведь этот эффект бросает вызов ключевой роли политических партий в политическом процессе, и, следовательно, всей модели партийной демократии².

В качестве одной из ведущих тенденций современной мировой политики обозначенный эффект подчеркнут в аналитике любого серьезного мозгового центра, отечественного или зарубежного. Возьмем в качестве примера два из таковых – ИМЭМО РАН

и Национальный разведывательный совет США (НРС). ИМЭМО в долгосрочных прогнозах на 2030 и 2035 гг. среди основных направлений перемен в международных отношениях и мировой политике называет возникновение нового поколения лидеров³.

В докладе НРС «Глобальные тенденции – 2030» в качестве одного из мегатрендов дальнейшего развития мира был подчеркнут «рост потенциала личной инициативы, как ключа к преодолению глобальных вызовов»⁴. В новом прогнозе НРС «Глобальные тренды. Парадоксы прогресса – 2035» один из семи выявленных ключевых мегатрендов обозначен как «усложнение управления» в локальном, национальном, региональном и глобальном масштабах⁵.

В прогнозах ИМЭМО и НРС указано, что обладающие властью индивиды, то есть лица, занимающие высокие позиции на локальном, национальном, региональном уровнях в четырех ключевых секторах – политике, средствах массовой информации, бизнесе и гражданском обществе, – в ответ на запросы населения своих стран будут искать нестандартные способы решения растущего списка возникающих перед этим населением проблем и вопросов. Эта нестандартность спровоцирована, с одной стороны, внешними причинами, прежде всего установившимся в последние годы климатом недоверия в мировой политике, и причинами внутренними – поляризацией социальных и политических сил во многих странах, что осложняет деятельность их правительств. В связи с этим должны быть найдены технологии, позволяющие расширить круг возможностей и полномочия ключевых игроков во внутренней и во внешней политике. Такие технологии дадут возможность «новым лидерам» блокировать или вовсе обходить принятые матрицы политических действий, и возможно, создавать новые «правила игры».

Ключевой исследовательский вопрос – является ли эффект персонализации политики закономерным результатом неких объективных процессов изменения мировой политики? И может ли персонализация современной политики оказывать многозначный (дестабилизирующий или оптимизирующий?) эффект на отношения между странами?

Вызовы современной мировой политике

Под объективными причинами возникновения и укрепления изучаемого эффекта в первую очередь следует понимать вызовы мировой политике. Базовыми из них являются вызовы государству, безопасности и мировой экономике.

Вызовы государству

Современная политическая система мира, Вестфальская система, является государствоцентрированной моделью мира. Она построена так, что в ней основными акторами являются государства. Но в конце XX – начале XXI в. появляются новые акторы мировой политики, которые в ряде случаев в гораздо большей мере, чем акторы традиционные, изменяют поведение государств. К этим новым акторам относятся этнические группы и диаспоры, мигранты, безгосударственные нации, диаспоральные этносы, сетевые акторы. Особую важность представляют последние, потому что они располагаются поверх территориальных границ или, во всяком случае, пересекают их с особенной легкостью. Сетевые акторы способствуют расшатыванию государства, а требование политического класса ведущих стран мира о безудержной глобализации, как правило, на основе слабоконтролируемой политической, экономической, социальной, культурной интеграции, заставляет граждан искать государству альтернативу.

Ситуацию осложняет неолиберальный проект транснационализации, под влиянием которого в сознании современного человека стала происходить редукция представлений о перспективе мирового развития, его смысле и последствиях – как ожидаемых и желанных, так и нежеланных и неожиданных. Транснационализм как преодоление национализма и этноцентризма интенсифицирует межэтнические контакты как на уровне непосредственного взаимодействия (трудовая миграция, студенческие обмены, перемещение миллионов эмигрантов и беженцев, туризм), так и опосредованных современными средствами массовой коммуникации. Но повторяющиеся контакты не размывают этническую и национальную идентичность, а актуализируют ее, так как только через сравнение можно наиболее четко «уловить» и установить свою принадлежность к группе. Складывающиеся обстоятельства рождают дискурс национализма и этноцентризма.

На уровне принятия решений идея транснационализма с его требованием сопротивления государству и разрушением привычных границ мышления проблематизирует понятие суверенитета. Сегодня говорят о кризисе государственного суверенитета, который становится пронизаем для капитала, для международных организаций и корпораций, для террористов и для военных интервенций. Либеральная традиция XIX–XX вв. фактически утвердила суверенитет индивида в противовес суверенитету государства, и это понимание несет в себе страшную опасность для государственного суверенитета⁶. Принцип индивидуальных прав и прав народов

рождает новую версию суверенитета (индивидов, малых наций), что, в определенной мере, хорошо. Плохо то, что такой суверенитет часто обеспечивается извне. Понятие суверенитета может служить как консолидации групп людей (внутри определенных границ), так и разрушению, раздроблению единства в поисках абсолютной атомарности. Поэтому сегодня можно вести речь о борьбе суверенитета против суверенитета.

Вызовы безопасности

XXI в. – переломное время в мировой политике, время неопределенностей, рисков и неясных возможностей. Две большие группы государств (ядро которых неизменно, но периферия великих держав флуктуирует) ищут способ установить баланс сил и сформировать новую политическую систему мира, невестфальскую. Этот процесс сопровождается созданием новых центров силы, в конечном итоге – переделом силы в мировой политике. В ходе этого передела формируются новые вызовы безопасности, ключевыми из которых являются: тенденция обратного возрастания роли военной жесткой силы как регулятора отношений в мировой политике; международный терроризм; демографическая проблема; экологические опасности.

Вызовы мировой экономике

Усугубление проблем между Севером и Югом, лихорадка мировой экономики, особенно в сфере финансов и энергетики. Создание «больших сообществ», трансконтинентальных и трансокеанских, не носящих интеграционного характера (ТТИП и ТТП). Навязывание новых правил торгово-экономического взаимодействия.

Фактический отказ от универсальных правил мировой торговли. Санкции и контрсанкции как новые регуляторы и сохранение экономической открытости.

Свертывание координации своей монетарной политики крупнейшими экономиками мира и отражение этих тенденций на инвестиционном климате и стабильности мировой экономики. Большая двадцатка как аналог Совета Безопасности в экономической сфере.

Качественные изменения структуры миграционных потоков по странам «выхода» и их влияние на мировую экономику. Риск нестабильности мировых цен на энергоносители и повышения эластичности мировой экономики. Реформа финансового порядка, в настоящее время обслуживающего интересы США и ЕС. Реформа международных финансовых институтов, как требование более справедливого распределения власти и позиций в международных финансовых организациях.

Указанные вызовы и следующие за ними события основаны на внутренних процессах существующей политической системы мира. Они укладываются в естественную логику эволюции международных отношений и мировой политики так же, как в свое время Венский конгресс, версальская трансформация, Потсдамские и Ялтинские соглашения и Хельсинские документы 1975 г. Однако динамика исторического и политического времени сегодня изменилась. Возможности поставить точный диагноз происходящему практически нет. Политики и эксперты действуют в ситуации отсутствия или недостаточности всей необходимой информации о происходящем и вынуждены принимать решения без точного понимания того, что именно следует исправить, восстановить, скорректировать. В результате предполагаемый эффект от принятия решений часто бывает прямо противоположный задуманному.

Феномен политической воли

В политике, как известно, не бывает ситуаций «вообще». Ситуации в политике всегда конкретны. Это означает, что каждый раз политик для принятия решения должен проявлять свою политическую волю к достижению поставленных целей, например, национальной стратегии. В «индексе» политической воли проявлено искусство политического руководства. Политику недостаточно быть только компетентным администратором, хотя и это важно для населения. Чтобы спокойно держаться за власть, надо иметь политическое мужество, помноженное на личные амбиции. Однако именно тут и возникают проблемы, ведь личные амбиции рожают эмоции, которые избыточны в политическом анализе. Если личные качества политика определяют его стратегию, а его идеи и концепции довлеют над реальностью, то он не сможет ориентироваться на процедуры, уставы, конституции и нормы как безусловные регулятивы. Постоянство убеждений не означает возможности отказа от них в интересах дела. Политик должен уметь следовать постулатам силы – нелинейным отношениям с моралью и готовности применять силу там, где это необходимо, а не использовать ее в качестве декораций. Всякий политик, обладающий политической волей, всегда следует двум традициям Макиавелли – *arcana imperii* и *raison d'état*, теоретизированным Ф. Анкерсмитом⁷. Первое – вынужденная допустимость политического зла⁸, «моральность аморального». Мир вообще и мир политики в частности непредсказуем, поэтому существуют и поступки, противоречащие

нравственному идеалу и принятым ценностям, которые трудно бывает сбалансировать, в отличие от интересов. *Raison d'état* – макиавеллизм – реализация государственных интересов допустимыми и приемлемыми средствами, при неявном допущении вероятности обращения в своей деятельности к определенной доле *arsana impregii*. Обладание политической волей означает для политика не просто всегда основываться на собственных моральных принципах и идеях, а умение отойти от них в интересах дела. Персонификация политического стиля политика в этом смысле может нести в себе как угрозы социуму (*feeling of insecure*), так и обеспечивать его безопасность. Его *modus operandi* определяем не только реализуемой им ментальной стратегией, но и коллективно сформированным образом действительной и должной («справедливой», «правильной») реальности, в котором особую роль играют разные персонификации социальных отношений, отражающие позиции политических и социальных субъектов этом обществе⁹. Например, трудно не увидеть в политическом стиле ряда европейских лидеров, например А. Меркель, признаки политического сомнамбулизма, не позволяющие ей замечать очевидное – размывание либерального международного порядка.

Специфика лидерства в Азии

Используя термин «Азия», мы далеки от иллюзорного предположения, что все азиатские страны являются более или менее похожими. Среди них существует множество различий – как между Китаем и Индией, так и между Китаем, Японией и Кореей, испытавших сильное влияние конфуцианства. Не менее значимо и внутринациональное разнообразие внутри каждой из стран АТР.

Бешеные темпы экономического роста во многих азиатских странах привели к возникновению острого дефицита управленческих талантов. В последнее время Китай обогнал Японию в качестве второй по величине экономики в мире, и в целом азиатские страны занимают 6 из 20 позиций общего валового внутреннего продукта (в том числе Китая, Японии, Индии, Австралии, Республики Корея и Индонезии). Кроме того, 7 из лучших 11 стран с крупнейшими валютными резервами в мире родом из Азии (Китай, Япония, Тайвань, Республика Корея, Гонконг, Индия и Сингапур). Однако экономическое чудо во многих азиатских странах стало обоюдоострым мечом – с одной стороны, оно превратило в течение нескольких десятилетий некоторые из самых отсталых стран

в авангард мирового развития; с другой стороны, потребовало формирования новых политических лидеров в Азии, способных решать разноуровневые задачи высокой степени сложности. Фокус этих задач – экономические проблемы.

Поэтому национальные политические лидеры в Азии – своего рода «генеральные директора своих стран», ориентированные на решение конкретной задачи. Образцами таких лидеров являются, например, нынешний Председатель КНР Си Цзиньпин и его предшественник Ху Цзиньтао. Государство, безусловно, не идентично типичной корпоративной организации, но оно – форма организации в широком смысле этого слова, что предполагает ряд схожих черт в деятельности национального политического лидера и генерального директора компании. Председатель Си выполнил эту задачу, и, несмотря на снижающуюся экономическую роль государства как драйвера его позиционирования в качестве мировой державы, «китайская политическая вселенная сегодня замкнулась на Си. Его роль в политической системе Китая почти беспрецедентна»¹⁰. Он обязан этому не только специфике сложившегося положения вещей внутри китайской политической системы, и росту националистических влияний внутри Китая, формированию феномена китаецентризма в мировой политике. В результате сегодня Си – «человек, который с прошлого года официально имеет титул “ядро партии” (核心) и имя которого после завершившегося XIX съезда КПК внесено в партийный устав наряду с именами отца-основателя КНР Мао Цзэдуна (毛泽东) и крестного отца реформ Дэн Сяопина (邓小平). Итоги съезда – это почти полное воплощение программы-максимум по укреплению личной власти» и превращению коллективного органа партии ленинского типа в «императорский двор»¹¹. Перед нами – хороший пример того, как, умело оперируя инструментами *arcana imperii* и *raison d'état* макиавеллизма, лидер через личное влияние может оказывать любое влияние на внутреннюю и внешнюю политику.

Специфика лидерства в Европе

В Европе, прежде всего в ЕС, институт лидерства имеет немало другие характеристики. Несмотря на то что многие экономические проблемы все еще остаются нерешенными (безработица, уровень социальной защиты и пр.), политическое пространство и рождающиеся там задачи остаются доминирующей средой, способствующей появлению новых лидеров. Структура отношений власти и распространенная в обществе система норм и ценностей

являются механизмом формирования системы политических отношений, в которых лидер ориентирован прежде всего на общение и только потом – на решение задачи. Для Европы характерен *raison d'état*, макиавеллизм, что так убедительно показала каталонская «революция балконов».

В Европе появляются политики, которые пользуются царящей в обществе атмосферой разочарованности и политической усталости и, играя на этих настроениях, приходят к власти. Особенно силен запрос на новых сильных лидеров в центральноевропейских странах¹². Инициативы, которые все громче озвучивают правительства Польши, где в 2015 г. победу на выборах одержала консервативная партия «Право и Справедливость» Я. Качиньского, и Венгрии, где главной политической силой страны с 2010 г. является партия «Фидес», хорошо иллюстрируют эту тенденцию.

В 2017 г. Польша объявила новые приоритеты своей внешней политики. Выступая в Сейме, В. Ващиковский говорил о трех кризисах, с которыми сталкивается Польша. Это кризис безопасности, кризис соседства и кризис европейского проекта. Учитывая геополитическое положение страны, внешнюю политику было предложено строить на двух основах. Первая – политика безопасности, включающая в себя реализацию постановлений Варшавского саммита НАТО, где было принято решение о расширении Восточного фланга в рамках миссии «Атлантическая решимость», что поможет избежать вакуума безопасности между Россией и НАТО.

Вторая основа – построение трех концентричных кругов во внешней политике: «регион», «континент», «мир». «Регион» включает в себя не только Вишеградскую инициативу, но и, прежде всего, продвижение концепции «Междуморья». Последняя известна под двумя названиями: «Междуморья», опирающегося на идею расширения территории Польши от Черного до Балтийского моря, и «Прометеизма». Второй термин происходит от названия организации «Прометей», созданной польскими эмигрантами в Париже в 1926 г., которая объединила представителей разных национальных движений на территории СССР. Их деятельность способствовала оформлению идеи о примирении поляков с украинцами, литовцами и белорусами и совместном избавлении от советского влияния. Именно тогда родилась идея о независимости Украины, Литвы и Белоруссии от России. Предполагалось, что эти страны станут гарантами безопасности в центрально-восточном европейском регионе.

«Континент» – это реформа Европейского союза, в соответствии с которой Польша хочет продолжить оппозиционную линию

партии «Право и Справедливость» по отношению к инициативам евроинтеграции, включающим в себя проект «Европы двух скоростей», ставя во главу угла свои интересы. Разговоры ведутся о необходимости принятия новой Конституции страны, где следует четко прописать вопрос о суверенности Польши и верховенстве национального законодательства над европейским правом.

«Мир» – стремление Польши войти в число непостоянных членов Совета безопасности ООН, чтобы стать участником переговоров по вопросам безопасности в глобальной политике.

В первые дни своего президентства А. Дуда при поддержке парламента выдвинул пять своих претендентов на место в Конституционном суде после девятилетней каденции. Затем была введена поправка о принятии судом решения в $\frac{2}{3}$ голосов, что привело к возникновению противоречий между Польшей и Венецианской комиссией ЕС¹³. В конце 2015 г. в Польше был принят закон о СМИ, после которого в ЕС заговорили о введении санкций против Польши.

В роли ближайшего партнера Польши выступает Венгрия. На рубеже вступления в ЕС и НАТО венгры имели романтизированное представление о жизни в Европейском союзе. Однако за три цикла нахождения у власти либеральные партии Венгрии не добились успеха. Особый резонанс получили ставшие достоянием общест-венности признания премьер-министра Ф. Дюрчяня в том, что он «постоянно обманывает свой народ и заимствует большие суммы у Брюсселя и МВФ ради спасения экономики страны»¹⁴. На выборах 2010 г. партия «Фидес» получила конституционное большинство, позволяющее начать курс на проведение реформ под руководством В. Орбана. Так же как и чуть позже в Польше и Венгрии был принят закон о СМИ, закрепивший контроль правительства над медийной сферой. Большой резонанс в обществе получило намерение правительства закрыть Центрально-Европейский университет. Председатель Еврокомиссии Ж.К. Юнкер в связи с этим выступил с заявлением о возможном исключении «Фидес» из рядов «Европейской народной партии»¹⁵. В. Орбан на встрече в Европарламенте заверил своих европейских коллег, что меры направлены лишь на снижение привилегий университета, а никак не на его закрытие¹⁶.

В. Орбан желает стать самостоятельным игроком в Брюсселе. Венгерский премьер знаменит своими сравнениями «бюрократизации» ЕС с политикой «советизации» СССР и выступает с твердой критикой европейских структур, которые, по его мнению, превышают свои полномочия во время выполнения своих задач. Однако «Виктор Орбан не настроен пророссийски, он делает лишь то, что считает выгодным для своей страны»¹⁷.

После избрания Д. Трампа на пост президента страны В. Орбан выступил со смелым заявлением «Мы должны сделать Европу великой снова» и выдвинул пять предложений по дальнейшему развитию ЕС¹⁸. Первое касалось «неправильного восприятия» Д. Трампа в европейских кругах, которое нужно скорректировать. Второе – поддержать формирование полицентричного мироустройства, в котором среди других влиятельных акторов мировой политики он хотел бы видеть и сильную Венгрию. Третье – на Европу негативное влияние одновременно оказывают четыре разных кризиса: конкурентоспособности, демографии, безопасности и внешней политики¹⁹. Признаком последнего является неспособность Европейского союза повлиять на разрешение кризисов на Украине и в Сирии, и это нужно исправлять. Четвертое – ЕС не сфокусирован на главных задачах и стал рабом утопии о наднациональной Европе, населенной мифическим «европейским народом». Пятое – Европа должна быть способна защитить сама себя без внешней поддержки, тем самым реализовав свои намерения по построению общей ЕПБО (европейская политика безопасности и обороны), что позволит найти общий язык с Россией.

В. Орбан обращает внимание на то, что экономический кризис 2008 г. показал неспособность ЕС гарантировать благополучие для всех своих граждан. Миграционный кризис и Брекзит могут стать предвестником окончательной дезинтеграции. Он выступил с резкой критикой Европейской Комиссии, которая, по его мнению, узурпировала функции Европейского совета, и в решении вопроса с квотами нарушает эти основы, ведь изначально ее роль заключалась лишь в контроле за соблюдением европейских соглашений. Еще одной ошибкой ЕС, по его мнению, было разрешение принимать важные решения на Европейском совете всего лишь $\frac{2}{3}$ голосов, по проблемам, представляющим жизненно-важные интересы для государств. Все это ставит под вопрос способность ЕС обеспечить финансовую стабильность и безопасность в связи с угрозой терроризма.

Это сходство проблем и некоторая бескомпромиссность в их преодолении позволили политологам говорить о союзе Польше и Венгрии в рамках Вишеградского формата и о возникновении нового формата европейского лидерства. Личное влияние лидеров изменило семантику и стиль обсуждения проблем: «Польшу и Венгрию связывает желание отобрать у Брюсселя всевластие, но при этом продолжать экономическое сотрудничество и использовать поддержку ЕС для своих проектов»²⁰.

В Словакии ведущей партией является социал-демократическая партия SMER, которую возглавляет премьер Р. Фицо, имеющий репутацию «пророссийского политика». После прошедших в стране президентских выборов 2014 года победу одержал А. Киска – независимый кандидат, никогда не принимавший участие в политике, чем возможно и снискал благосклонность избирателей, которые разочаровались, как в правых, так и в левых партиях, ассоциирующихся со старой элитой. Активизировались также и другие противники кандидатуры Р. Фицо, поскольку в случае его победы SMER получила бы большинство в парламенте.

Чешскую политическую элиту перемены тоже не обошли стороной. Стиль руководства победившего на парламентских выборах в Чехии миллиардера Андрея Бабиша сравнивают с азиатским стилем нового лидерства.

А. Бабиш в укор своим политическим оппонентам, обвинявшим его в желании управлять государством в авторитарном стиле, к которому он якобы прибегает, будучи главой собственной корпорации, предложил потенциальным избирателям представить его в качестве менеджера фирмы, где последней должна была стать Чехия. Доказывая жизнеспособность своей концепции «руководства государством как фирмой», он указал на коллективный характер принимаемых решений внутри крупных бизнес-структур и постоянное стремление любого руководства обеспечить непрерывное развитие предприятия и благосостояние его рабочих²¹.

Заключение

Персонализация современной политики в трех основных сферах деятельности партий – избирательной кампании, внутренней структуре партии и в государственной политике, приводит к поиску кандидатур сильных личностей на роль партийных лидеров. В результате такой лидер получает возможность влиять не только на микросреду партии, но и на макрополитику страны, оказывать многозначный и не всегда позитивный эффект на отношения между странами.

Эффект персонализации политики – результат объективных процессов, происходящих в мировой политике и международных отношениях, одновременно этот эффект – следствие возрастания личных амбиций лидеров политических элит, нередко имеющих фундаментально разные позиции, определяющие взгляд на разные проблемы межгосударственных отношений.

- ¹ *Rahat G., Sheaffer T.* The personalisation(s) of Politics: Israel 1949–2003 // *Political Communication*. 2007. № 24(1). P. 65–80.
- ² *Kriesi H.* Personalization of National Election Campaigns // *Party Politics*. 2012. Vol. 18. No. 6. P. 825–844.
- ³ Мир 2035. Глобальный прогноз / Под ред. А.А. Дынкина; ИМЭМО им. Е.М. Примакова. М., 2017.
- ⁴ Глобальные тенденции 2030: Альтернативные миры. [Электронный ресурс] URL: http://www.nkibrics.ru/system/asset_publications/data/53c7/b3a1/676c/7631/400a/0000/original/Global-Trends-2030-RUS.pdf?1408971903/ (дата обращения: 12.02.2017).
- ⁵ Global Trends. Paradox of Progress. A publication of the National Intelligence Council January 2017. [Электронный ресурс] URL: <https://www.dni.gov/files/images/globalTrends/documents/GT-Full-Report.pdf> (дата обращения: 04.03.2017).
- ⁶ *Магун А.В.* Единство и одиночество: Курс политической философии Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2011.
- ⁷ *Анкерсмит Ф.* Политическая репрезентация. М., 2012. С. 33–47.
- ⁸ *Каспэ С.* Определяя политическое зло: Легальное сопротивление злу как регулятор политической воли. [Электронный ресурс] URL: <http://gefter.ru/archive/12982/> (дата обращения: 12.09.2017).
- ⁹ *Кукарцева М., Вардак С.* Биографемы политического лидера. Х. Карзай и Республика Афганистан // *Обозреватель*. 2014. № 9. С. 83–84.
- ¹⁰ *Габуев А.* Следует ли Си дорогой Путина? [Электронный ресурс] URL: <http://inosmi.ru/social/20171021/240583732.html> (дата обращения 15.11.2017).
- ¹¹ *Габуев А.* Доложили расстановку: как Си Цзиньпин превратил политбюро в свой двор. [Электронный ресурс] URL: <http://carnegie.ru/commentary/73553> (дата обращения: 15.11.2017).
- ¹² *Kořan M.* Central Europe: The Death of Dreams? [Электронный ресурс] URL: <http://www.tepsa.eu/central-europe-the-death-of-dreams-michal-koran-iir-czech-republic/> (дата обращения: 20.02.2017).
- ¹³ Европейская комиссия за демократию через право – консультативный орган по конституционному праву, созданный при Совете Европы в 1990 г.
- ¹⁴ *Шишеллина Л.В.* Реформа с неожиданным итогом: К 25-летию «круглого стола» власти и оппозиции в Венгрии. [Электронный ресурс] URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2014/97/4sch-pr.html> (дата обращения: 01.04.2017).
- ¹⁵ *Шишло А.* Юнкер хочет исключить премьера Венгрии из Европейской народной партии. [Электронный ресурс] URL: <https://ria.ru/world/20170413/1492160884.html> (дата обращения: 13.04.2017).
- ¹⁶ Премьер Венгрии опроверг закрытие университета Сороса. [Электронный ресурс] URL: https://news.rambler.ru/world/36721752/?utm_content=news&utm_medium=read_more&utm_source=cop ylink (дата обращения: 26.04.2017).

- ¹⁷ Венгерское окно в Европу: О чем будут говорить евроскептики Путин и Орбан. [Электронный ресурс] URL: <https://lenta.ru/articles/2015/02/16/hungary2/> (дата обращения 10.08.2017)
- ¹⁸ *Orban V.* We shall make Europe great again. [Электронный ресурс] URL: <http://www.miniszterelnok.hu/we-shall-make-europe-great-again/> (дата обращения 28.01.2017)
- ¹⁹ *Orban V.* Hungary and the crisis of Europe // Hungarian Review. [Электронный ресурс] URL: http://hungarianreview.com/article/20170124_hungary_and_the_crisis_of_europe/ (дата обращения: 05.05.2017).
- ²⁰ Венгерский эксперт: Вышеградская группа евроскептическична, но влиятельна // Радио Польша. [Электронный ресурс] URL: <http://radiopolsha.pl/6/137/Artykul/265304> (дата обращения: 26.04.2017).
- ²¹ *Ведерников М.* Чехам обещают кардинальную смену курса // Эксперт-online. URL: http://expert.ru/2017/10/23/chehiya-kardinalno-menyuet-kurs/?utm_referrer=https%3A%2F%2Fzen.yandex.com (дата обращения: 21.10.2017).

С.Д. Серебряный

Об одном сравнительно мало у нас известном
тексте Льва Толстого
(«Письмо к либералам», 1896)

Статья посвящена одному публицистическому тексту Л.Н. Толстого, который впервые был опубликован (В.Г. Чертковым) в Лондоне в 1897 г., а в России – только в 1917 г. (отдельной брошюрой) и переиздан лишь в 1954 и 1984 гг. (в собраниях сочинений Толстого). В англоязычном мире этот текст известен как «A Letter to (Russian) Liberals». В 1919 г. М.К. Ганди включил его в список обязательного чтения для своих последователей – наряду с «Апологией Сократа» и эссе Генри Торо «О гражданском неповиновении». В СССР этот текст издавался лишь как частное письмо Толстого к А.М. Калмыковой (1849/50–1926). Но это частное письмо – одно из наиболее ярких и страстных изложений антигосударственных взглядов Толстого.

Ключевые слова: Л.Н. Толстой, М.К. Ганди, А.М. Калмыкова, сатьяграха, ненасильственное несотрудничество.

Изучая восприятие творчества Толстого в Индии, и, в частности, роль толстовских идей в жизни и деятельности Мохандаса Карамчанда Ганди (1869–1948), я столкнулся с одним текстом Толстого, о котором не знал до тех пор и который до поры до времени не мог даже идентифицировать.

В 1919 г. Ганди составил для своих последователей текст под названием «Instructions for Satyagrahis», то есть «Наставления для тех, кто практикует сатьяграху»¹. «Сатьяграха» – буквально «упорствование в истине» – это слово, придуманное Ганди для определения его метода политической борьбы. В более привычных европейских терминах это можно перевести примерно как «ненасильственное сопротивление». В этот текст, в эту, можно сказать,

инструкцию для начинающих политиков, Ганди включил краткий список рекомендуемой литературы из пяти названий: «Апологию Сократа» Платона (в переводе самого Ганди на язык гуджарати), знаменитое эссе Генри Торо «Civil Disobedience» («О гражданском неповиновении», 1849), книгу Джона Раскина «Unto This Last» («Последнему, что и первому», 1860), книгу самого Ганди «Hind Swarāj» («Самоуправление Индии», 1907) – и некое произведение Толстого, которое Ганди называет «A Letter to Russian Liberals» (т. е. «Письмо к русским либералам»).

В указателе к юбилейному 90-томному собранию сочинений Толстого я не нашел такого произведения. Когда я начал заниматься этой темой в начале 1980-х, Интернета у нас еще не было. Теперь, если набрать в поисковой системе «A Letter to Russian Liberals», то можно найти английский текст этого письма по крайней мере по двум адресам² и даже английский текст с параллельным переводом на корейский язык³. Но ссылок на русский оригинал на этих страницах нет. Русский оригинал я смог все же найти с помощью американской антологии публицистических работ Толстого. Книга эта издана в 1987 г. и называется «Лев Толстой. Тексты о гражданском неповиновении и ненасилии»⁴. В нее включено «Letter to the Liberals», но опять-таки без ссылки на оригинал.

Русский оригинал я смог идентифицировать с помощью Интернета – набирая в поисковой системе русские имена, которые упоминаются в этом письме. И выяснилось, что в советское время в отечественных изданиях Толстого этот текст публиковался просто как частное письмо, адресованное Александре Михайловне Калмыковой (1849/50–1926)⁵ и написанное Толстым 31 августа 1896 г. в Ясной Поляне. В 1954 г. это письмо было издано в 69-м томе юбилейного 90-томника⁶, а через тридцать лет, в 1984 г., – в 19-м томе 22-томного собрания сочинений⁷. Были ли какие-то более поздние издания, я не знаю⁸.

Из комментария в 22-томнике мы узнаём, что это письмо Толстого было впервые опубликовано под названием «Письмо к либералам» в издании «Свободного слова», под редакцией В. Черткова, – в Лондоне, в 1897 г. В библиографии произведений Толстого, изданной в 1928 г., упоминается издание этого письма отдельной брошюрой в 1917 г. – под названием «К либералам. (Об отношении к государству)» – издательством «Посредник» (очевидно, в Москве)⁹.

По-видимому, вскоре после лондонского издания 1897 г. появился и перевод на английский. Во всяком случае, в 1919 г. Ганди знал английский перевод этого письма и, как уже сказано, реко-

мендовал его для чтения своим последователям. В англоязычных изданиях публицистики Толстого это письмо занимает почетное место. У нас же, если я не ошибаюсь, этот текст Толстого мало кому известен, кроме специалистов.

Нет ничего удивительного в том, что это письмо Толстого не издавалось ни в дореволюционной России (до 1917 г.), ни в постреволюционной (после 1917 г.), – и было издано «для узкого круга» лишь после смерти Сталина. В этом письме в очень резкой форме выражено неприятие Толстым современной ему российской государственности: государство – несомненное зло, и честным людям не следует иметь с ним ничего общего; вся государственная жизнь стоит на лжи, и честные люди не должны этой лжи никоим образом способствовать. Некоторые тезисы этого письма Толстого почти дословно перекликаются с известной статьей А.И. Солженицына «Жить не по лжи», написанной почти на 80 лет позже (в 1973 г.). Моя бы воля, я бы включил этот текст Толстого – может быть, лишь в слегка сокращенной форме – в школьную программу для старших классов.

Общий объем письма – чуть более 20 тысяч знаков, примерно пол-листа. Здесь нет возможности подробно рассмотреть весь этот текст. Прочитую лишь два больших отрывка.

В примечании к публикации письма в 90-томнике сказано:

Толстой отвечает на коллективное письмо от 2 мая 1896 г. группы активных сотрудников Петербургского комитета грамотности и деятелей в области народного просвещения А.М. Калмыковой, В.В. Девеля и известного библиографа и писателя Н.А. Рубакина, в котором они просили его высказать свое отношение к реакционной политике правительства, запретившего деятельность Комитетов грамотности.

Толстой ответил так:

...я думаю, что, вместо уничтоженного комитета грамотности, надо бы устроить множество других обществ грамотности, с теми же задачами и независимо от правительства, не спрашивая у него никаких цензурных разрешений и предоставляя ему, если оно захочет, преследовать эти общества грамотности, карать за них, ссылать и т. п. Если оно будет это делать, то только придаст этим особенное значение хорошим книгам и библиотекам и усилит движение к просвещению.

Мне кажется, что теперь особенно важно делать доброе спокойно и упорно, не только не спрашиваясь правительства, но сознательно избегая его участия. Сила правительства держится на невежестве народа, и оно знает это и потому всегда будет бороться против просвещения. Пора нам понять это. Давать же правительству возможность, распро-

странья мрак, делать вид, что оно занято просвещением народа, как это делают всякого рода мнимопросветительные учреждения, контролируемые им, – школы, гимназии, университеты, академии, всякого рода комитеты и съезды, – бывает чрезвычайно вредно. Добро – добро, и просвещение – просвещение только тогда, когда оно совсем добро и совсем просвещение, а не *применительно* к циркулярам Деянова и Дурново. Главное же, мне всегда жалко, что такие драгоценные, бескорыстные, самоотверженные силы тратятся так непроизводительно. Иногда мне просто смешно смотреть на то, как люди, хорошие, умные, тратят свои силы на то, чтобы бороться с правительством на почве тех законов, которые пишет по своему произволу это самое правительство.

Дело, мне кажется, в следующем:

Есть люди, к которым мы принадлежим, которые знают, что наше правительство очень дурно, и борются с ним. Со времен Радищева и декабристов способов борьбы употреблялось два: один способ – Стеньки Разина, Пугачева, декабристов, революционеров 60-х годов, деятелей 1-го марта и других; другой – тот, который проповедуется и применяется вами – способ «постепеновцев», – состоящий в том, чтобы бороться на законной почве, без насилия, отвоевывая понемногу себе права. Оба способа, не переставая, употребляются вот уже более полу столетия на моей памяти, и положение становится все хуже и хуже; если положение и улучшается, то происходит это не благодаря той или другой из этих деятельностей, а несмотря на вред этих деятельностей... и та сила, против которой борются, становится все могущественнее, сильнее и наглее...

Теперь, когда прошло столько времени, что тщетно употребляются оба эти средства, можно, кажется, ясно видеть, что ни то, ни другое средство не годится и почему. Мне, по крайней мере, который всегда питал отвращение к нашему правительству, но никогда не прибежал ни к тому, ни к другому способу борьбы с ним, недостатки этих обоих средств очевидны.

Первое средство не годится, во-первых, потому, что если бы даже и удалось изменение существующего порядка посредством насилия, то ничто бы не ручалось за то, что установившийся новый порядок был бы прочен и что враги этого нового порядка не восторжествовали бы при удачных условиях и при помощи того же насилия, как это много раз бывало во Франции и везде, где бывали революции. И потому новый, установленный насилем порядок вещей должен был бы непрестанно быть поддерживаемым тем же насилем, то есть беззаконием, и, вследствие этого, неизбежно и очень скоро испортился бы так же, как и тот, который он заменил. При неудаче же, как это всегда было у нас, все насилия революционные, от Пугачева до 1-го марта, только усиливали тот порядок вещей, против которого они боролись, пере-

водя в лагерь консерваторов и ретроградов все огромное количество нерешительных, стоявших посредине и не принадлежавших ни к тому, ни к другому лагерю людей. И потому думаю, что, руководствуясь и опытом и рассуждением, смело можно сказать, что средство это, кроме того, что безнравственно – неразумно и недействительно.

Еще менее действительно и разумно, по моему мнению, второе средство. Оно недействительно и неразумно, потому что правительство, имея в своих руках всю власть (войско, администрацию, церковь, школы, полицию) и составляя само те так называемые законы, на почве которых либералы хотят бороться с ним, – правительство, зная очень хорошо, что именно ему опасно, никогда не допустит людей, подчиняющихся ему и действующих под его руководством, делать какие бы то ни было дела, подрывающие его власть. Так, например, хоть бы в данном случае, правительство, как у нас (да и везде), держащееся на невежестве народа, никогда не позволит истинно просвещать его. Оно разрешает всякого рода мнимопросветительные учреждения, контролируемые им, – школы, гимназии, университеты, академии, всякого рода комитеты и съезды и подцензурные издания до тех пор, пока эти учреждения и издания служат его целям, то есть одурачивают народ, или, по крайней мере, не мешают одурению его; но при всякой попытке этих учреждений или изданий пошатнуть то, на чем зиждется власть правительства, то есть невежество народа, правительство преспокойно, не отдавая никому отчета, почему оно поступает так, а не иначе, произносит человечества в данное, закрывает заведения или учреждения и запрещает издания. И потому, как это ясно и по рассуждению и по опыту, такое мнимое, постепенное завоевание прав есть самообман, очень выгодный правительству и поэтому даже поощряемый им.

Но мало того, что эта деятельность неразумна и недействительна, она и вредна. Вредна этого рода деятельность, во-первых, потому, что просвещенные, добрые и честные люди, вступая в ряды правительства, придают ему нравственный авторитет, который оно не имело бы без них. Если бы все правительство состояло бы из одних только грубых насильников, корыстолюбцев и льстецов, которые составляют его ядро, оно не могло бы держаться. Только участие в делах правительства просвещенных и честных людей дает правительству тот нравственный престиж, который оно имеет. В этом – один вред деятельности либералов, участвующих или входящих в сделки с правительством. Во-вторых, вредна такая деятельность потому, что для возможности ее проявления эти самые просвещенные, честные люди, допуская компромиссы, приучаются понемногу к мысли о том, что для доброй цели можно немножко отступать от правды в словах и делах. Можно, например, не признавая существующую религию, исполнять ее обряды, можно

присягать, можно подавать ложные, противные человеческому достоинству адреса, если это нужно для успеха дела, можно поступать в военную службу, можно участвовать в земстве, не имеющем никаких прав, можно служить учителем, профессором, преподавая не то, что считаешь нужным, а то, что предписано правительством, даже – земским начальником, подчиняясь противным совести требованиям и распоряжениям правительства, можно издавать газеты и журналы, умалчивая о том, что нужно сказать, и печатая то, что велено. Делая же эти компромиссы, пределов которых никак нельзя предвидеть, просвещенные и честные люди, которые одни могли бы составлять какую-нибудь преграду правительству в его посягательстве на свободу людей, незаметно отступая все дальше и дальше от требований своей совести, не успеют оглянуться, как уже попадают в положение полной зависимости от правительства: получают от него жалованье, награды и, продолжая воображать, что они проводят либеральные идеи, становятся покорными слугами и поддерживателями того самого строя, против которого они выступили.

Правда, есть еще и лучшие, искренние люди этого лагеря, которые не поддаются на заманивания правительства и остаются свободными от подкупа, жалованья и положения. Эти люди, большей частью, запутавшись в тех сетях, которыми их опутывает правительство, бьются в этих сетях, как вы теперь с своими комитетами, топчась на одном месте, или, раздражившись, переходят в лагерь революционеров, или стреляются, или спиваются, или, отчаявшись, бросают все и, что чаще всего, удаляются в литературу, где, подчиняясь требованиям цензуры, высказывают только то, что позволено, и, этим самым умалчиванием о самом важном внося самые превратные и желательные для правительства мысли в публику, продолжают воображать, что они своим писанием, дающим им средства к существованию, служат обществу.

Так что и рассуждение и опыт показывают мне, что оба средства борьбы против правительства, употреблявшиеся до сих пор и теперь употребляемые, не только не действительны, но оба содействуют усилению власти и произвола правительства.

Что же делать? Очевидно, не то, что в продолжение семидесяти лет оказалось бесплодным и только достигало обратных результатов. Что же делать? А то самое, что делают те, благодаря деятельности которых совершалось все то движение вперед к добру и к свету, которое совершилось и совершается с тех пор, как стоит мир. Вот это-то и надо делать. Что же это такое?

А простое, спокойное, правдивое исполнение того, что считаешь хорошим и должным, совершенно независимо от правительства, от того, что это нравится или не нравится ему. Или другими словами: отстаивание своих прав, не как члена комитета грамотности, или глас-

ного, или землевладельца, или купца, или даже члена парламента, а отстаивание своих прав разумного и свободного человека, и отстаивание их не так, как отстаиваются права земств и комитетов, с уступками и компромиссами, а без всяких уступок и компромиссов, как и не может иначе отстаиваться нравственное и человеческое достоинство.

Для того чтобы успешно защищать крепость, нужно сжечь все дома предместья и оставить только то, что твердо и что мы ни за что не намерены сдать. Точно так же и здесь: надо сначала уступить все то, что мы можем сдать, и оставить только то, что не сдается. Только тогда, утвердившись на этом несдаваемом, мы можем завоевать и все то, что нам нужно. Правда, права члена парламента, или хоть земства, или комитета, – больше, чем права простого человека, и, пользуясь этими правами, кажется, что можно сделать очень многое; но горе в том, что для приобретения прав земства, парламента, комитета надо отказаться от части своих прав как человека. А отказавшись хотя от части прав как человека, нет уже никакой точки опоры и нельзя ни завоевать, ни удержать никакого настоящего права. Для того чтобы вытаскивать других из тины, надо самому стоять на твердом, а если для удобства вытаскивания самому сойти в тину, то и других не вытащишь, и сам завязнешь. Очень может быть хорошо и полезно провести в парламенте восьмичасовой день, или в комитете либеральную программу школьных библиотек; но если для этого нужно члену парламента публично, поднимая руку, лгать, произнося присягу, лгать, выражая словами уважение тому, чего он не уважает; или, для нас, для проведения самых либеральных программ, служить молебны, присягать, надевать мундиры, писать лживые и льстивые бумаги и говорить такие же речи и т. п., то, делая все эти вещи, мы теряем, отказываясь от своего человеческого достоинства, гораздо больше, чем выигрываем, и, стремясь к достижению одной определенной цели (большой частью цель эта и не достигается), лишаем себя возможности достигнуть других, самых важных целей. Ведь сдерживать правительство и противодействовать ему могут только люди, в которых есть нечто, чего они ни за что, ни при каких условиях не уступят. Для того чтобы иметь силу противодействовать, надо иметь точку опоры. И правительство очень хорошо знает это и заботится, главное, о том, чтобы вытравить из людей то, что не уступает, – человеческое достоинство. Когда же оно вытравлено из них, правительство спокойно делает то, что ему нужно, зная, что оно не встретит уже настоящего противодействия. Человек, который согласился публично присягать, произнося недостойные и лживые слова присяги, или покорно в мундире дожидаться несколько часов приема министра, или записавшись в охрану на коронации, или для приличия исполнивши обряд говения и т. п., уже не страшен правительству.

<...> Так что для борьбы с правительством пробованы были два средства, – оба неудачные, и остается теперь испытать третье, которое еще не пробовано и которое, по моему мнению, не может не быть успешно. Средство это, коротко выраженное, состоит в том, чтобы всем просвещенным и честным людям стараться быть как можно лучше, и даже лучше не во всех отношениях, а только в одном, именно соблудности одну из своих элементарных добродетелей – быть честным, не лгать, а поступать и говорить так, чтобы мотивы, по которым поступаешь, были понятны любящему тебя твоему семилетнему сыну; поступать так, чтобы сын этот не сказал: «А зачем же ты, папаша, говорил тогда то, а теперь делаешь или говоришь совсем другое?» Средство это кажется очень слабым, а между тем я убежден, что только одно это средство двигало человечество с тех пор, как оно существует. Убежден же я в этом потому, что то, что требуется совестью – высшим предчувствием доступной человеку истины, – есть всегда и во всех отношениях самая нужная и самая плодотворная деятельность. Только человек, живущий сообразно своей совести, может иметь благое влияние на людей. Деятельность же, сообразная с совестью лучших людей общества, есть всегда та самая деятельность, которая требуется для блага человечества в данное время. <...>¹⁰

Большинство российских читателей, скорей всего, воспринимали и воспринимают эти слова Толстого как невыполнимую утопию. До 1917 г. люди такого же социального статуса, как у Толстого (много ли таких было?), вероятно, могли иногда в той или иной степени «отстраняться» от государства. После 1917 г. государственная власть на большей части бывшей Российской империи (в 1922 г. получившей имя СССР) недаром получила название «тоталитарная», т. е. стремящаяся контролировать общество в целом и отдельных людей *тотально*. «Третье средство» Толстого в этих условиях не имело никаких шансов на успех.

В Индии же британская «колониальная» власть, особенно в XX в., была далеко не *тотальной*, не «тоталитарной» – и, сколь ни парадоксальным это может показаться на первый взгляд, предоставляла гораздо большую, чем в России (СССР), «свободу маневра» представителям тех социальных слоев, которые имели для этого достаточную экономическую, финансовую самостоятельность. М.К. Ганди принадлежал именно к таким слоям, и поэтому толстовское «Письмо к либералам» представлялось ему вполне реалистическим. То, что в России было и во многом остается утопией, в «колониальной» Индии – в условиях британской правовой культуры – было вполне осуществимо. Наивно утверждать (как

это иногда делается), что Ганди своей стратегией «ненасильственного несотрудничества» с британской властью разрушил эту власть в Индии. Британская Индийская империя перестала существовать в 1947 г. в силу ряда причин (среди которых деятельность Ганди вряд ли занимает главное место), но факт остается фактом, что Ганди и его сотоварищам по партии Индийский национальный конгресс в 1920–1940-х гг. порой удавалось более или менее успешно претворять в жизнь идеи «ненасильственного несотрудничества» с властью, которые они восприняли у Генри Торо и Льва Толстого.

Примечания

- ¹ См.: *Gandhi M.K. Instructions for Satyagrahis* // Gandhi M.K. Collected Works. Vol. 15. New Delhi, Government of India, 1965. P. 412–417; см. также в Интернете электронную версию второго издания «Collected Works». [Электронный ресурс] URL: <http://gandhiserve.org/cwmg/VOL018.PDF> (дата обращения: 24.11.2017).
- ² См.: *Tolstoy L. A Letter to Russian Liberals*. [Электронный ресурс] URL: https://en.wikisource.org/wiki/A_Letter_to_Russian_Liberals (дата обращения: 24.11.2017); http://www.nonresistance.org/docs_pdf/Tolstoy/Letter_to_Liberals.pdf (дата обращения: 24.11.2017).
- ³ См.: *Tolstoy L. A Letter to Russian Liberals*. [Электронный ресурс] URL: http://www.cyberspacei.com/jesusi/authors/tolstoy/a_letter_to_russian_liberals.htm (дата обращения 24.11.2017).
- ⁴ *Tolstoy L. Writings on Civil Disobedience and Nonviolence*. New Society Publishers, 1987.
- ⁵ См. о ней статью в Википедии. [Электронный ресурс] URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Калмыкова,_Александра_Михайловна (дата обращения: 24.11.2017).
- ⁶ *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 69. М.: Худож. лит., 1954. С. 127–138.
- ⁷ *Толстой Л.Н.* Собр. соч.: В 22 т. Т. 19. М.: Худож. лит., 1984. С. 364–375.
- ⁸ Если сегодня набрать в поисковой системе по-русски «Письмо (к) либералам», то появляются различные электронные версии письма к А.М. Калмыковой.
- ⁹ Вот описание в названной библиографии: «62. [К либералам]. (Об отношении к государству). [Год не ук.]. Изд. «Посредника» № 1216. (17×13). 15 стр. Ц. 15 к. Тит. л. нет. На обл. портр. Письмо к А.М. Калмыковой от 31 авг. 1896 г.». (*Покровская (Хаймович) Н.Д.* Л.Н. Толстой: Библиография произведений Л. Толстого и литературы о нем: 1917–1927 / Под ред. Н.К. Пиксанова // Толстой и о Толстом: Новые материалы / Главнаука наркомпроса; Толстовский музей; Ред. Н.Н. Гусева, В.Г. Черткова. М.: Издание Толстовского музея, 1928. Сб. 4. С. 19–198); см.: [Электронный ресурс] URL: feb-web.ru/feb/tolstoy/serial/tt4/tt4-019-.htm?cmd=p (дата обращения 06.12.2017).
- ¹⁰ *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 69. С. 128–138.

О.В. Самовольнова

Социально-философский анализ
основных концепций биополитики:
М. Фуко, Дж. Агамбен, А. Негри

В статье исследуются основные концепции биополитики М. Фуко, Дж. Агамбена и А. Негри. Фуко определяет биополитику как результат смены дисциплинарного типа власти на биополитический, как форму управления населением. Агамбен считает, что любой политический режим сегодня является биополитическим, его основным субъектом – фигура *homo sacer*, того, кого можно убить безнаказанно, введя режим чрезвычайного положения на локализованной территории – лагере. Негри рассматривает биополитику как современную форму экономического управления, внутри которого заложены процессы сопротивления власти со стороны индивидов, а значит, процессы субъективации, ведущие к увеличению прибыли.

Ключевые слова: биополитика, население, государство, суверен, лагерь, голая жизнь, *homo sacer*, субъективация.

Термин «биополитика» впервые был упомянут Фуко в цикле лекций «Нужно защищать общество», прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 гг. Дальнейшее концептуальное развитие тема биополитики получила в работе «Воля к знанию. История сексуальности. Том первый», но фактически раскрывается в циклах лекций «Безопасность, территория, население» и «Рождение биополитики», прочитанных Фуко в Коллеж де Франс в период с 1977 по 1979 г.

Данный концепт вводится французским философом в связи с возникновением новой парадигмы власти: дисциплинарный и контролирующий принцип во взаимоотношениях с индивидом сменился на власть над человеком как над живым существом,

т. е. произошла, по мнению Фуко, «этатизация биологического»¹. Трансформировалась область политического права. Право верховной власти, суверена заставить человека умереть или позволить ему жить сменилось правом заставить индивида жить или позволить ему умереть.

Подобные метаморфозы в сфере проблематизации политической власти прослеживаются в первую очередь на уровне технологий властного аппарата. В начале XVII–XVIII вв.² появляется новый тип власти, основной идеологией которой становятся нормирование и контроль над субъектом посредством дисциплинарного воздействия. Объектом стало человеческое тело, которое подвергается методичной и систематической муштре, манипуляциям, изменениям и контролю. В рамках новой властной системы тело необходимо сделать послушным, поскольку только такой тип телесности можно подчинить и в дальнейшем использовать, модифицировать, усовершенствовать и извлекать из него экономическую выгоду. Дисциплинарный тип власти нуждался в «послушных телах». Для этого власть использует различные технологии: распределение индивидов в разграниченных пространствах, дисциплинарный надзор и систематические тренировки с целью увеличения полезности индивида и выработки послушности, а также тотальное наблюдение и надзор. Во второй половине XIX в.³ дисциплинарный тип власти меняется на власть, которая теперь обращается к человеку не как к подчиняющемуся субъекту, а к человеку как к живому существу. Такой тип власти Фуко назвал «биополитика».

Существенное различие между двумя типами власти прослеживается на уровне отношения к индивидам и множествам индивидов. Дисциплинирующая власть управляет множеством для того, чтобы превратить его в послушные тела и заставить участвовать в общественных процессах с целью получения экономической выгоды. Биополитическая технология обращается к множественности именно потому, что оно уже участвует в общих глобальных процессах: рождение, воспроизводство, болезни, смерть и т. д.

Таким образом, кроме первого проявления власти в отношении тела, которое осуществляется способом индивидуализации, есть второе проявление власти, не индивидуализующее, а массофицирующее, оно, если угодно, реализуется не в отношении человека-тела, а в отношении человека-рода. После анатомо-политики человеческого тела, утвердившейся в ходе XVIII в., в конце этого же века можно отметить нечто другое, что уже не является анатомо-политикой человеческого тела и что я бы назвал «биополитикой» человеческого рода⁴.

Таким образом, биополитика имеет дело не с телом индивида, а с общественным телом, она обращена на население. Возникновение нового типа власти было, с точки зрения Фуко, необходимо для развития капиталистического и либерального обществ, поскольку экономический рост требовал не только участия послушных тел в производстве, но и корреляции феноменов, связанных с населением.

Фуко выделяет три направления, на которые ориентирован биополитический тип власти. Во-первых, это проблемы воспроизводства населения, к которым относятся вопросы рождаемости, смертности, рост населения, продолжительность жизни, а также вопросы заболеваемости, в частности эпидемии и болезни, с трудом поддающиеся лечению, сюда же относятся доступность и распространение медицинских услуг и развитие гигиены. Во-вторых, это случаи нейтрализации индивидов, прекращения их активной деятельности: старость, несчастные случаи, получение травм и увечий и проч. По мнению Фуко, актуализация подобных проблем привела к появлению страхования человека и индивидуальным денежным накоплениям. И, наконец, третья область биополитики – воздействие окружающей среды, не только естественной (география, климат), но и искусственно созданной (город). По мнению Фуко, подобные феномены, если рассматривать их влияние на индивидуальном уровне, представляются случайными событиями, которые невозможно спрогнозировать, однако если анализировать их на коллективном уровне в течение длительного периода времени, не только можно в дальнейшем рассчитать, но и влиять на последствия. Биополитическая власть, в отличие от техник дисциплинирующей власти, сконцентрированных на создании полезного и послушного тела, разрабатывает прежде всего регулирующие механизмы, цель которых предвидеть события, минимизировать риски, потери, застраховать, обеспечить компенсацию, то есть создать условия для безопасной жизни населения. Несмотря на то, что обе техники, дисциплинарная и регулирующая, кажутся относящимся к разным типам управления индивидами, тем не менее они не только не исключают друг друга, но и в большинстве случаев дополняют друг друга. Для пояснения данного утверждения Фуко приводит пример города, в котором архитектура, система наблюдения и полицейский контроль дополняются механизмами регулирования жизни: санитарные условия города, страхование жизни, формы экономического поведения и, особенно, контроль за сексуальностью человека, которая, по мнению, Фуко, стала основной мишенью властного воздействия, поскольку именно секс зависит от дисциплинарных и регулирующих техник.

С одной стороны, он принадлежит к дисциплинам тела: дрессура, интенсификация и распределение сил, пригонка и экономия энергий. С другой стороны, через все индуцируемые им глобальные эффекты он оказывается сопряженным с регулированием народонаселения. Он вставлен одновременно в оба эти регистра; он оказывается поводом для бесконечно малых наблюдений, для ежеминутного контроля, для чрезвычайно тщательного обустройства пространства, для нескончаемых медицинских и психологических обследований – для целой микровласти над телами; но точно так же он оказывается поводом для всеобъемлющих мер, для статистических оценок, для вмешательств, нацеленных на все социальное тело в целом или на группы в их совокупности⁵.

Общим для дисциплины и регуляции в первую очередь является стремление к нормализации. Норма в равной степени применяется и к телу индивида, и к населению и позволяет контролировать и дисциплинировать тело и регулировать население. При этом норма в биополитической системе предстает в правовом виде, что закон является средством социального регулирования:

...Я хочу сказать, что закон все в большей степени функционирует как норма и что институт суда все больше интегрируется в некоторый континуум аппаратов (медицинских, управленческих и т. д.), функции которых по преимуществу регулятивные⁶.

Однако тут необходимо уточнить, что существует разница между определением нормального в дисциплинарной системе и в рамках биополитической власти. Для дисциплинарности ненормальным было то, что отличалось от установленных категорий нормы. Биополитическая система фиксировала нормативность после тщательного анализа всех существующих разного рода форм нормального.

Подхватывая и продолжая рассуждения Фуко, итальянский философ Дж. Агамбен тем не менее замечает, что французскому исследователю не удалось исследовать все аспекты биополитики. Несомненным достоинством концепции Фуко, с точки зрения Агамбена, является анализ конкретных методов проникновения власти в тела индивидов, детальное исследование политических практик, дисциплинарных техник, при помощи которых государство берет на себя заботу об индивидах, а также процессов субъективации, т. е. формирования субъекта путем тотального подчинения внешнему источнику власти. В одной из своих последних работ⁷ Фуко отмечает, что у этих процессов есть множество точек пересечения,

которые сходятся в общем центре. Однако, по мнению Агамбена, французский философ концептуально не развил данный тезис, сознательно уйдя от разработки единой теории власти.

Выдвинутая теория биовласти Агамбена в отличие от фуко-дианской посвящена точке пересечения двух моделей власти: юридически-институциональной и биополитической. По мнению Агамбена, оба направления исследования не должны анализироваться без связи друг с другом, поскольку именно включение голой жизни в политическую жизнь государства составляет суть суверенной власти и всех современных режимов.

В своих рассуждениях Агамбен использует определение суверена, данное Шмиттом. Согласно немецкому исследователю, «суверен тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении»⁸. Безусловно, рассуждает Агамбен, суверен обладает монополией на решение. Он вводит режим чрезвычайной ситуации и он же решает, восстановилось ли состояние нормальности. У суверена есть право на исключительный случай, который является фактом, выходящим за пределы нормы, но при этом он не выходит за границы отношений с нормой. Исключительный случай, по сути, есть акт изъятия. Отношения с нормой при этом поддерживаются в виде временного исключения из ее системы. Правила не перестают функционировать, а лишь временно приостанавливают свое действие, давая место исключению, и только таким образом подтверждают свой правовой статус. Состояние нормальности определяется существующими правовыми нормами. Все правила и законы выражаются формулой «если, то», в результате чего любой закон включается в правовой порядок в виде исключения, а нарушение в этом случае будет не только предшествовать, но и определять факт выхода за пределы нормы. Таковую форму отношений Агамбен назвал «отношением исключения»⁹. Жизнь всякого индивида оказывается заключенной в сферу права только в виде собственного включенного исключения. Это, по мнению Агамбена, и есть «предел жизни, граница, на которой она является одновременно внутри и вне правового порядка, и этот порог является местом суверенной власти». В ситуации чрезвычайного положения действие закона приостанавливается посредством суверенного решения, и человеческая жизнь восстанавливается в первоначальной форме в виде жизни как таковой, голой жизни. Суверен своим решением схватывает жизнь. Главной претензией суверенной власти, таким образом, становится не столько право на введение чрезвычайного положения, сколько право иметь полномочия включать в правовое поле то, что находится за его пределами.

Отношение исключения есть отношение отвержения. <...> Первоначальное отношение закона с жизнью это не применение, а Отвержение. <...> Отвержение – это чистая форма отношения с чем-либо вообще, то есть это модальность, характеризующая отношения с тем, что существует без связи. В этом смысле оно оказывается предельной формой отношения¹⁰.

Ключевой фигурой и главным символом включенного исключения является фигура *homo sacer*, взятая Агамбеном из сочинения Помпея Феста «О значении слов». В древнеримском праве так называли того, кого можно было безнаказанно убить, но нельзя было при этом принести в жертву, поскольку он изымался из поля действия закона, но не попадал под защиту богов. «Жизнь, не подлежащая жертвоприношению, но подлежащая убийству, есть *vita sacra*»¹¹. Для всякого суверена все индивиды являются изначально *homo sacer*.

Именно эта фигура становится истинным субъектом политики – тем, кого можно убить безнаказанно. Поэтому цель любой власти заключается в производстве голый жизни. «Не просто естественная жизнь, но жизнь, обреченная на смерть (голая жизнь или *vitasacra*), является началом политического. <...> ...первоосновой политической власти является жизнь, абсолютно не защищенная, которая включается в сферу политического, поскольку ее можно всегда безнаказанно отобрать...»¹².

Агамбен при анализе биополитических процессов обращается к греческим словам *zoe* и *bios*, которые использует для разграничения жизни как таковой, самого факта жизни (*zoe*), и образа жизни индивида (*bios*)¹³. При этом Агамбен отмечает, что именно человеческая жизнь как таковая, а не форма жизненного устройства, становится субъектом, на которого распространяется действие правового поля государства. Но это справедливо только в том случае, если индивид добровольно отдаст свою жизнь суверену, превратившись таким образом в фигуру *homo sacer*, то есть обречет себя на безнаказанное убийство. Этот принцип лежит, по Агамбену, в основе всех политических режимов, что делает любую власть биополитической. Особенность всех современных демократий состоит, как бы ни парадоксально это было, в солидарности с тоталитарными режимами, поскольку всякий демократический режим преследует цель дать счастье и свободу человеку, но действует в том же пространстве, в котором голая жизнь была «схвачена» властью. И пока не будет преодолен разлом между *bios* и *zoe*, до тех пор, пока государство будет иметь дело с голой жизнью, чье существование признается

только в момент ее исключения из политической жизнь, любой режим будет принимать форму биополитики. В процессе функционирования подобных механизмов стираются границы между исключением и правилом, между нормальным и ненормальным, между юридическим и фактическим, между внутренним и внешним, между *bios* и *zoe* – все входит в зону абсолютной неразличимости. Из-за размытости границ жизнь как таковая в биополитической форме власти становится одновременно субъектом и объектом государства, местом, где в одно и то же время формируется политический порядок и конфликты, пространством воздействия власти на индивида и местом эмансипации от нее.

Все происходит так, как будто в ходе дисциплинарного процесса, посредством которого государственная власть делает человека как живое существо своим специфическим объектом, запускается другой процесс, совпадающий в общих чертах с зарождением современной демократии, где человек как живое существо предстает уже не в качестве *объекта*, а в качестве *субъекта* политической власти¹⁴.

«Биополитической парадигмой современности»¹⁵ для Агамбена является лагерь – истинное пространство исключения. Здесь, в интернированном пространстве, на локализованной территории, где нормы права перестают действовать, жизнь, превратившись в голую жизнь, больше не имеет никакой юридической ценности, и, следовательно, может быть отнята без совершения убийства. Лагерь возникает только тогда, когда чрезвычайное положение объявляется нормой, когда закон становится неотличим от исключения. В какой-то момент привычная система построения государства, которая до этого определялась тремя элементами – территорией, правом и рождением, в какой-то момент подобная система функционирования оказывается в кризисе. Теперь пребывание в рамках государства, которое ранее регулировалось юридическими нормами, а принадлежность к нации – определялась фактом рождения, больше не функционирует. Старый порядок разрушен в точке, в которой голая жизнь включается в правовое поле, то есть в месте включения в нацию через акт рождения на определенной территории. Что делает суверенная власть в этом случае? Она принимает решение включить в свою политику заботу о биологической жизни индивидов, взять под свой контроль чистую жизнь. Так, по мнению Агамбена, произошло рождение лагеря. Он появляется как ответ на нежелание суверенного государства превращаться в машину по уничтожению людей, которые не входят в его компетенцию.

Политическая система больше не предписывает, какими должны быть формы жизни и юридические нормы в заданном пространстве, но содержит внутри себя делокализирующую локализацию (*localizzazione dislocante*), которая ее преодолевает и в которой теоретически возможны любая форма жизни или норма. Лагерь как делокализирующая локализация – это и есть скрытая матрица нынешней политики, которую мы должны научиться распознавать во всех ее метаморфозах, в *zones d'attente* наших аэропортов и в перифериях наших городов. Это и есть четвертый неотъемлемый элемент, появившийся недавно и разрушивший прежнюю триаду Государство – нация (рождение) – территория¹⁶.

Определение, данное Шмиттом, по мнению Агамбена, в политической жизни обозначает лишь того, кому делегировались полномочия о введении чрезвычайного положения, но в нем не затрагивается вопрос о сути политического строя. Однако в условиях современности, когда стерлись границы между нормальным и ненормальным, необходимо в первую очередь анализировать структуру политических режимов в новой перспективе. Сегодня любой политический режим, согласно Агамбену, является в первую очередь биополитическим, ситуации чрезвычайного положения все чаще становятся нормой для современных государств, а пространства голей жизни все больше объявляются приватизированными суверенной властью. И благодаря этому все больше появляется тоталитарных государств. «Политика смогла в невиданных прежде масштабах состояться как политика тоталитарная только благодаря тому, что в наше время она полностью обратилась в биополитику»¹⁷. Только в биополитическом режиме суверенная власть стремится превратить себя в такую, которая без введения чрезвычайного положения может определять момент, когда любая жизнь перестает иметь значение:

...биополитическое тело, будучи новым основным политическим субъектом, – это не *quaestio facti* (например, идентификация определенного биологического тела) и не *quaestio iuris* (идентификация определенной нормы, которую необходимо применить), но произвольное политическое решение верховной суверенной власти, принимаемое в ситуации абсолютного безразличия к реальности и праву¹⁸.

Антонио Негри за отправную точку анализа биополитики берет определение, данное Фуко, согласно которому власть, трансформирующаяся в определенный момент времени из дисципли-

нирующей власти над индивидами во власть над «населением», взяла под контроль и сделала местом действия политики такие основные аспекты жизни, как гигиена, рождаемость, сексуальность, питание. И так же, как и Фуко, Негри считает, что для биополитики характерно не столько стремление к заботе о жизни населения, сколько желание создать государство всеобщего благосостояния путем поддержания жизни индивидов исключительно для использования их в качестве рабочей силы. Поэтому основные действия нового типа власти направлены на успешное управление процессами общественного труда. В связи с чем дисциплинарные техники управления дополняются диспозитивами контроля, что ведет к появлению развивающих технологий и, соответственно, к прибыли.

В сущности, если дисциплина представлялась как политическая анатомия тел и применялась главным образом к индивидам, то биополитика являет собой, напротив, своего рода великую «социальную медицину», которая, как способ управлять жизнью, получает применение в контроле над населением. Жизнь становится отныне частью поля власти¹⁹.

Биополитика, таким образом, не представляет собой стагнационный процесс, а напротив, являет собой «функцию движущейся истории»²⁰, основное требование которой – повышение производительности.

Если мы утверждаем, продолжает Негри, что власть стала жизнью, то справедливым будет и обратный тезис: жизнь есть власть. То есть биополитика, по Негри, является «одновременно отправлением власти над жизнью и бурной реакцией жизни на власть». В самой жизни, в телах, в сексуальности, в коммуникациях, в языке, в труде возникает место производства контрвласти, место формирования субъективности, которое представляет собой не что иное, как «момент выхода из подчинения (*désassujettissement*)»²¹. Но в данном случае речь идет не о власти как таковой, не о суверене, а о поле властей, об институтах, практиках, знании, о циркуляции власти в социальном поле, об изменчивости форм подчинения, но именно в этой динамике заложены процессы сопротивления власти, а, значит, и процессы субъективации, т. е. конструирования из индивидов необходимых для власти субъектов.

Биополитика, следовательно, есть противоречивый контекст жизни внутри жизни. По самому своему определению она являет собой

распространение экономических и политических противоречий на всю социальную ткань, но также возникновение сингуляризации сопротивлений, которые постоянно ее пересекают²².

Причины субъективации индивидов всегда, по мнению Негри, находятся внутри сложной совокупности отношений власти, которые пересекаются со стремлением индивидов к жизни. И поскольку желание жизни всегда сопровождается сопротивлением власти, то именно в этом процессе неповиновения и возникает производство субъективности, которая проявляет, подает себя как выражение избытка или избыточности. Понятие избытка или избыточности Негри выводит из анализа новых постсовременных форм организации труда, при которых стоимость постоянно ускользает от закона стоимости труда, поскольку теперь сопряжена с нематериальными, избыточными, невидимыми результатами творческого труда, которые не поддаются измерению и, следовательно, оценке. Общественный труд претерпел существенные изменения. В первую очередь изменилось темпоральное измерение труда. Если в современных формах производства труд имел реальное измерение в соответствии с законами трудовой стоимости, то в постсовременных структурах производства аналитическая, количественная темпоральность сменилась абстрактной: интеллектуальный, творческий труд обнаруживается в избытке, и этот труд не поддается осмыслению. Подобные трансформации структур производства привели к появлению пространств самовалоризации, которые сопротивляются капиталу, поскольку не могут быть поглощены в силу своей избыточности и невозможности оценки в рамках закона стоимости труда. Поэтому именно общественный труд, согласно Негри, есть место производства субъективности:

...производство товаров всегда сопровождается производством субъективностей, которые противостоят ему, если говорить об этом в терминах избытка, еще и в форме поистине антагонистического диспозитива, который начинает препятствовать всякому капиталистическому синтезу этого процесса²³.

Тема синхронного измерения труда и времени является основной и главной темой для биополитического типа власти. Однако все, что биополитическая власть хочет дисциплинировать, регулировать и контролировать, отныне является неизмеримым и неуловимым.

- 1 Фуко М. Воля к знанию. История сексуальности. Том первый. М.: Касталь, 1996. С. 448.
- 2 Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: AdMarginem, 1999. С. 480.
- 3 Фуко М. Воля к знанию. История сексуальности. Том первый. С. 448.
- 4 Фуко М. Нужно защищать общество. М.: Наука, 2005. С. 312.
- 5 Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. С. 448.
- 6 Там же.
- 7 Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью: 1970–1984: В 3 ч. М.: Праксис, 2006. С. 320.
- 8 Шмитт К. Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц, 2000. С. 336.
- 9 Агамбен Дж. Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011. С. 26.
- 10 Там же. С. 41–42.
- 11 Там же. С. 107.
- 12 Там же. С. 114.
- 13 Там же. С. 7.
- 14 Там же. С. 16–17.
- 15 Там же. С. 151.
- 16 Там же. С. 222–223.
- 17 Там же. С. 153.
- 18 Там же. С. 217–218.
- 19 Негри А. Труд множества и ткань биополитики // ПОЛИТ.РУ. [Электронный ресурс] URL: <http://www.polit.ru/article/2008/12/03/negri/> (дата обращения: 11.12.2017).
- 20 Там же.
- 21 Там же.
- 22 Там же.
- 23 Там же.

Социальное (ментальное) картографирование: возможности и ограничения метода

В статье обращается внимание на тот факт, что в настоящее время массовые опросы используются как основной метод сбора социологической информации, что оправдано далеко не всегда. Замечается, что междисциплинарные методики могли бы использоваться в социологических исследованиях более широко, и данные, полученные с их помощью, позволили бы повысить достоверность данных, полученных с помощью опросов, и более глубоко осветить изучаемые проблемы.

Социальное и ментальное картографирование рассматривается в контексте новых возможностей, связанных с развитием информационных технологий, созданием интерактивных карт, формированием масштабных баз данных, содержащих как социальную, так и фактологическую информацию и «привязанных» к определенным территориям.

Ключевые слова: методы, ментальные карты, социальное картографирование, мегаопросы, интерактивные карты.

В настоящее время доминирующим методом сбора информации о происходящем в российском обществе остаются массовые опросы. Они регулярно проводятся «большими социологическими машинами» (ФОМ, ВЦИОМ и т. п.). Причем выводы делаются на основании общественного мнения, которое, как известно, далеко не всегда отражает реальное положение дел. Еще один момент обращает на себя внимание – во многих случаях основой для анализа данных выступает так называемая одномерка или простое распределение, во всяком случае, именно такие цифры чаще всего артикулируются в СМИ. Кроме того, социологи-исследователи в ходе реализации подобных эмпирических проектов все

чаще сталкиваются со сложностями, обусловленными усталостью и раздраженностью аудитории.

Автор настоящей статьи отнюдь не предполагает критиковать сам метод массового опроса, тем более что, несмотря на все недостатки, при условии профессионально выполненного «поля» этот метод универсален и практически незаменим. Но опыт показывает, что развитие информационных технологий может дать новую жизнь и развитие другим, незаслуженно отодвинутым на задний план методам, таким, например, как социальное и ментальное картографирование. При всех очевидных различиях социального и ментального картографирования, оба эти метода ориентированы на изучение пространства.

Хочется обратить внимание еще на один существенный методологический момент. Граница между количественными и качественными методами в социологии никогда не была абсолютной, а теперь становится все более проницаемой. Поэтому жестко квалифицировать названные методы как качественные или количественные автор не стал бы. Более того, практика показывает, что обозначения «социальное» или «ментальное» картографирование не имеют жестких границ, хотя некоторые акценты можно расставить.

Первый метод в большей степени ориентирован на то, чтобы изучать объективированное социальное в физическом (географическом) пространстве. Он может базироваться как на данных, полученных с помощью опросов и наблюдений, так и на статистических данных. Социальное картографирование может выступать как самостоятельный исследовательский метод или служить дополнением в рамках комплексных исследовательских стратегий. Социальная карта создается исследователем и содержит, по большей части, некие факты и условно объективные данные.

Ментальная карта создается непосредственно информантом. Традиционно принято понимать ментальную карту как рисуночную методику, позволяющую представить некий образ города, района, квартала, который соответствует представлениям отдельных людей и нагружен эмоционально и ассоциативно. Ментальные карты города отражают человеческий опыт, улавливают оттенки восприятия городского пространства. Этот метод в большей степени ориентирован на пространство образов, представлений, мнений и отношений, дает возможность подойти к изучению ценностно-смысловых структур сознания, жизненных миров. И то, и другое одинаково важно и актуально, поскольку социолог, в первую очередь, заинтересован в изучении социального пространства¹ с его сложнейшей структурой, со всеми его элементами и характеристиками, в том числе и с локациями смыслов и ценностей в физическом пространстве.

Не представляется целесообразным делать подробный экскурс в историю метода социального картографирования. Отметим лишь, что еще в 80-е годы XIX в. Ч. Бут выделял разными цветами на карте Лондона районы расселения жителей с высокими и низкими доходами. Позже данный метод активно разрабатывался Чикагской школой (Э. Берджесс, Р. Парк). Очевидно, что актуализация метода была вызвана «социальными обстоятельствами» (экономический кризис, волны миграции, этнические конфликты и пр.) Картографирование же социальных проблем позволило увидеть, как социальные отношения материализуются в физическом пространстве города. Маркирование карты, обозначение «мест» в соответствии с их социальными характеристиками производилось на основании серии опросов и наблюдений. Оказалось, что изучение городского пространства с точки зрения расселения различных категорий жителей, концентрации этносов, миграционных схем, и пр. дает возможность прояснить социальную структуру, измерить социальные дистанции. Таким образом, «метод социального картографирования позволяет преобразовывать социальные данные в наглядную картографическую форму, создавать карты социальных явлений и процессов, существующих в социально-территориальной общности»².

Заметим, что «социальные обстоятельства» современной России также нельзя назвать благополучными. Составить целостное представление о происходящих процессах, сформировать социальную картину российского мира чрезвычайно сложно. Общество практически непрозрачно для исследователя. Большой интерес с этой точки зрения вызывает проект ФОМ «Георейтинг»³, который представляет своего рода мониторинг, проводящийся с помощью мегаопросов с тщательно просчитанной выборкой, позволяющей «привязывать» полученные данные к территориям. Объем этой выборки многократно превышает стандартный и может составлять несколько десятков тысяч единиц. ФОМ проводит опросы такого типа с июля 2003 г. Как правило, опросы проводятся в 62–69 субъектах РФ, где одновременно опрашиваются по 500 респондентов по репрезентативным региональным выборкам. На основании данных этих опросов уже созданы и постоянно создаются сотни социографических карт России, которые с таким же успехом могут называться ментальными, поскольку отражают представления, мнения и ценностные ориентации всего населения страны.

Так, в своей статье «Мегаопросы населения России (проект “Георейтинг”）」 А. Ослон пишет о том, что такого рода карты дают возможность составить представление о том, насколько те или иные

настроения могут способствовать или препятствовать сохранению, ни много ни мало, целостности страны.

Удержание «целостности» в социальной реальности становится возможным, если это понятие, во-первых, наделяется ценностными смыслами, переживается как что-то значимое... и, во-вторых, содержит в себе образ пространства, на котором все государственные, политические, экономические, военные, социальные, информационные и прочие процессы когерентны, структурно подобны и при всем различии имеют общий скелет. Другими словами, целостность может быть реальной, если она реальна в воображении миллионов людей⁴.

В качестве примера можно привести ментальную (социальную) карту, представленную на рис. 1.



Рис. 1. Распределение мнений о «правильном» или «неправильном» развитии страны (на основании данных проекта «Георейтинг» за 2006 г.)

На карте совершенно четко прослеживается, в каких из обследованных регионов жители положительно воспринимают развитие страны. Аналогичные карты были составлены и по другим основаниям – оценка жителями положения дел в своем регионе, оценка деятельности местных, областных и региональных руководителей, протестные настроения⁵. Кроме того, на основании данных

«Георейтинга» были успешно проанализированы и описаны такие аспекты межнациональных отношений в регионах, как ксенофобия и толерантность⁶, и «аномалии» моделей поведения в столичном регионе⁷. Представляется, что подобная картографическая интерпретация опросных данных существенно обогащает возможности анализа социологической информации.

В настоящее время социальные карты могут создаваться с применением современных информационных технологий. Примером могут служить геоинформационные системы (ГИС), в которых сосредоточены колоссальные объемы информации различного свойства, которые систематизированы по различным основаниям. В настоящее время подобные системы широко представлены в информационном пространстве Интернет. Например, система GeoSystemsPro⁸, или портал СОВЗОНД⁹, который разрабатывает геоинформационные системы для органов власти федерального, регионального и муниципального уровня. В них содержится информация самого различного свойства – демографическая, экологическая, экономическая, по уровню преступности или по лекарственному обеспечению населения и т. д. Подобные системы (базы данных) фактически универсальны и при этом пространственно структурированы, визуализированы, привязаны к территориям. Это позволяет эффективно использовать их при решении задач, направленных как на принятие практических, в том числе управленческих решений, так и на создание прогнозных и управленческих моделей.

Другой пример применения информационных технологий в картографировании – это возникшие в последнее десятилетие интерактивные карты. Они позволяют осуществлять поиск практически любых объектов. Интерактивные карты широко представлены в Интернете и представляют собой визуализированные фактографические данные, которые зафиксированы и отражены пространственно (территориально) и несут в себе социальную информацию. Такие карты дают возможность обратной связи. Это позволяет вносить дополнительные данные, комментарии, которые могут оказаться интересны и полезны другим пользователям. С помощью мобильных приложений эти действия могут осуществляться в режиме реального времени, при этом может осуществляться коммуникация пользователей. В качестве примера можно привести общеизвестный Интернет-сервис Яндекс, который предлагает не только «узнать о пробках», но и «создавать актуальную карту вместе с Яндексом».

В настоящее время набирает популярность картографический сервис «OpenStreetMap»¹⁰. Эта карта позволяет увидеть в подробностях практически любую точку планеты, содержит точные

детализированные данные о домах и переулках, магазинах, кафе, аптеках, банках, школах, предприятиях и других объектах, при этом постоянно пополняется пользователями в режиме реального времени и дает представление не только о том, где и какой объект находится, но и о том, каковы мнения и оценки пользователей.

В заключение хочется сказать, что развитие информационных технологий, в том числе технологий, связанных с Интернетом, дает широкие возможности для использования картографических методов в социологических исследованиях как локального, так и глобального свойства. В настоящее время ограничения для данного метода связаны с возможностями верификации данных, представленных в соответствующих информационных базах. Тем не менее эта новая, модифицированная версия «старого» метода позволяет получить пространственное отображение различных аспектов современного социума и имеет существенный гносеологический ресурс.

Примечания

- ¹ В рамках данной статьи автор не намерен останавливаться на содержательных интерпретациях понятия «социальное пространство» различными авторами (Г. Зиммель, И. Гофман, Э. Гидденс, Я. Морено, М. Фуко, М. Кастельс и др.), заметим лишь, что интерпретация П. Бурдьё была апробирована автором в эмпирических социологических исследованиях, связанных с изучением специфических социальных пространств (храм, спортивный зал, учебное заведение).
- ² *Стрельникова А.В.* Социальное картографирование: Эволюция метода // Вестник РГГУ. 2013. № 2 (103). Серия «Социологические науки». С. 214.
- ³ ФОМ. Георейтинг – конструкция выборки. [Электронный ресурс] URL: <https://bd.fom.ru/report/map/georating/> (дата обращения: 11.11.2017).
- ⁴ *Ослон А.А.* Мегаопросы населения России (проект «Георейтинг») // Полис. Политические исследования. 2006. № 6. С. 16.
- ⁵ Там же. С. 19.
- ⁶ *Бавин П.С.* Социальная география ксенофобии и толерантности // Там же. С. 42.
- ⁷ *Кертман Г.П.* Московские аномалии: экскурсия по георейтингу // Там же. С. 24–36.
- ⁸ Информационный портал GeoSystemsPro. [Электронный ресурс] URL: <http://geosys.by/>, см. также: <http://www.gisa.ru/assoc.html>, <http://geosys.by/blog/item/9-gis-intro> (дата обращения: 10.11.2017).
- ⁹ Информационный портал СОВЗОНД. [Электронный ресурс] URL: <https://sovzond.ru/services/gis/ogv/> (дата обращения: 15.11.2017).
- ¹⁰ Картографический сервис OpenStreetMap. [Электронный ресурс] URL: <http://www.openstreetmap.org/> (дата обращения: 16.11.2017).

Т.Ю. Сидорина

Томас Манн и его музыкальный герой –
в поисках прототипа
(этюд по философии музыки)

Статья посвящена комплексу проблем, связанных с феноменом кризиса европейской культуры, и в том числе одной из центральных проблем романтизма – проблеме личности в ее конфликте с окружающим миром. В контексте социокультурного кризиса рубежа XIX–XX вв. эта тема приобретает особое звучание как в философии, так и в художественной литературе. Г. Ибсен, Д. Голсуорси, Р. Музиль и др. отразили кризисную сущность эпохи – конфликт уходящих идеалов духовности и нарождавшихся приоритетов массового общества. В романе «Доктор Фаустус» Т. Манн представил свой взгляд на кризисную эпоху: кризис культуры и антропологический кризис пересекаются в судьбе музыканта.

Ключевые слова: культура, кризис, музыка, герой, прототип, творчество.

Роман выдающегося классика литературы XX в. Томаса Манна – явление сложное и многоплановое. Томас Манн обращается к теме заката Европы, конца европейской (фаустовской) культуры, крушению кумиров, размышляет о том, что происходило с европейским человечеством накануне и после Первой мировой войны и что ждало его в ближайшем будущем – в 1930–1940-х гг.

И хотя Т. Манн пишет свой роман в середине 1940-х гг. (начинает писать в 1943 г. и публикует в 1947 г.), в центре его внимания осмысление того, что происходило в Германии и Западной Европе в условиях кардинальных культурных трансформаций первых десятилетий XX в.

Накануне и после Первой мировой войны в Европе и Америке широко распространились умонастроения духовной растеря-

ности и опустошения, ярко описанные Р. Музилом, Ф. Кафкой, Э.-М. Ремарком, С. Фицджеральдом, Г. Гессе и многими другими писателями. Война была окончена, начался новый период, обычно обозначаемый как эпоха потерянного поколения.

«Современный мир, – писал в конце 1915 г. русский философ Л.М. Лопатин, – переживает огромную историческую катастрофу, – настолько ужасную, настолько кровавую, настолько чреватую самыми неожиданными перспективами, что перед ней немеет мысль и кружится голова... В свирепствующей теперь небывалой исторической буре не только реками льется кровь, не только крушатся государства... не только гибнут и восстают народы, – происходит и нечто другое... Крушатся старые идеалы, блекнут прежние надежды и настойчивые ожидания... А главное, непоправимо и глубоко колеблется самая наша вера в современную культуру»¹.

«Мы проиграли войну, – пишет Т. Манн, – но ведь это означает нечто большее, чем просто проигранная кампания, это ведь на самом деле значит, что пропали мы, пропали наше дело и наша душа, наша вера и наша история»².

Выбор в качестве главного героя музыканта неслучаен. Музыка присутствует в произведениях Т. Манна, его многочисленных новеллах и эссе, в том числе в новелле «Смерть в Венеции» (1911), посвященной творчеству Г. Малера, в романе «Волшебная гора» (1924) и других сочинениях.

Герой романа «Доктор Фаустус» Адриан Леверкюн – это трагический образ уходящей эпохи, свидетель «заката Европы» и творец нового искусства в его новых формах.

В самом названии романа мы слышим переключку не только с великим произведением Гёте. Образ Фауста присутствует в широком спектре произведений композиторов-романтиков: опера Ш. Гуно «Фауст» (первая постановка в 1859 г.), «Сцены из “Фауста” Гёте» Р. Шумана (1848–1849, 1853 гг.), драматическая легенда (оратория) Г. Берлиоза «Осуждение Фауста» (1846), предложившего свободную трактовку поэмы Гёте³, также следует отметить мексистофелизм Ф. Листа (которого называли «Мексистофелем клавиш»⁴) и романтической трансформацию образа Фауста у Николауса Ленау, вдохновившего Листа на создание «Мексисто-вальсов».

К началу XX в. постромантическая музыка переживает кризис. Можно сказать, что роман Т. Манна – это роман о трагедии культуры и прежде всего о трагедии музыки, к которой она пришла в преддверии XX столетия. Однако к трагедии пришла не только музыка, но и европейское человечество. Музыка не могла не отразить эту трагедию, не смогла обойти ее стороной, не выразить.

С кризисом музыки, кризисом контрапункта, связывает «Закат Европы» Освальд Шпенглер. Последним фаустовским искусством, следуя за Шпенглером, называет музыку русский философ Федор Степун, в своей известной статье «Освальд Шпенглер и Закат Европы» (1922)⁵.

В этой статье Степун излагает концепцию Шпенглера, что музыка – воплощение фаустовской души, ниспровергается с Олимпа, а с нею и европейская культура.

«Уже с Бетховена начинаются признаки ее (музыки. – Т. С.) падения, – цитирует Шпенглера Степун. – Гендель был прав, обвиняя Бетховена в неверии. Бетховен романтик, романтическая нерелигиозность всюду и всегда, как в Александрии, так и в кругах Тика и Шлегелей была лишь утонченной религиозно стилизованной формой тайного неверия. По сравнению с Бетховеном Вагнер представляет собою еще более глубокую степень культурного *decadence*'а Европы. В Тристане умирает последнее фаустовское искусство – музыка»⁶.

Подводя итог своему размышлению о музыке фаустовской эпохи, Степун говорит: «Смерть европейской музыки – верный симптом начала конца: гибели европейской культуры, сопровождаемой расцветом цивилизации»⁷.

Эпоха романтизма осталась позади, в XX столетии мир не оставляет художнику романтического выбора и требует «правдивости» вместо иллюзий.

Позже об этом напишет Т. Адорно, анализируя новую музыку А. Шёнберга:

Пьесы Шёнберга – первые, в которых ничто действительно не может быть иначе: они сразу и протоколы, и конструкции. В них не осталось ничего от условностей, гарантировавших свободу игры. Шёнберг одинаково полемично настроен и к игре, и к видимости. На «сведущих в новом» музыкантов и на коллективы одного с ним направления Шёнберг ополчается с такой же резкостью, что и на романтическое украшательство. По поводу всего этого он изрек формулы: «Музыка не должна украшать, она должна быть правдивой» и «Искусство происходит не от умения, а от долженствования». С отрицанием видимости и игры музыка начинает тяготеть к познанию. А последнее обретает основы в выразительном содержании самой музыки. Радикальная музыка познаёт именно непросветленное страдание людей. Их бессилие настолько возросло, что оно больше не допускает ни видимости, ни игры⁸.

Для Манна история Адриана Леверкюна – это воплощение трагедии его времени, отражение происходившего в Германии, Европе, европейской культуре.

Кто же мог стать прототипом такого героя? В романе, в жизнеописании Адриана Леверкюна есть многое, что говорит о синтетическом характере этого образа, позволяет предположить его связь с историей жизни и творчеством таких персонажей XIX – начала XX столетия, как Р. Вагнер, Ф. Ницше, П.И. Чайковский, Г. Малер, А. Шёнберг; отголоски их судеб, поступков, идей возникают на разных этапах жизни и творческого развития Адриана Леверкюна: в биографии – Ницше и Чайковский, в развитии идей – Ницше, Вагнер и Малер, в особенностях музыкального творчества – Вагнер и Шёнберг.

Так, в самой истории жизни Адриана Леверкюна мы находим переплетения с биографией Ницше и Чайковского (болезнь Ницше, его уединенный образ жизни в конце пути, ранний уход, мучительные страдания; от Чайковского в романе – его одиночество, но главное – дружба с некой знатной особой (Чайковский и Надежда фон Мекк; Леверкюн и мадам де Толна), в поместье которой он жил длительное время и мог заниматься своими сочинениями, своим творчеством).

Что же касается идей (а этот аспект Томас Манн широко разverteвывает в своем повествовании), то их изложение приводит нас опять же к идеям Ницше, отрицанию христианства и христианского Бога, его смерти.

Тематика сочинений Леверкюна (которые могут быть услышаны только благодаря воображению читателей) во всей ее inferнальности предстает в интерпретации литературоведа В.А. Пронина:

В конце 1913 – начале 1914 года была создана одночастная тридцатиминутная симфония «Чудеса вселенной». Программное произведение по замыслу автора должно было выразить «люциферовскую сардоничу, пародийно-лукавую хвалу, адресованную механизму мироздания». Критика упрекала композитора в виртуозной антихудожественности и нигилистическом святотатстве.

В последовавших затем произведениях композитора усиливается пародийное начало. Так, сознательная дегуманизация ощутима в сочинении для кукольного театра на средневековые латинские тексты “Gesta Romanorum” («Деяния римлян»), в которых богомерзкие поступки и суетные устремления персонажей обесчеловечивают их, превращают в марионеток. <...>

В оратории «Апокалипсис с фигурами»... человеческое и вещественное растворено друг в друге... «Новейший отчет о гибели мира», каким был задуман «Апокалипсис», свидетельствует о торжестве машинизированной механистической цивилизации.

Леверкюн, используя приемы пародии, меняет местами добро и зло: диссонанс передает дух благочестия, тогда как гармоничная мелодия отдана выражению банальностей и пошлостей.

Адский хохот, крик, визг, гул, вой сменяется детским ангельским хором, созвучным первому. Все в «Апокалипсисе» едино и неделимо, одно продолжает другое.

Итоговым творением композитора стала кантата «Плач доктора Фаустуса». Полемизируя с Девятой симфонией Бетховена... <...> Леверкюн достигает глубокого трагизма, это горестная жалоба великого грешника, взывающая из глубины к Господу и молящего его о прощении⁹.

Наконец, музыка Леверкюна и то, как Томас Манн смог представить то революционное, что герой его произведения – композитор, привнес в музыку, приводит к нескольким гипотезам о композиторе-прототипе героя романа «Доктор Фаустус».

Существует гипотеза, предположение, что прототипом героя романа «Доктор Фаустус» Томаса Манна был композитор Арнольд Шёнберг.

Эта гипотеза (ставшая легендой) связана с тем, что, задумав роман, героем которого должен был стать музыкант, Томас Манн обратился за консультациями, советом, разъяснениями к Теодору Адорно, известному своими исследованиями в области музыкальной эстетики. Важно, что Адорно был хорошо знаком с Альбаном Бергом (соратником А. Шёнберга, одним из виднейших представителей музыкального экспрессионизма и Нововенской композиторской школы), у которого брал уроки композиции.

И поскольку речь идет о кардинальных культурных и социальных трансформациях, то Манну был нужен не просто музыкант и композитор, не просто новая музыка, нужна была философия музыки, «которую можно было трактовать расширительно, не только в отношении к музыке, но и ко всему искусству»¹⁰, и к жизни.

Во введении к русскому изданию «Философия новой музыки» Т. Адорно философ К. Чухров размышляет о мотивах кардинальных трансформаций в музыке начала XX в.: «С появлением в Восточной Европе сильной романтической школы в лице Листа и Шопена, а также школы импрессионистов во Франции, начинается настоящий спор о методах письма (прекрасно отображенный

в двух романах начала XX века – “Жане-Кристофе” Ромена Роллана и “Докторе Фаустусе” Томаса Манна»¹¹.

Прорыв произошел с введением композиторами Новой венской школы метода двенадцатитонового письма. К. Чухров приводит объяснение «перехода от тональной семиступенной композиции к хроматической и атональной двенадцатиступенной»¹² еще одного нововенца А. Веберна:

Так исчезли эти два лада (мажор и минор), уступив место одному-единственному звукоряду – хроматической гамме. Возникли гармонические комплексы такого рода, что опора на основной тон стала беспредметной. Это произошло в период между Вагнером и Шёнбергом, первые произведения которого были еще тональными. Рухнуло то, что в период от непосредственных предшественников Баха и до наших дней составляло основу музыкального мышления: мажор и минор исчезли. Шёнберг образно выразил это так: «из двуполости возник сверхпол!»¹³

Одна из тем, крайне важная как в контексте творчества Шёнберга, так и общей социальной ситуации начала XX в., – это тема одиночества. Эту тему можно отнести к центральным темам Шёнберга. Был ли одинок сам Шёнберг? Возможно. Его всю жизнь сопровождали фобии – спутницы одиночества.

Адриан Леверкюн был одинок тем неизбежным одиночеством художника, творца, гения, которым страдали многие творческие личности, гениальные одиночки, обреченные творить в одиночестве. Причем в данном случае одиночество творца – это обязательно симптом конкретной социальной ситуации, симптом времени. Это, скорее, определенная психологическая ситуация, возможно, психологическая аномалия, одна из особенностей образа жизни творца или одно из его «проклятий». И это проклятие в известном «романтическом» противостоянии художника и толпы в XX столетии переплетается с одиночеством, становящимся массовым явлением. И в этом смысле одиночество Леверкюна-творца накладывается на социальную реальность одиночества всех, в том числе и прототипов этого персонажа.

Адорно раскрывает тему одиночества на примере творчества Шёнберга на нескольких страницах «Философии Новой музыки» (1949):

В монодраме «Ожидание» героиней является женщина, по ночам ищущая возлюбленного, выставляя напоказ все страхи перед темной, – и в конце концов она находит его убитым. Она вверяет себя

музыке, словно пациентка психоаналитику. <...> Шёнберг натолкнулся на общественный характер одиночества, когда констатировал крайнюю его степень. Музыкальной является именно «драма с музыкой»¹⁴.

Адорно до основания изучил творчество Шёнберга, его музыку, его нововведения, проанализировал переворот, который Шёнберг и его ученики-соратники совершили в музыке и культуре первой четверти XX столетия.

Исследователь Адорно предпринимает попытку вербально представить то, как Шёнбергу удастся языком новой музыки изобразить социальность, языком экспрессионизма изобразить человеческое переживание. Ради изображения, происходящего здесь и сейчас, Шёнберг уходит в правдивость, отказываясь от музыкальности:

При этом сейсмографическая запись травматического шока превращается еще и в формальный технический закон этой музыки. <...> Музыкальный язык поляризуется соответственно своим экстремумам – шокowym жестам, почти судорогам тела, и стеклянной выдержке той, которую страх приводит в оцепенение. От этой-то поляризации и зависит весь мир форм зрелого Шёнберга, равно как и Веберна. <...> Не только экспрессионистические формы, но и все формы музыки представляют собой сконденсированное содержание. В них выживает то, что в противном случае было бы забыто, и то, о чем невозможно больше высказываться непосредственно. То, что некогда искало убежища в форме, безымянно длится вместе с нею. В формах искусства история человечества зафиксирована правдивее, чем в документах. И не бывает отвердения (*Verhartung*) формы, в котором невозможно было бы прочесть отрицание тяжелой (*hart*) жизни¹⁵.

У Адорно Шёнберг предстает героем-новатором, отрицающим устоявшиеся изобразительные формы, создающим нечто принципиально новое, что подчас сложно сопоставить с музыкой в традиционном ее понимании. Культурные трансформации современности побуждают и Шёнберга, и Леверкюна трансформировать звуковое и ритмическое пространство, создавая новый материал нового искусства для выражения новой жизни.

Манну нужен был новатор, который бы показал своей жизнью и творчеством, что происходит в мире и человеческой душе, как меняются каноны, управлявшие жизнью людей.

Манну нужен был творец, создавший новую музыку, совершивший революционный переворот в музыке. Музыкант – олицетворение нового понимания музыки и новых процессов в жизни, революции, которая происходила повсеместно.

Томас Манн пишет о крушении мира, крушении кумиров, и ему нужен был музыкант, в музыке которого звучало бы это крушение. То есть следовало найти и выразить черты новой музыки, которая пришла на смену музыке великой западноевропейской культуры. Именно такую новую музыку создавал Арнольд Шёнберг.

Так, можно обнаружить целый ряд параллелей между Шёнбергом и Леверкюном. Но музыка Леверкюна – это не музыка Шёнберга. Музыка Шёнберга лишена инфернальности, которой пропитаны сочинения Леверкюна. Поэтому не Шёнберг герой Томаса Манна.

Для Томаса Манна Адриан Леверкюн – это Зигфрид, пришедший разрушить Валгаллу, покончить с богами, чтобы возник новый мир. И в этом Манну близка революционность Рихарда Вагнера.

Так, исследователь творчества Р. Вагнера О.В. Элькан в статье «Музыкальные источники “Доктора Фаустуса” Т. Манна: Р. Вагнер как прототип Леверкюна» развивает тезис, что «личность Рихарда Вагнера, гениального композитора и реформатора музыки... оказала огромное влияние на автора “Доктора Фаустуса”»¹⁶. Согласно автору статьи, биография Адриана Леверкюна «повторяет» биографию музыканта (Вагнера. – Т. С.), причем биографию именно музыкальную, творческую: если реальные жизненные коллизии почерпнуты Т. Манном из опыта Ницше, то творческая биография Леверкюна, список его музыкальных трудов и их общая характеристика практически совпадают с таковыми в творческой биографии Р. Вагнера, которым Манн всегда восхищался и творчество которого серьезно изучал, посвятив ему несколько специальных работ»¹⁷.

Адриан Леверкюн – это образ творца, пытающегося выразить происшедшее с европейской культурой, европейским миропониманием, европейским человеком. И эта позиция сближает всех перечисленных героев фаустовской культуры.

Примечания

¹ *Лопатин Л.М.* Современное значение философских идей кн. С.Н. Трубецкого // Вопросы философии и психологии. М., 1916. Кн. 131 (1). С. 2.

² *Манн Т.* Доктор Фаустус. М.: ТЕРРА – TERRA, 1997. С. 224.

³ *Берлиоз Г.* Мемуары. М.: Гос. муз. издат., 1961.

⁴ *Белага Н.* Великий аббат музыки // Встреча. [Электронный ресурс] URL: <http://www.dubnapress.ru/music/2849-2012-07-13-10-44-28> (дата обращения: 19.11.2017).

- ⁵ *Степун Ф.А.* Освальд Шпенглер и Закат Европы // Бердяев Н.А., Букшпан Я.М., Степун Ф.А., Франк С.Л. Освальд Шпенглер и Закат Европы. М., 1922.
- ⁶ Там же. С. 24.
- ⁷ Там же.
- ⁸ *Адорно Т.* Философия новой музыки. М.: Логос, 2001. С. 93–94.
- ⁹ *Пронин А.* Предисловие // Манн Т. Доктор Фаустус. М.: ТЕРРА – TERRA, 1997. С. 53.
- ¹⁰ *Джебраилова С.* Сочетание философских и музыкальных элементов в аналитической прозе Т. Манна. [Электронный ресурс] URL: <http://20v-euro-lit.niv.ru/20v-euro-lit/dzhebrailova-hudozhestvennyj-mir-bellya/sochetanie-filosofskih-i-muzykalnyh-elementov.htm> (дата обращения: 19.11.2017).
- ¹¹ *Чухров К.* Интродукция // Адорно Т. Философия новой музыки. М.: Логос, 2001. С. 8–9.
- ¹² Там же. С. 10.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ *Адорно Т.* Указ. соч. С. 95–97.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ *Элькан О.Б.* Музыкальные источники «Доктора Фаустуса» Т. Манна: Р. Вагнер как прототип Леверкюна // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2016. № 2 (70). С. 114. [Электронный ресурс] URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/muzykalnye-istochniki-doktora-faustusa-t-manna-r-vagner-kak-prototip-leverkuyuna> (дата обращения: 19.11.2017).
- ¹⁷ Там же.

Образование, наука и религия в русском Просвещении: в поисках компромисса (часть 1)

В статье предпринимается попытка проанализировать поиски синтеза образования, религии и науки в русском Просвещении XVIII в. Текст статьи подразделяется на две части. В первой части показано влияние секуляризации и государственной опеки образования и науки, а также феномен «наукизации» русского Просвещения. Во второй (в следующем выпуске Вестника) будут показаны скрытые траектории, по которым постепенно перестраивались научный и религиозный дискурсы русского века Просвещения.

Ключевые слова: реформа образования, русское Просвещение, эклектизм, наукизация.

С чем мы имеем дело, когда обращаемся к истории идей прошедших столетий? Ведь мы отделены от описываемых событий XVIII в. более чем двухвековой толщей времени. В этом случае исследователь не располагает какими-либо прямыми свидетельствами зарождения, протекания и столкновения идейных течений того времени. Иначе говоря, при всей изощренности методологических инструментов, будь то «модель охватывающего закона» или герменевтика, мы не располагаем непосредственным доступом к реальному (живому) историческому опыту людей прошлого. Опыт всегда предмет настоящего, так как «опыт прошлого исключен самим значением слова *опыт*»¹. Тем не менее данное обстоятельство – политическое, идейного, религиозного, – в котором разворачива-

© Ивахненко Е.Н., 2017

Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 16-36-00026).

лись события прошлого. Причем такая реконструкция не может быть оторвана от опыта переживания настоящего и находится в определенной логической связи с ним, связи – важной и значимой для самого исследователя и его современников. При этом тот, кто берется за решение подобной задачи, располагает лишь текстовой презентацией объекта своего исследования – документами, трактатами, их критикой, опять-таки в прошлом и настоящем. Таким образом, жанр описания того, как формировался общий идейный план научных, религиозных и образовательных сюжетов в русском Просвещении XVIII в., к которому прибегает автор статьи, можно назвать исторической реконструкцией, когда настоящее принимает участие в «пересборке» событий прошлого.

Чтобы данный подход не превратился в своего рода «авторский схематизм» и не обернулся отражением самого автора в зеркале его собственных абстрактных понятий и определений, необходимо избежать двух крайностей. Во-первых, – отказаться от предзаданного набора умозрительных схем, не связанных с содержанием изучаемой культурной традиции, во-вторых, – исключить сплошное оперирование иллюстративным материалом, способным «потопить» всякую логику в безбрежном море цитат и эмпирических свидетельств. Социально-философское исследование, обращенное в прошлое, в идеале должно представлять процесс, в котором движение «родовых» для данной культуры понятий доводится до доступного нам, современникам, *понятия* о развитии самой культуры.

О проблемах формирования и становления российской науки и образования в «Петербургский век» русского Просвещения написано множество текстов. Посильное участие в этом принял и автор настоящей статьи². И все же, чем больше открываются перед нами проблемные вопросы нашего времени, тем больше у нас причин обращаться к идейным столкновениям и взаимодействиям XVIII столетия. В данном случае в центр переклички с XVIII в. русской истории ставятся отношения образования, науки и религии.

В первую очередь необходимо подчеркнуть то, что уже с начала Петровских преобразований мероприятия власти выстроились вокруг главенствующего принципа, который заключался в первенстве интереса государства и плотной всесторонней опеки с его стороны всех сторон общественной жизни. Особое значение в этой связи приобретает установление доминантной опеки правительством Петра. Оно происходило одновременно в трех сферах: в государственном законодательстве, церковной реформе и образовании.

В общем виде картина представляется следующим образом. Из общественной жизни постепенно, шаг за шагом начинает вытесняться влияние церкви и церковного духовенства. В течение первой половины XVIII столетия в Россию привносятся разнородные (бытовые, технические, политические, философские и др.) элементы западной культуры, на этом фоне во второй половине XVIII в. возникает феномен русской дворянской культуры, и в итоге появляются собственные философско-просветительские направления мысли. Доминанта всесторонней государственной опеки задает иерархический порядок для основных идейных течений времени: вольтерьянства, масонства, либерализма и политического радикализма. В общем виде события (в виде своего рода кода) могут быть представлены семантикой парных отношений: «польза – всеядность»; «порядок – классификация». «Всеядность» в области социально-философской и естественнонаучной мысли порождает эклектизм, а доминантное стремление к всеобъемлющей классификации подводит к поиску метафизических принципов, на основе которых эта классификация могла бы осуществляться. Постепенно, к концу столетия, осуществляется институализация рационалистического направления русской мысли. Таковую мы обнаруживаем в журнальных статьях, трактатах, проектах и записках к Уложению и других многочисленных источниках. Так в общих чертах осуществлялось «коловратное» умственное движение русского Просвещения. Однако в исторических «складках» времени и событий, в деталях всегда таится то ценное для исследователя, что не усматривается через оптики общих законов и схем, отсылающих нас к «развитию мира в целом».

В начале XVIII в. русская церковь оказалась в весьма неустойчивом положении. К началу столетия во владении епископов и монастырей были не только земли, но и целые торговые слободы. Имела место традиционная продажа церковных должностей, а также передача их по наследству. Нередки были случаи, когда один священник владел двумя церквями, одной правил сам, другую сдавал в аренду. В первую очередь правительство Петра поставило собственные меркантилистские интересы над церковными.

В идейном плане на рубеже XVII–XVIII вв. ситуация также изменилась кардинально. Деятельность «латынщиков», приглашенных еще ко двору Алексея Михайловича, была осуждена и пресечена при патриархе Иоакиме (1621–1690). Сильвестр Медведев, самый образованный и даровитый ученик Симеона Полоцкого, был заклеен в одной из глав иоакимовского «Остена» с красноречивым названием «О расстриге, бывшем монахе Сильвестре

Медведеве, вводившем ересь латинскую в великороссийский народ». В допетровское время накал борьбы со «зломудренной латинской ересью» в русской церкви был таков, что даже высокое на тот момент положение Медведева не спасало от откровенной брани в его адрес:

Сенька Медведев... подобно Арию, злоковарен бо бе от юности возраста, и многоречив, и остроглаолив, и любоприв... язык же неприлично блядушь³.

Сильвестр Медведев был казнен в 1691 г. уже при правлении Петра по обвинению в участии в заговоре царевны Софьи. Но торжествовать победу последователям Иоакима пришлось недолго. Молодой царь, вопреки ожиданиям церковных иерархов, представлявших старомосковскую партию, взял курс на преемство европейских новшеств. Петр, возвратившись из своих поездок по европейским странам, стал открыто поддерживать «все заграничное». Вместо предполагаемого расширения полномочий и своего традиционного влияния в деле духовного «окормления», церкви пришлось принять унижительную для нее роль послушного слуги светской власти. Теперь вся ее деятельность должна была проходить под неусыпным оком государства. Поскольку власть, в отличие от предшествующего периода, уже не нуждалась в сакральной поддержке, она могла позволить себе вести наступление во всех направлениях, где ее интересы расходились с интересами церкви.

В этих условиях внутри русского православия стало формироваться более строгое системное богословие. Это – линия академического богословия и линия развития традиционной афонской апофатики. На первый план выдвинулась проблема качественного богословского образования, образцом которого в то время служила Киево-Могилянская коллегия. В этой связи в Регламенте предусматривалось введение в обучение семинаристов не только специальных предметов (схоластики, гомилетики и т. д.), но и общеобразовательных – арифметики, геометрии, физики и т. д.⁴

О непоследовательности секуляризации в эпоху Петровских преобразований можно судить по вменению обязательного преподавания «Закона Божьего» во всех светских школах. Однако, в сравнении с Россией XVII в., в самом понимании веры, а также места религиозных институтов в государстве, произошли качественные изменения. Уже в первой половине XVIII в. под старорусскую веру, через духовное образование, хотя и непоследовательно, стал подводиться рациональный фундамент. Частичную реализацию

этой попытки следует отнести к богословскому образованию наиболее подготовленной в теоретическом отношении части духовенства. Кроме того, не следует забывать, что церковная организация в XVIII в. продолжала оставаться важной стороной русской действительности. В первой половине столетия в России насчитывалось 5000 монастырей и свыше 12 000 церквей, значительная часть которых были приходскими. К тому же через сеть церковных учреждений в России того времени распространялись «полезные регулы»: в приходах оглашались царские указы и другие распоряжения властей⁵.

Доминанта государственной опеки отчетливо проявилась и в реформе образования светского. Так, к уже существовавшей Московской славяно-греко-латинской академии (1687)⁶ добавилась Петербургская академия наук (1724), а в 1755 открыт Московский университет. Примечательно, к примеру, то, что переводческой деятельностью было поручено заниматься Синоду, однако приоритет в выборе книг был отдан светскому направлению. Всего при Петре I было переведено и опубликовано 15 книг по естественным наукам, 30 – по военной части и несколько книг по праву и законодательству⁷. Посылая очередную книгу в Синод, Петр препровождает ее следующим письмом:

Посылаю книгу Пуфендорфа, в которой два трактата: первый о должности человека и гражданина, другой – о вере христианской, но требую, чтобы первый токмо (о должности) переведен был, понеже в другом (о вере) не чаю к пользе нужда быть⁸.

Неудивительно, что церковная культура была существенно потеснена. Она потеряла свое традиционное свойство проникновения во все капилляры русской жизни. Набожность, библейско-аллегорическая витиеватость как способ оформления мысли и печатного слова – все это за каких-то 20–30 лет стало непопулярным в высшем, прежде всего – петербургском, обществе.

Появившаяся в XVIII в. возможность социальной мобильности дворянского сословия существенно повлияла на весь последующий характер его духовного творчества. Большую роль в усилении роли дворянства сыграли и такие факторы, как материальная независимость, а также дарованные ему законодательством свободы, которые не замедлили проявиться в сфере науки и философии. Особое значение в этой связи имел Манифест Петра III «О даровании вольности и свободы всему Российскому дворянству» (18 февраля 1762 г.).

Организация отечественной науки XVIII в. также включала в себя первенство государственной пользы. Это обстоятельство изначально определяло несколько факторов: социальное положение ученых⁹, структуру вновь создаваемого научного сообщества, издательское дело¹⁰ и др. Сам способ организации научной работы в России ставил преподавателя в положение государственного чиновника, проводника государственной идеологии. Ему приходилось «кормиться» за счет преподавания «школьной» философии. В этих условиях проявлять самостоятельность в выборе философских, и тем более политических убеждений и исследовательских приоритетов означало демонстрировать свою неблагонадежность. Подтверждением тому служит распространившийся печальный опыт удаления из университетов «вольномыслящих» преподавателей (А. Галич и др.). Очевидно, что распространение идей французского Просвещения в России стало возможным только в условиях создания «пустых» пространств, образованных в результате беспрецедентного «выдавливающего» воздействия секулярной доминанты на традиционную церковную культуру. «Философия французского Просвещения, – отмечает Т. Артемьева, – заняла в этом перечне место духовно-идеологического компонента, который должен был заполнить пустое пространство, образовавшееся вследствие секуляризации духовной жизни»¹¹. Потенциал светской духовной жизни и образованности русского общества еще не был настолько развит, чтобы подвергнуть систематическому изучению весь корпус европейской науки и философии. Философские идеи, к примеру, рассматривались в общем контексте столичного интереса к французской литературе и моде. Их усвоение сопровождалось элементами экзотики и утопизма.

Интересно в этой связи рассмотреть обстоятельней тексты, в которых русская ученость разворачивается в сторону метафизики и естествознания. В.Н. Татищев создает своего рода теоретическую конструкцию «всемирного умопросвящения». Ум, согласно его воззрениям, вовсе не является вместе с волей неизменным свойством души, как это традиционно считалось. Чтобы ум над волею властвовал «яко царь», его нужно «прилежать», то есть образовывать. В науке успех возможен только через установление широкой сети образовательных учреждений. «Человеку нужно век жить, век и учиться», – заключает Татищев¹². Но точно так же, через личность («микрокосмос»), он рассматривает развитие всего человечества. Младенчество – это время «до обретения письма», юность – с «пришествия и учения Христова», зрелый возраст – «обретения – тиснения книг»¹³. Так, популярная тема

европейского Просвещения получает свою специфическую интерпретацию в России.

Еще одной страницей в истории русского Просвещения являлось масонство. Привнесенное с Запада религиозно-теософическое направление нашло свое место в раскладе политических и идейных сил России и сыграло в ее духовном развитии вполне определенную роль. Оно оказало заметное влияние на развитие литературы, журналистики, благотворительности, а также на распространение идей о достоинстве человеческой личности.

Своего рода результирующее впечатление от всей Петровской эпохи оставляет «Книга о скудости и богатстве» (1724) Ивана Посошкова. Примечательно, что в 1752 г. М.В. Ломоносов велел переписать «Книгу», и на основании этой «ломоносовской копии» сочинение Посошкова было впервые полностью издано в 1937 г. «Книга» имеет особое значение для характеристики общего понимания того ценностного сдвига, который произошел за два с половиной десятилетия реформаторской работы власти. В общем виде И. Посошков подает предложения по улучшению экономического управления государством. Автор экономического трактата отмечает ограниченность тех представлений о государственной пользе, которыми руководствуются фискальные службы. Их задача – получение прибыли любыми средствами, даже в ущерб развитию самого производства (работа «прибыльщиков» сводилась к тому, с чего и как взять, и возможно больше взять). По цельности и глубине предложений, содержащихся в первом русском экономическом трактате, можно судить и о переменах в рациональных интерпретациях самого понятия «польза» для общества. Но если Посошков в понятие «пользы» еще включал и религиозный смысл, то Татищев уже определяет исключительно светское понимание «полезности» и «нужности», схожее по типу с образцами западноевропейского утилитаризма. Это хорошо демонстрируется в разделении наук в его «Разговоре двух приятелей о пользе науки и училищах» (1733). К примеру, заимствование слов («без нужды») из чужих языков Татищев считает явлениям вредным. Но он в то же время не призывает к полному ограждению языка от заимствований. «Полезно брать те слова, которые поступают с «науками философскими и вещьми»¹⁴. После Татищева представление о «пользе» наук и языка науки углублялось Г. Тепловым¹⁵, систематизировалось Я. Козельским и другими русскими интеллектуалами того времени.

Производным от идеи «порядка» следует считать понятие «эклектика». Сами русские мыслители называли себя «эклектиками». В это слово тогда не вкладывался тот негативный смысл, кото-

рым часто оперируют современники¹⁶. Понятие «эκλεκтики», применительно к эпохе Просвещения, гораздо ближе к его исходному смыслу (от греч. ἐκλεκτός – избранный), а вовсе не «хаотический способ изложения сведений о предмете». «Эκλεκтика» неизбежна и правомерна на начальной, аналитической стадии исследования. Дидро в «Великой французской энциклопедии» охарактеризовал «эκλεκтика» как философа, который «решительно отбрасывает предрассудки... и отваживается думать самостоятельно»¹⁷. В интерпретации русских просветителей «эκλεκтизм» есть собрание всего лучшего, созданного на данный период времени, – «избирающее, что во всех писателях твердейше доказано» (В. Третьяковский).

М. Ломоносов в своих «Заметках к Системе всей физики» и «Микрологии» (1763–1764) набрасывает план единого гармоничного мироздания, в котором «все связано единою силою и согласованием природы»¹⁸. Он четко разделяет знание, опосредованное отношением к Богу и Природе.

Не здраво рассудителен математик, ежели он хочет божескую волю вымерять циркулом. Таков же и богословия учитель, ежели он думает, что по Псалтыре научиться можно астрономии или химии¹⁹.

Интересна в этой связи позиция другого русского мыслителя, Я. Козельского, принадлежавшего, как и М. Ломоносов, к «естественно-научникам». Предпринятый им подход к систематизации во многом аналогичен ломоносовскому принципу классификации материи. Систематизация наук, по Козельскому, должна осуществляться по объекту, а не по качествам ума. В «Философических предложениях» (1768), главном своем сочинении, Я. Козельский предпринимает попытку классификации всех известных к тому времени научных направлений²⁰. Таким образом, к началу XIX в. в качестве исходных оснований в трактатах «естественнонаучников» стали использоваться данные практического опыта – эмпирические факты, добытые в условиях чувственной достоверности. Профессор Московского университета М. Панкевич называл практику «конечной причиной всякой теории», а теорию – «кладом практики»²¹.

С иных позиций подходят к систематизации знаний Н. Озерцовский и А. Теряев. В основу своего принципа классификации они закладывают теологический (и телеологический) принцип стремления «всего в мире» к совершенным формам²². Характерным примером умозрительного направления русской метафизики может служить трактат А. Белосельского-Белозерского «Дианио-

логия, или Философская схема мышления» (1790). Написанный на французском трактат был издан в Дрездене в 1790 г. Кант, прочитав «Дианиологию», в письме автору назвал ее «драгоценным подарком» и «глубокомысленным сочинением»²³.

И все-таки, в чем проявлялась специфика собственно российской рецепции европейской науки в первой половине XVIII в.? С нашей точки зрения такую специфику можно обозначить словом «наукизация». Используя этот термин, мы стремимся обозначить исходно подражательный характер, неполноту, частичность, вынужденную избирательность рецепции науки. Кроме того, термин «наукизация» более точно указывает на отсутствие автономного профессионального круга ученых, а также на существующий дефицит собственных наличных возможностей (научного языка, интеллектуальной традиции, отечественных ученых и т. д.) для системного и полновесного усвоения научных достижений Западной Европы того времени²⁴.

К концу столетия, по мере возрастания знаний, возникла потребность в новых «принципах классификации» и, как следствие, в новых метафизических конструктах и построениях русской мысли. Ф. Политковский в конце XVIII в. констатирует ситуацию, когда «знания природы» возросли до «необъятной почти обширности»²⁵. Такая ситуация сама по себе уже стимулирует поиск «скрепляющих принципов», без которых невозможна аккумуляция научного знания и опыта. Примечательно то, что во второй половине XVIII в. (в отличие от времен Петровских преобразований) духовный опыт русских интеллектуалов, естественнонаучный и религиозный, уже демонстрирует своего рода соработничество в мировоззренческом усвоении европейской науки и в последующей ее рецепции российским образованием.

Результаты века русского Просвещения далеко не во всем оправдывали ожидания властей и общества, а в некоторых своих проявлениях они оказались прямо противоположны первичным их устремлениям. Доминанта секуляризма только открывала путь для потока научных знаний, определяла общие условия и возможности их проникновения в мир европейской образованности и культуры. Однако эти достижения европейской науки так бы и остались «наукизацией» на русской почве, если бы не состоялась «перековка» ментального слоя новой генерации ученых. Условия и возможности такой «перековки» определялись уже не внешними действиями власти, а внутренне сложившимся компромиссом научных и религиозных воззрений русских интеллектуалов. Об этом пойдет речь во второй части статьи.

Примечания

- ¹ Анкерсмит Ф.Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. М.: Прогресс–Традиция, 2003. С. 378.
- ² См.: Ивахненко Е.Н. Наука и религия в русском Просвещении: от столкновения и конфликта к компромиссу и взаимодействию // Ценностный дискурс в науках и теологии. М., 2009. С. 300–320.
- ³ О расстриге, бывшем монахе Сильвестре Медведеве, введившем ересь латинскую в великороссийский народ // Там же. С. 74–75.
- ⁴ См.: Прокопович Феофан. Регламент, или Устав духовных коллегий... // Смирнов В.Г. Феофан Прокопович. (Приложения). М., 1994. С. 61–168.
- ⁵ См.: Самарин Ю.Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович. Ч. II. Стефан Яворский и Феофан Прокопович как сановники церкви // Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. М., 1996. С. 150–293.
- ⁶ См.: Смирнов С.К. История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855. С. 255–422; Панибратцев А.В. Философия в Московской славяно-греко-латинской академии (первая четверть XVIII века). М., 1997.
- ⁷ Шапов А.П. Общий взгляд на историю интеллектуального развития в России // Шапов А.П. Соч.: В 2 т. Т. 2. СПб., 1906. С. 503–504.
- ⁸ Цит. по: Уланов В.Я. Культурная реформа Петровской эпохи // Три века. Россия от Смуты до нашего времени: Исторический сборник. М., 1913. Т. 4. С. 291.
- ⁹ См.: Фундаминский М.И. Социальное положение ученых в России XVIII столетия // Наука и культура в России XVIII века. Л., 1984. С. 52–72.
- ¹⁰ См.: Ломоносов М.В. Предисловие о пользе книг церковных // Ломоносов М.В. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М., 1986. С. 200.
- ¹¹ Артемьева Т.В. История метафизики в России XVIII в. СПб., 1996. С. 28.
- ¹² Татищев В.Н. Разговор двух приятелей о пользе наук и училищах // Татищев В.Н. Избр. произв. Л., 1979. С. 68.
- ¹³ Там же. С. 70, 78.
- ¹⁴ Там же. С. 96–97.
- ¹⁵ Теплов Г.Н. Знания, касающиеся до философии для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут. СПб., 1751. С. 133.
- ¹⁶ Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 789.
- ¹⁷ Дидро Д. Эклектизм. Осадная башня штурмующих небо // Дидро Д. Избранные тексты из Великой французской энциклопедии. XVIII в. Л., 1980. С. 61–62.
- ¹⁸ Ломоносов М.В. [Заметки к Системе всей физики и «Микрологии»] // Ломоносов М.В. Полн. собр. соч.: В 11 т. Т. 3. М.; Л., 1952. С. 491.
- ¹⁹ Ломоносов М.В. Явление Венеры на Солнце, наблюдаемое в Санктпетербургской Академии наук мая 26 дня 1761 года // Там же. Т. 4. С. 379.
- ²⁰ Козельский Я.П. Философские предложения // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.: В 2 т. Т. I. М., 1952. С. 411–551.

- ²¹ *Панкевич М.И.* Слово о подлинной цели математических наук и о сообразном ей расположении упражнений в оных // Речи, произнесенные в торжественных собраниях Императорского Московского университета русскими профессорами оного. Ч. II. М., 1820. С. 286.
- ²² *Озерцовский Н.Я.* Начальные основания естественной истории: В 2 т. СПб., 1791; *Теряев А.* Размышления о природе, или Рассуждение о телах вообще. СПб., 1802.
- ²³ *Гулыга А.* Кант. М., 1981. С. 284–286.
- ²⁴ См.: *Филатов В.П.* Образы науки в русской культуре // Вопросы философии. 1990. № 5. С. 35.
- ²⁵ *Политковский Ф.Г.* Слово о связи Истории Натуральной с Физикою, Химию и Врачебным искусством // Речи, произнесенные в торжественных собраниях Императорского Московского университета. М., 1796. С. 286.

В.М. Карелин, Н.И. Кузнецова

Предмет философии
как проблема в регистре современности:
стилистика учебного курса

Вопрос «как преподавать философию?» неразрывно связан с вопросом о предмете философии. В практике преподавания представлено множество подходов к определению предмета изучения в философском курсе. В статье утверждается, что важнейшей педагогической задачей является рассмотрение практик мышления в их многообразии. Студенты должны быть ориентированы на выявление эвристических стратегий этих практик и уметь анализировать их возможности в плане применимости к различным классам проблем. В связи с этим общим положением необходимо изменить весь дизайн учебного курса «Философия» для бакалавров нефилософских специальностей.

Ключевые слова: критическое мышление, практики мышления, предмет философии, преподавание философии, современное философское образование.

В настоящее время не существует целостного образа философии в плане ее преподавания как самостоятельного общего курса, причем в статусе дисциплины базовой части учебного плана для всех студентов – и гуманитарных, и естественнонаучных, и технических направлений высшего образования. Не стоит торопиться с решительной позитивной или негативной оценкой такой ситуации. Поставим вопрос иначе. Ясно одно: современный мир – эпоха колоссальных трансформаций не только в технологическом, социально-политическом, культурном измерении, но и в интеллектуальных способах познания и оценки этой динамики. В какой же мере базовый курс философии спо-

собен сегодня уловить эти изменения и помочь молодым людям ориентироваться в них?

Вопрос «как нам преподавать философию?» неразрывно связан с вопросом о предмете философии. В практике преподавания представлено множество подходов, которые поддаются определенной классификации на основании их «мощности» и направленности. И здесь явственно проступают два полюса в понимании задач обучения: от желания передать опыт универсальной, «тоталистской» философии, утверждающей существование объективных законов всего бытия и заявляющей о своем монопольном праве на их знание, до истолкования смысла жизни и передачи навыков индивидуальной «разумности», житейской «мудрости».

О возможности существования всеохватной универсальной науки, именуемой «философия», мы хорошо помним по практикам преподавания (равно как и практикам академического исследования) важнейших социально-политических дисциплин в контексте советской эпохи. Использувавшийся стиль построения и преподавания концепции диалектического и исторического материализма предполагал видение философии как своего рода транслятора и экспликатора объективных законов, которым подчиняется мир во всем многообразии своих проявлений – материальных, общественных, индивидуально-психологических. Дефиниция предмета философии была соблазнительно простой: *«Философия – это наука о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления»*. Непреложность как таковая законов бытия – интересный предмет для профессиональных дискуссий, однако философия, охраняющая образ собственной тотальности, стремится эти дискуссии пресечь, апеллируя к небызывестному «основному вопросу» (в формулировке, напомним, Энгельса) о первичности материального относительно духовного с имманентным, универсально «верным» ответом об иерархии, смещающей все духовное и субъектное с первичных позиций на вторичные и тем самым принципиально подчиненные материальному и объектному. И, как было принято демонстрировать студентам в учебном курсе, весь историко-философский процесс неумолимо вел «прогрессивное человечество» к признанию именно такой позиции. Простота и ясность определения предмета философии в традиции советской эпохи была привлекательной по многим причинам. Она давала иллюзию возможности «всеохватного знания», упорядоченности в исследовании различных вопросов социальной реальности, единства методологии при рассмотрении самых разнообразных вопросов – как развития научного познания, так и социума. Как ни

печально, такая иллюзия продолжает витать в исходных представлениях о философии у студенческой молодежи.

Подобное видение философии неизбежно приводит к тому, что по своему содержанию она не представляет собой совокупность разделов и представляющих их теорий, но, по сути, утверждает эквивалентность дисциплины и теории. Иначе говоря, «тоталистская» философия – не наука в строгом смысле слова, это – универсальная теория. Очевидно, что такая «универсальная теория» не выдержит проверку на научность в соответствии с общепризнанным в XX столетии критерием: теория считается научной, если не пуст класс ее потенциальных фальсификаторов¹. Но «тоталистская» философия, согласно ее собственному определению, непроверяема. И это со всей остротой и строгостью показал Карл Поппер, труды которого сейчас очень хорошо известны и изучаются в курсе «История и философия науки», обязательного для всех аспирантов и соискателей ученых степеней. Диалектический материализм не соответствовал духу бурного развития естествознания XX столетия, несмотря на свою манифестированную революционность. Более того, Поппер метко указал, что «марксизм погиб от марксизма», так как даже не пытался выявить и исследовать те факты, которые не укладывались в его конструкции, и, таким образом, исходная теория самого Маркса перестала обновляться и улучшаться. Совершенно очевидно, что привычный образ философии как «всеохватывающей» науки даже для нынешних принципиальных марксистов подвергся весьма серьезной эрозии, не заметить которую невозможно.

Дело еще и в том, что, как сказал Поппер, «марксистская теория и марксистская идеология были, по-видимому, довольно искусными построениями, но они противоречили фактам истории и общественной жизни»². Как он неоднократно и убедительно продемонстрировал, это относилось не только к фактам исторического прошлого, но и историческим предсказаниям «всесильного учения». Заметим, что в сфере современных социокультурных исследований доминирует на данный момент проблема контингентности (в понимании, близком смыслом Т. Парсонса и Н. Лумана)³, которую классический исторический материализм попросту не замечал. Именно контингентность социальности могла убивать саму способность успешного действия социальных предсказаний и прогнозов. Из этого следует, что для понимания общества и социальной жизни в целом необходимо было сменить и улучшить методологическую оптику.

Можно сказать, что «внешняя» вариативность процессов, событий и объектов и связей между ними в окружающем мире

порождает необходимость «внутридисциплинарной» вариативности и отказа от строгой фиксированности способов мышления. Честно говоря, именно непредвзятое рассмотрение истории философских учений могло бы демонстрировать такое положение дел, само многообразие форм мысли. Однако тоталистское философское мышление, напротив, заставляет «линеаризировать» историко-философский процесс и рисовать, по сути, ложную траекторию происходящего развития, якобы идущего к назначенной цели, т. е. к исповедуемой концепции. Нетрудно видеть, что подобных упреков заслуживает не только философия диалектического и исторического материализма, но и гегелевская философия в целом. Нетрудно вспомнить о том, что, как постоянно говорилось, в гегельянстве «система противоречит методу». Иначе говоря, метод указывает на всеобщность и непреложность развития, а система «закрывает» это развитие, направляя его в конечную точку, к цели. Вероятно, это естественный изъян любой системосозидающей (тоталистской) философской концепции – будь то картезианство, кантианство или гуссерлианство.

Предсказуемо появление радикальной мысли об отказе от всякой философии, которая претендует на указание «надежного» методологического и мировоззренческого ориентира при исследовании новых, неосвоенных еще теорией и практикой феноменов. Надо признать, что такая мысль, неизбежно возникающая в голове любого добросовестного исследователя, неслучайна и может оказаться не лишенной смысла. Однако интерес к философским поискам исчезает в научном сообществе, если (и только если) при этом сохраняется ориентир на императивы тоталистской философии.

Какова же тогда должна быть стратегия обучения философии? Желание выстроить и преподавать «всеохватывающее знание» может быть объяснено давлением внешних требований – например, официальной государственной идеологии, как в советском прошлом. Но в современных условиях, к счастью, свободных от венаучного диктата, стремление к репрезентации дисциплины, которая «всесильна, потому что верна»⁴, можно оценить исключительно как историко-культурный анахронизм.

Другая крайность подхода к предмету философии – «индивидуалистическая философия». Немало педагогов – словно за последние два с половиной тысячелетия ничего не случилось особенно нового – опираются в представлении о природе и задачах философии на аристотелевскую идею из «Метафизики». Аристотель здесь говорит о необходимо изначальном характере излагаемого им знания, о том, что «мудрому надлежит не получать наставления,

а наставлять»⁵. Таким образом, философия оказывается не столько учением или комплексом учений, сколько возможностью индивидуальной мировоззренческой практики.

Такого отношения к философии как феномену культуры отчасти придерживался Карл Ясперс. Опираясь, в том числе и на аристотелевскую идею «изначальности знания», он давал возможность своим читателям увидеть «философию без науки»⁶. Впрочем, главной задачей здесь становилось не провозглашение «правильной» педагогической дидактики, а «мягкий» призыв к раскрытию философской позиции как экзистенциально обоснованной, открывающей человеческое в человеке из самих лишь онтологических предпосылок *к философствованию как таковому*.

Мысль Ясперса – достаточно ясно репрезентируемый локально-философский взгляд, иллюстрирующий только одну из множества философских практик. Появляется возможность иной крайности – поиска философии за пределами философии как особой дисциплины и приводящей к именованию «философией» практически любых мировоззренческих высказываний, не носящих предметно-практического характера.

Не будет большой беды, если философами в результате будут названы великие писатели Толстой, Достоевский, Гоголь или, скажем, отечественные публицисты и богословы, которых, как правило, относят к «русской философии». Действительно, такие персоны, не занимаясь профессиональными философскими исследованиями, часто рассматривали классические философские вопросы, да и сами были вписанными в часть культурного контекста, непредставимого без философского знания. Другое дело – если мы начнем усматривать «философствование» за пределами любого систематического знания. В результате к когорте философов могут примкнуть и рокер Борис Гребенщиков, и рэпер Охххутигоп – как по собственному желанию, так и по воле их поклонников. Необходимо передать понимание того, что следует различать «философское» и «вообще мировоззренческое», и это выступает важным условием для усвоения студентами специфики философского знания. Индивидуальное «любомуудрие» не может стать единственным предметом университетского курса! Более того, сама общеобразовательная дисциплина «Философия» в педагогическом плане призвана выполнять важную функцию обучения навыкам различения научного и ненаучного мировоззрения и, что еще более важно, – различения объектов, релевантных и нерелевантных определенным стратегиям профессионального анализа.

Вместе с тем значимость «Я-позиции» в университетской философии не должна отходить на второй план. Давая *ex cathedra* любое, даже примерное рабочее определение философии, приходится в первую очередь с этим считаться. Философии принадлежит огромная роль в развитии личности не только в аспекте социализации, но и в приобретении обучающимся опыта выбора собственных познавательных позиций и освоения различных эвристических средств. В современном контексте, пожалуй, наиболее привлекательным указанием на специфику философии выглядит определение Бертрана Рассела:

Философия, как я буду понимать это слово, является чем-то промежуточным между теологией и наукой. Подобно теологии, она состоит в спекуляциях по поводу предметов, относительно которых точное знание оказывалось до сих пор недостижимым; но подобно науке, она взывает скорее к человеческому разуму, чем к авторитету, будь то авторитет традиции или Откровения. Все *точное* знание, по моему мнению, принадлежит к науке; все *догмы*, поскольку они превышают точное знание, принадлежат к теологии. Но между теологией и наукой имеется Ничья Земля, подвергающаяся атакам с обеих сторон; эта Ничья Земля и есть философия.

Почти все вопросы, которые больше всего интересуют спекулятивные умы, таковы, что наука на них не может ответить, а самоуверенные ответы теологов на них не кажутся столь же убедительными, как в предшествующие столетия⁷.

В таком определении учитывается неотменяемый когнитивно-институциональный аспект философии (территория Ничьей Земли), но не закрепляется никаких проблем, методов или теорий в качестве непреложных или единственно возможных. Здесь учтены уроки философских поисков XX столетия.

Упомянутому выше опыту выявления и самоопределения необходимых познавательных позиций научает не простое запоминание научных фактов или мыслительных стратегий. Важнее всего – опыт активного их применения, выработка средств анализа и аргументации выбора их оснований. То, что сейчас именуется критичностью и навыками критического мышления, представляет собой в буквальном исходном этимологическом значении «критику» – как искусство рассуждения и рассмотрения.

В силу этого предметом философии с чисто дидактической стороны должно стать *рассмотрение практик мышления в их многообразии*, ориентированное на выявление соответствующих эвристи-

ческих стратегий и анализ их возможностей в плане применимости к соответствующим классам проблем.

В связи с этим общим положением необходимо, вероятно, изменить весь дизайн учебного курса «Философия» в качестве базовой общеобразовательной дисциплины. Во главе угла должна стоять панорама философских поисков XX столетия, а именно – рассказ о таких направлениях, как экзистенциализм и герменевтика, прагматизм и феноменология, неомарксизм и аналитическая философия, а также необходимо знакомство с основными религиозно-философскими течениями эпохи «постсекулярности». Такие разные направления не должны быть приведены к «общему знаменателю», напротив, желательно демонстрировать их эффективность в плане «веера ответов» на разнообразные вызовы времени. Все перечисленные направления имеют как методологическую, так и мировоззренческую функции в научном познании природы, общества и жизненного мира человека⁸.

Чтобы принести настоящую интеллектуальную пользу будущим молодым специалистам, современный университетский курс философии должен информировать не только о множестве философских персоналий, понятий и законов, но и, наравне с демонстрацией исторического многообразия форм критической мысли, способствовать стремлению к разностороннему анализу многообразных явлений современной реальности. Понимание этого позволит избежать как концептуальной убыточности «тоталистской» философии, так и искушения индивидуального «любомудрия» субъекта, опирающегося лишь на ресурс собственного жизненного опыта и не имеющего отношения к пространству достижений современной культуры. Возможность видеть ущербность средств, принадлежащих к таким стратегиям, сама по себе является ценнейшей отправной точкой для развития критического мышления. Напомним, что современную интеллектуальную ситуацию В.С. Степин определяет как форму *постнеклассической рациональности*. Следуя его концепции, необходимо учитывать, что реалии современной науки и практики, объекты которых все чаще определяются через их «человекоразмерность», непредставимы без антропологических ценностей⁹. Тогда можно считать, что необходимость критического мышления как навыков компетентного анализа исследуемых объектов или явлений обусловлена не только социокультурной сложностью современного «общества риска», как точно окрестил его Ульрих Бек¹⁰, но и современными достижениями метаконцептуального знания, в развитии которого огромную роль играют философские поиски.

- ¹ *Поппер К.* Логика научного исследования: Пер. с англ. / Под общ. ред. В.Н. Садовского. М.: Республика, 2005. С. 78.
- ² *Поппер К.* Открытое общество и его враги: В 2 т. Т. 2: Пер. с англ. / Под общ. ред. В.Н. Садовского; Международный фонд «Культурная инициатива». М., 1992. С. 478.
- ³ См.: *Мейясу К.* После конечности: Эссе о необходимости контингентности / Пер. с франц. Л. Медведевой. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2015.
- ⁴ Заметим, что сам В.И. Ленин, характеризуя таким образом учение Маркса в своей знаменитой статье, в том же абзаце заявляет, что это учение есть преемник отдельных направлений мысли XIX в., а не постулирует «истинность» марксизма в аподиктическом жанре (*Ленин В.И.* Три источника и три составных части марксизма // Ленин В.И. ПСС. 5-е изд. Т. 23. М.: Изд-во полит. литературы, 1973. С. 43). Увы, последователи марксистско-ленинской философии часто преподносили ее основные положения как будто данные от века аксиомы.
- ⁵ *Аристотель.* Метафизика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. / Под ред. В.Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1976. С. 68.
- ⁶ *Ясперс К.* Введение в философию: Пер. с нем. / Под ред. А.А. Михайлова. Мн.: Профили, 2000.
- ⁷ *Рассел Б.* История западной философии: Пер. с англ. / Под общ. ред. В.Ф. Асмуса. М.: Изд-во политической литературы, 1959. С. 7.
- ⁸ См. подробнее: *Карелин В.М., Кузнецова Н.И., Грифцова И.Н.* «Философия» как учебный курс: Смена концепта // Высшее образование в России. 2017. № 10 (216). С. 64–74.
- ⁹ *Степин В.С.* Научная рациональность в техногенной культуре: типы и историческая эволюция // Вопросы философии. 2012. № 5. С. 18–25.
- ¹⁰ *Бек У.* Общество риска. На пути к другому модерну / Пер. с нем. В. Седелника и Н. Федоровой. М.: Прогресс-Традиция, 2000.

Современный российский университет на фоне мировых трендов: проблемы и поиски решений

В статье речь идет о проблемах выбора, с которыми сталкивается современный российский университет. В ней рассмотрены положительные и отрицательные стороны внедрения рыночных подходов к образованию в России и за рубежом. Автор стремится ответить на вопросы: утрачивается ли идентичность российского университета в условиях его следования мировым трендам? Какие тактики и стратегии необходимы для того, чтобы выстоять в конкурентной борьбе и не потерять своего лица?

Ключевые слова: современный университет, высшее образование, коммуникация, трансдисциплинарность.

Университет как один из основных социальных институтов не может не реагировать на изменения в обществе. «Прямое назначение наших университетов, – отмечал Н.И. Пирогов, – это быть маяками, разливать свет на большие пространства, и потому стоять высоко и светить»¹. На протяжении более чем двух с половиной веков отечественный университет сохранял призвание хранителя и транслятора знаний, культурно-исторических ценностей и социальных традиций. Сегодня, когда общественные процессы приобретают глобальный характер, тема университета приобретает принципиально новое осмысление. В условиях, когда в мире происходит последовательное включение в высшее образование рыночных механизмов, необходимо понять – как, какими способами, подходами и императивными установками должен руководствоваться современный российский университет, чтобы сохранить свою идентичность, оставаясь при этом востребованным и конкурентоспособным в глобальном мире?

Прежде всего следует отметить две тенденции высшего образования, которые с очевидностью проявляются в современной жизни российского вуза. Это массовизация и бюрократизация. Массовизация является следствием тех изменений в образовании, которые произошли в мире за последние 30–40 лет. Эта тенденция в полной мере имеет место и в российской образовательной политике. В этом легко убедиться, если подсчитать, какой процент выпускников российских школ продолжает образование (на бюджетной или платной основе) в высших учебных заведениях страны. Способствует ли ориентация на массовость сохранению гуманистических идеалов университетского образования? Вряд ли. Наиболее болезненно массовизация сказывается на полноценности второго и третьего уровней образования – магистратуры и аспирантуры. Основная опасность здесь таится в рецидивах массовой имитации научной деятельности.

Вторая тенденция, бюрократизация, проявляется не только во вездесущей параметризации, регламентации и избыточной отчетности, но и в том, что администрация и администрирование стали доминантными факторами жизни университета по отношению к интересам профессорско-преподавательского состава, студентов и к преподаванию как таковому. По сути, в условиях понижения значения образовательно-исследовательской коммуникации и упора на «чистую» наукометрию возникла угроза бюрократического перерождения университета.

Неясной остается ситуация с включением российского высшего образования в европейское и мировое образовательное пространство. До 2014 г. усилиями Минобрнауки наши вузы встраивались в Болонскую систему. Сами по себе возможности, которые предоставляет студентам и молодым ученым академическая мобильность, являются ценными и значимыми. Диалог, который выстраивается между преподавателями, студентами и администраторами российских и зарубежных вузов, несет в себе ценный опыт межкультурной коммуникации. Однако сегодня можно констатировать, что процесс вхождения в мировое образовательное пространство притормаживается. Со стороны того же Минобрнауки последовательно формируется другая повестка, связанная с приоритетами патриотического воспитания подрастающего поколения. Эти приоритеты не всегда согласуются с активным международным сотрудничеством. Возникает реальная опасность «застрять посередине брода». Сложилась ситуация, когда нельзя вернуться на прежние позиции (откатиться назад), и одновременно утрачивается динамика движения к другому берегу, к прежде на-

меченной цели – занять достойное, подобающее для России, место в международном концерте ведущих университетов.

Понятно, что слепое заимствование почти никогда не бывает успешным. Реформа образования не должна вести к простому «пересаживанию» на российскую почву форм и методов организации университетской жизни, которые пестовались в других культурах и в другой исторической реальности. Успех предпринимаемых усилий во многом определяется способностью отечественных реформаторов учесть культурно-исторические традиции, сложившиеся в ходе становления и развития национальной системы образования. Таковые в России, конечно же, имеются, и о них не следует забывать. Именно в этих традициях складывалась идентичность российского университета. Таковая во многих своих чертах перекликается с моделью университета, которую еще в начале XIX в. (1808) создал и воплотил на практике Вильгельм фон Гумбольдт.

В связи со сказанным следует понять, насколько российский университет со сложившимися в нем традициями способен органично включить в свое «тело» международные тренды развития образования. Причем – включить и переработать их так, чтобы не утратить собственную идентичность. Речь идет не только о пресловутой массовизации. Отчетливо проявляются тренды на построение академического рынка труда, клиентальном восприятии фигуры студента, привлечении финансовых показателей к определению эффективности университета, а также установление размера бюджетного финансирования в зависимости от рейтинга университета и его статуса, определяемого высшими инстанциями, – федеральный, исследовательский, опорный и т. д. Все это уже происходит в российском образовательном кластере. И, как можно заметить, перемены хоть и болезненные, но все же не позволяют говорить об утрате идентичности российских вузов. Они по-прежнему исправно работают, с большей или меньшей эффективностью, в интересах будущего страны, ее науки и культуры. Однако преобразование университета в современном глобальном мире несет в себе куда более радикальную конечную цель. По сути, заявлена новая концепция университета – “University of Excellence” (университет совершенства, высокого качества). Основной месседж: университет больше не служит центром концентрации и воспроизводства национальной культуры. Он превращается в своего рода образовательную бизнес-корпорацию. Высшим достижением при таком подходе становится превращение университета в *транснациональную бизнес-корпорацию*. Транснациональную, потому что университет переходит границы

национальных интересов, становясь частью мирового распределения интеллектуальных и финансовых ресурсов. В свою очередь слово «бизнес» здесь также несет свою нагрузку. Первейшей задачей успешного университета такого типа является втягивание в себя финансовых ресурсов и сопутствующего ему человеческого капитала со всего мира. Выпускник вуза теперь предстает, по определению Джиджи Роджеро (университет Болоньи), не иначе как «когнитивной рабочей силой» – конкурентоспособной в предложении своих компетенций на мировом рынке интеллектуального труда². Легко понять то, что преобразования мирового университета идут гораздо дальше, чем это представлялось тем, кто стремился синхронизировать с ними преобразования университета российского в течение последних 10–15 лет. Уже сама по себе постановка вопроса о реформировании российского вуза устанавливает дилемму: постепенно отказываться от идентичности собственно российского университета (и занимать на первом этапе позиции аутсайдеров в мировых рейтингах) или, оберегая статус-кво отечественного вуза, настаивать на репродуцировании его устоявшихся форм производства знания, науки и образования.

Вполне логично в этой ситуации присмотреться к опыту реформирования образования в странах, где сама реформа зашла значительно дальше нашей. Так, по мнению Терри Иглтона, только несколько ведущих американских университетов (прежде всего Стэнфорд и Массачусетский технологический институт) создали модель университета, приносящего доход. Эта цель оказалось недостижимой даже для вузов Великобритании. Таким образом, основным бенефициаром объявленной руинизации университета гумбольдтовой конфигурации стали (в который раз!) Соединенные Штаты Америки. Но что еще важно заметить, так это бедственное положение, в которое попадают гуманитарные факультеты образовательных бизнес-корпораций. «В центре развала образования, – пишет Иглтон, – оказались припертые к стенке гуманитарии... Нет сомнений, что, если ситуация не изменится, в ближайшие годы будут закрыты целые гуманитарные факультеты»³. В этой связи уместна постановка вопроса: наступление академического капитализма – это благо или ущерб для российского университета в целом и для гуманитарного университета в частности?⁴ Инвестиции в образование – это всегда инвестиции в будущее. Они долгосрочные, а время проявления их результатов существенно отделено от времени самого вложения инвестиции. Модель же образовательной транснациональной корпорации нацеливает на быструю отдачу вложенных средств. Чтобы стать

частью глобального мира, экономика знаний должна соизмеримо быстро показывать результаты. В свою очередь те области науки и образования, которые не привлекают большого количества студентов со всего мира или не выигрывают крупных грантов, обречены пребывать в состоянии хронического кризиса⁵. Отказ от бизнес-модели построения вуза можно назвать «функцией самозащиты гуманитарного образования»⁶. Но отказаться от чего-то вовсе не означает выйти из создавшегося положения с честью. Надо еще что-то предложить, что-то сделать, о чем-то позаботиться, проявить упорство и настойчивость в достижении поставленной цели. Другими словами, в подобной ситуации нужно располагать длинной волей, а не действовать рывками с периодическими откатами назад.

Следует признать, что российский университет в меру сил и возможностей пытается отстроить траекторию оптимального движения, позволяющую сохранить наиболее значимые для страны и культуры свои черты. И в то же время наше университетское образование, при всех его слабостях и недостатках, остается чутким к мировым новациям. Следуя тактикам обороны и наступления – в зависимости от ситуации и результатов ее анализа, – мы, на мой взгляд, пока еще сохраняем шанс пройти через «игольное ушко» успешности реформы образования.

О стратегиях развития российского университета на сегодняшний день много сказано и написано. Определенный вклад в поиски путей развития отечественного гуманитарного образования был сделан Российским государственным гуманитарным университетом. В этой связи интересно заглянуть в дискуссии об учебно-воспитательном процессе в гуманитарном вузе, развернувшиеся на страницах журнала «Высшее образование в России»⁷. Весьма вероятно, что в качестве ядра идентичности гуманитарного образования следует рассматривать миссию университета по отношению к обучающимся студентам, шире – к будущим поколениям российских граждан. Так, по мнению Е.Н. Ивахненко, на современном этапе развития гуманитарное образование остро нуждается в наполнении коммуникативными практиками. Большинство новаций, необходимых для решения современных научно-образовательных задач, находятся именно в сфере коммуникации – внутри вуза, между вузами, и особенно между вузом и производством (в широком смысле этого слова)⁸. Нам необходимо осуществить переход от установки на междисциплинарность к установке на *трансдисциплинарность*. Безусловно, эта коммуникация в образовании не является чем-то найденным, она всегда сделанное, созданное. В связи с чем такая

коммуникация должна обладать свойством менять свою конфигурацию и перестраиваться в зависимости от обстоятельств места и времени. На сегодняшний день именно такое решение представляется наиболее рациональным в сфере развития высшей школы. Если мы хотим оставаться востребованными и современными, если мы хотим нести в себе способность достойно отвечать на вызовы глобального мира, то мы должны выработать «привычку к изменениям». И в то же время мы ничего не будем стоить, если утратим то ценное, которое было накоплено трудами предшествующих поколений российской университетской интеллигенции.

Примечания

- ¹ *Пирогов Н.И.* Университетский вопрос. Избранные педагогические сочинения. М., 1953. С. 352.
- ² *Роджеро Д.* Из руин в кризис: об основных трендах в жизни глобального университета [Электронный ресурс] // Неприкосновенный запас. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2011/3/ro7.html> (дата обращения 30.11.2017).
- ³ *Иглтон Т.* Медленная смерть университета. Исповедь «мягкотелого и деморализованного»: западная система образования и индивидуальность в эпоху «больших цифр» [Электронный ресурс] // Гефтер. URL: (дата обращения 30.11.2017).
- ⁴ *Ивахненко Е.Н.* Философский факультет в условиях наступления академического капитализма // Высшее образование в России. 2013. № 2. С. 62–73. См.: *Иглтон Т.* Медленная смерть университета...
- ⁵ *Карелин В.М.* Феномен университета в перспективе философского осмысления // Вестник РГГУ. Психология. Педагогика. Образование. 2016. № 4 (6) С. 9–18.
- ⁷ *Перлов А.М.* «Чего хотеть» и «как объяснить»: эволюция курса по основам академической работы // Высшее образование в России. 2011. № 7. С. 133–140; *Степанов Б.Е.* Коммуникативное измерение науки в преподавании академического письма // Высшее образование в России. 2011. № 7. С. 123–127 и др.
- ⁸ *Ивахненко Е.Н.* Новации вузовского обучения в оптике инструментальных и коммуникативных установок // Высшее образование в России. 2011. № 10. С. 39–46.

Abstracts

N. Borozdina

Modern Russian university against the background of world trends. Issues and search for solutions

The article deals with the issues of choice faced by the modern Russian university. It considers the positive and negative aspects of introducing market approaches to education in Russia and abroad. The author seeks to answer the questions: is the identity of the Russian university lost in the context of its following the world trends and what tactics and strategies are necessary in order to survive in competition and not lose the face?

Keywords: modern university, higher education, communication, transdisciplinarity.

V. Filatov

Argument from analogy in understanding “other minds”.
To the history of an issue

The article traces the origins of “other minds” issue, its connection to the issue of self-awareness, its solving, which was called the argument from analogy. The criticism of the argument by analogy is considered, as well as the attempt of its improvement by Russian philosopher S.A. Askoldov.

Keywords: Descartes, the issue of “other minds”, argument from analogy, empathy, intuitionism, forms of analogy.

V. Goubin

Struggle with the memory. Origins of amnesia

The article is devoted to the place and role of the memory in traditional and mass culture. An ordinary person is, as a rule, a being deprived of memory. Or, it's better to say, an individual with a poorly developed individual memory and a highly developed ancestral memory. The predominant contents of such memory are myths. Anti-individual

nature of people's memory is expressed in its inability to retain historical events and persons in the collective memory. It can be done only by turning them into archetypes, that is, canceling all their "historical" and "personal" features. Authoritarian government is committed to the creation of a man not burdened with the past, having a "memory" which is created by the efforts of ideologues and is being systematically embedded in the consciousness of the masses through books and mass media. This cultivated memory is designed to suppress the memory of an individual, to make it a pale shadow against the background of great deeds and heroes. In fact, it is the cultivation of national amnesia.

Keywords: myth, archetype, history, historical amnesia, demythologization of memory, texts of precedents.

E. Grishina

Social (mental) mapping. Opportunities and restrictions of the method

In article draws attention to that fact that now mass sociological polls are used as the main method for collection of sociological information what it is not always correct. It is noted that interdisciplinary techniques could be used in sociological researches more widely, and the data got with their help would allow raising reliability of the data obtained by means of inquiries and covering the studied problems more deeply. Social and mental mapping is considered in the context of new opportunities connected to the information technology development, creation of the interactive maps, formation of the scale databases containing both social, and factual information and "bound" to certain territories.

Keywords: methods, mental maps, social mapping, megapolls, interactive maps.

E. Ivakhnenko

Education, science and religion in the Russian Enlightenment. In search of a compromise (part 1)

This article is an attempt to perform a search of a synthesis of the education, religion and science in the Russian Enlightenment of the eighteenth century. The article text is divided into two parts. The first part shows an impact of the secularization and state control of

education and science, as well as the phenomenon of “scientification” of Russian Enlightenment. The second part (in the next issue of the *Vestnik*) includes the hidden trajectory, upon which the scientific and religious discourses of the Russian age of Enlightenment were gradually rebuilt.

Keywords: educational reform, eclecticism, Russian Enlightenment, “scientification”.

V. Karelin, N. Kuznetsova

The subject matter of philosophy as an issue
of the modern times register.

Towards the stylistics of the educational course

The question how to teach philosophy is strongly connected with the question about the subject of philosophy. There are a lot of different approaches to defining the subject matter of learning in the educational course of philosophy. The article claims that the most important pedagogical task is considering the variety of thinking practices. Students should be oriented to research the heuristic strategies of such practices as well as to be able of analyzing the potential of their applicability to different classes of issues. According to that general thesis, it is necessary to change the whole design of the educational course “Philosophy” for the bachelor students of non-philosophical educational programs.

Keywords: critical thought, practices of thinking, subject matter of philosophy, teaching philosophy, modern philosophical education.

S. Konacheva

Metaphysics without metaphysics.
Interpretation of Heidegger’s philosophy
in contemporary theological hermeneutics

The article deals with the Heidegger’s interpretation of the nature of metaphysics as “the onto-theological structure of metaphysics”. It marks out the key characteristic of metaphysics – oblivion of the ontological difference, and demonstrates mutual belonging in the ontological and theological groundings of metaphysics. The radicalization of Heidegger’s destruction of metaphysics in theological hermeneutics is specially considered. It is argued that in the project of overcoming metaphysics the radical hermeneutics accentuates an attempt to return

to facticity life and an attention to the particular, individual and singular, that is not absorbed by the universalist knowledge system.

Keywords: metaphysics, ontological difference, radical hermeneutics, repetition, facticity life.

I. Kondakov

To modern philosophy of history

This article represents an attempt of creating the modern historiography by means of philosophy of culture. It reveals the cultural development mechanisms of historical process unfold in its different – constructive and destructive – forms.

Keywords: constructive and destructive tension, mediation, inversion, eristic, splitting of concepts, cultural core.

M. Kukartseva

The personalisation effect of modern policy

The article identifies the effect of personalization of politics: its definition is given, the determinants and possible consequences are considered. That effect is illustrated by some features in the Asian and European style of modern political leadership.

Keywords: leadership, personalization, politics, political will.

O. Marchenko

To the memory of Vladimir Ern

The article concerns Russian philosopher Vladimir Franzevich Ern (1882–1917), for whom the theme of Logos was the central. Ern interpreted Russian religious philosophy as the philosophy of Logos, which is opposed to the new European philosophy of ratio. Author analyzes the main components of Ern's philosophical doctrine, whose main work is called the fight for Logos.

Keywords: Vl. Ern, Logos, ratio, Russian philosophy, Orthodoxy, Protestantism.

V. Molchanov

Perception of someone else's/other psychic life.

N.O. Losskij and M. Scheler

The paper compares N. Lossky's and M. Scheler's positions regarding an issue of understanding the psychic life of others. Two presuppositions unite them, albeit formally. The first is the another's self reality, the second is the possibility of direct knowledge of someone else's psychic life. There are three their significant substantive differences: 1. The rank of issues: for Lossky, knowledge about someone else's psychic life is a special case of knowledge about the external world; for Scheler, on the contrary, a knowledge of someone else's ego is the primary and deepest one. 2. For Lossky, observation gives access to the reality of someone else's Ego; For Scheler, observation is not a phenomenological experience at all. 3. Lossky proceeds from the difference of experience and observation, and also from the difference in self and others' psychic life; Scheler proceeds from the metaphysical hypothesis of the flow of experiences that is indifferent to the I-YOU.

Keywords: Lossky, Scheler, perception, other someone else's psychic life, Ego, indifferent flow of experiences.

E. Nekrasova

Russian philosophy. Revolution and culture

The article is dedicated to the centenary of the Russian revolution and the analysis of its origins, causes and consequences in the works of Russian philosophers of the Silver Age. All the philosophers presented below were, in a certain sense, victims of the revolution. They either died, or were expelled from the country, or were forced to be silenced for many years. But for all of their lives they were spiritually connected to Russia, they analyzed causes for the defeat of emerging democracy, predicted the inevitable defeat of communism, mourned the death of national culture and sought the ways of its revival. One must say that the further development of our country has confirmed the correctness of their analysis and prophecies.

Keywords: revolution, culture, liberalism, dictatorship, freedom, evil, creative work, people's psychology.

S. Neretina

Revolution. The world at the beginning?

The article analyzes O. Mandelstam poetics, according to which the revolution leads to the disappearance of the meaning of culture. Mandelstam prose is considered as the philosophical one. The unity of the event existential experience and the theoretical movement of thought, which allows the poet to transform metaphors into concepts, attesting to the event of demand for the poetry of philosophy that declares mass culture era advent.

Keywords: poetry, culture, meaning, revolution, metaphor, prose, tragedy, nothing, intellectual commoners (raznochintsy), self-consciousness.

O. Samovolnova

Social philosophical analysis of basic concepts of biopolitics.

M. Foucault, G. Agamben, A. Negri

The article studies basic biopolitics concepts of M. Foucault, G. Agamben and A. Negri. Foucault defines the biopolitics as the result of ruling model change from disciplinary to biopolitical as a form of population ruling. Agamben believes that any political regime today is biopolitical, its main subject is a person of homo sacer who can be killed with impunity by introducing a state of emergency on the localized territory – the camp. Negri treats biopolitics as a modern form of economic management with internal resistance processes against the authority by individuals, that means the processes of subjectification resulting the profits increase.

Keywords: biopolitics, population, state, sovereign, camp, bare life, homo sacer, subjectification.

S. Serebriany

“A letter to (Russian) liberals” (1896).

Lev Tolstoy’s text which is little known yet in Russia

The paper discusses a publicistic L.N. Tolstoy text which was first published by V.G. Chertkov in London in 1897. In Russia it was first published only in 1917 (as a booklet) and republished in 1954 and 1984 (in Tolstoy’s Collected Works). In the English speaking world this text

is known as “A Letter to (Russian) Liberals”. In 1919, M.K. Gandhi included it in the list of the obligatory reading for his followers, along with Plato’s “Apology of Socrates” and Henry Thoreau’s “Civil Disobedience”. In the USSR that text has been published only as Tolstoy’s private letter to A.M. Kalmykova (1849/50 – 1926). But this private letter is one of Tolstoy’s most articulate and passionate anti-state utterances.

Keywords: L.N. Tolstoy, M.K. Gandhi, A.M. Kalmykova, satyagraha, nonviolent noncooperation.

T. Sidorina

Tomas Mann and his musical character – in search
of the prototype (study on the philosophy of music)

The article is devoted to a range of issues related to the phenomenon of the crisis of European culture, including one of the major points of romanticism – the case of the individual in his conflict with the surrounding world. In the context of the socio-cultural crisis of the turn of the 19–20th centuries this theme acquires a special sound in both: philosophy and literature. G. Ibsen, D. Galsworthy, R. Musil and others reflected the crisis essence of the era – the conflict of the outgoing ideals of spirituality and the emerging priorities of mass society. In the novel “Doctor Faustus” T. Mann presented his view on the crisis era: the crisis of culture and anthropological crisis intersect in the musician fate.

Keywords: culture, crisis, music, character, prototype, creative work.

Сведения об авторах

Бороздина Надежда Олеговна – аспирант, кафедра социальной философии, философский факультет, Российский государственный гуманитарный университет, borozdina@rggu.ru

Гришина Елена Александровна – доктор социологических наук, профессор, кафедра прикладной социологии, социологический факультет, Российский государственный гуманитарный университет, egrishina@yandex.ru

Губин Валерий Дмитриевич – доктор философских наук, профессор, декан, заведующий кафедрой истории зарубежной философии, философский факультет, Российский государственный гуманитарный университет, goubin@list.ru

Ивахненко Евгений Николаевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии, философский факультет, Российский государственный гуманитарный университет, ivahnen@rambler.ru

Карелин Владислав Михайлович – кандидат философских наук, кафедра социальной философии, философский факультет, Российский государственный гуманитарный университет, phizika@mail.ru

Коначева Светлана Александровна – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой современных проблем философии, философский факультет, Российский государственный гуманитарный университет, konacheva@mail.ru

Кондаков Игорь Вадимович – доктор философских и кандидат филологических наук, профессор, действительный член РАЕН, кафедра истории и теории культуры, отделение социокультурных исследований, Российский государственный гуманитарный университет, почетный работник общего образования РФ, приглашенный профессор Нанкинского университета (КНР), ikond@mail.ru

Кузнецова Наталия Ивановна – доктор философских наук, кафедра современных проблем философии РГГУ; главный научный со-

трудник, Институт истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН, cap-cap@inbox.ru

Кукарцева Марина Алексеевна – доктор философских наук, профессор, Дипломатическая академия МИД РФ, mkukartseva@gmail.com

Марченко Олег Викторович – доктор философских наук, кафедра истории отечественной философии, философский факультет, Российский государственный гуманитарный университет; заведующий кафедрой гуманитарных наук, Московская государственная консерватория имени П.И. Чайковского, o.v.marchenko@mail.ru

Молчанов Виктор Игоревич – доктор философских наук, профессор, руководитель Учебно-научного центра феноменологической философии, Российский государственный гуманитарный университет, victor.molchanov@googlemail.com

Некрасова Елена Николаевна – доктор философских наук, профессор, кафедра философии, Московский физико-технический институт, enekrasova@list.ru

Неретина Светлана Сергеевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник, Институт философии РАН; кафедра истории зарубежной философии, философский факультет, Российский государственный гуманитарный университет, abaelardus@mail.ru

Самовольнова Ольга Владимировна – соискатель, кафедра социальной философии, философский факультет, Российский государственный гуманитарный университет, ovsamovolnova@gmail.com

Серебряный Сергей Дмитриевич – доктор философских наук, директор, Институт высших гуманитарных исследований, Российский государственный гуманитарный университет, s.serebriany@gmail.com

Сидорина Татьяна Юрьевна – доктор философских наук, профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школы экономики», tsidorina@hse.ru

Филатов Владимир Петрович – доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет; профессор, Нижегородский государственный университет имени Н.И. Лобачевского, toptiptop@list.ru

General Data about the Authors

Borozdina Nadezhda O. – postgraduate student, Department of Social Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, borozdina@rggu.ru

Goubin Valery D. – Dr. in Philosophy, professor, dean, head, Department of History of Foreign Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, goubin@list.ru

Grishina Elena A. – Dr. in Sociology, professor, Department of Applied Sociology, Faculty of Sociology, Russian State University for the Humanities, egrishina@yandex.ru

Ivakhnenko Eugene N. – Dr. in Philosophy, professor, head, Department of Social Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, ivahnen@rambler.ru

Karelin Vladislav M. – Ph.D. in Philosophy, Department of Social Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, phizika@mail.ru

Konacheva Svetlana A. – Dr. in Philosophy, head, Department of Modern Problems of Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, konacheva@mail.ru

Kondakov Igor V. – Dr. in Philosophy, Ph.D. in Philology, professor, full member of Russian Academy of Natural Sciences, Department of History and Theory of Culture, Section for Social and Cultural Studies, Russian State University for the Humanities, Honorary Worker of General Education of Russian Federation, visiting professor of Nanjing University (People's Republic of China), ikond@mail.ru

Kuznetsova Natalia I. – Dr. in Philosophy, professor, Department of Modern Problems of Philosophy, Russian State University for the Humanities; chief researcher, Vavilov Institute for the History of Science and Technology of the Russian Academy of Sciences, cap-cap@inbox.ru

Kukartseva Marina A. – Dr. in Philosophy, professor, RF Diplomatic Academy of the Ministry of Foreign Affairs mkukartseva@gmail.com

Marchenko Oleg V. – Dr. in Philosophy, professor, Department of History of Russian Philosophy, Russian State University for the Humanities; head, Department of Humanities, Tchaikovsky Moscow State Conservatory, o.v.marchenko@mail.ru

Molchanov Victor I. – Dr. in Philosophy, professor, head, Centre of Phenomenological Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, victor.molchanov@googlemail.com

Nekrasova Elena N. – Dr. in Philosophy, professor of the Department of Philosophy, Moscow Institute of Physics and Technology, enekrasova@list.ru

Neretina Svetlana S. – Dr. in Philosophy, chief researcher, RAS Institute of Philosophy; Department of Foreign Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, abaelardus@mail.ru

Samovolnova Olga V. – applicant, Department of Social Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, ovsamovolnova@gmail.com

Serebriany Sergey D. – Dr. in Philosophy, director, Institute for Advanced Studies in Humanities, Russian State University for the Humanities, s.serebriany@gmail.com

Sidorina Tatiana Yu. – Dr. in Philosophy, professor, National Research University “Higher School of Economics”, tsidorina@hse.ru

Filatov Vladimir P. – Dr. in Philosophy, professor, Russian State University for the Humanities; professor, Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod, toptiptop@list.ru

Художник серии *В.В. Сурков*

Корректор *Ж.П. Григорьева*

Компьютерная верстка *Н.В. Москвина*

Подписано в печать 22.12.2017.
Формат 60×90¹/₁₆
Усл. печ. л. 10,8. Уч.-изд. л. 11,3.
Тираж 1050 экз. Заказ № 4

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
www.rgggu.ru
www.knigirgggu.ru

Журнал «Вестник РГГУ»
Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»
выходит 4 раза в год.
Подписка принимается
всеми отделениями связи без ограничений.
Подписной индекс в каталоге «Газеты. Журналы»
ОАО Агентства «Роспечать» – 71126
Не забудьте своевременно подписаться на наш журнал!
