

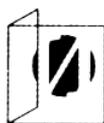
ФИЛОСОФЫ
ДВАДЦАТОГО
ВЕКА



ФИЛОСОФСКИЕ ТЕТРАДИ

ФИЛОСОФЫ ДВАДЦАТОГО ВЕКА

КНИГА ТРЕТЬЯ



МОСКВА
ИСКУССТВО—XXI ВЕК
2009

УДК 1/14
ББК 87.3
Б 68

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт философии

Редакционная коллегия:
И.И. Блауберг (ответственный редактор),
И.С. Вдовина (руководитель проекта),
Л.Б. Макеева

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
Проект № 08-03-16129д

ISBN 978-5-98051-066-4

© Издательство «Искусство XXI век», 2009
© И. В. Балашов, оформление серии

СОДЕРЖАНИЕ

О.И. Мачульская
АЛЕН (Э.О. ШАРТЬЕ)
7

Т.П. Лифинцева
КАРЛ БАРТ
19

И.А. Михайлов
ГАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР
42

Н.С. Автономова
ЖАК ДЕРРИДА
64

А.М. Руткевич
АЛЕКСАНДР КОЖЕВ
83

И.С. Вдовина
ЖАН ЛАКРУА
108

М.М. Кузнецов
МАРШАЛЛ МАКЛЮЭН
127

Н.С. Юлина
ДЖОРДЖ ГЕРБЕРТ МИД
149

Л.Б. Макеева
ДЖОН ОСТИН
177

Л.Б. Макеева
ДЖОН РОЛЗ
197

А.А. Веретенников
ПИТЕР ФРЕДЕРИК СТРОСОН
216

Н.С. Юлина
АЛЬФРЕД НОРТ УАЙТХЕД
230

В.В. Старовойтов
ЭРИХ ФРОММ
254

Н.С. Автономова
МИШЕЛЬ ФУКО
274

Г.М. Тавризян
ОСВАЛЬД ШПЕНГЛЕР
295

Т.А. Дмитриев
ЛЕО ШТРАУС
314

АЛЕН (Э.О. ШАРТЬЕ)

Эмиль Огюст Шартье (1868–1951) – французский философ, литератор, искусствовед, размышлявший над проблемами морали и жизненной мудрости. Публиковал свои работы, написанные в традиции этических эссе в яркой художественной форме, под псевдонимом «Ален».

Э.О. Шартье родился 3 марта 1868 года в Мортань-о-Перш, в Нормандии, в семье ветеринарного врача. С детства проявлял способности к литературе, музыке, наукам. Учился в католическом коллеже в Мортане, лицее в Алянсоне, затем получил стипендию для учебы в лицее Мишле в Ванве, где посещал лекционный курс Жюля Ланьо, посвященный понятиям восприятия и суждения. Личность Ланьо, его концепция рефлексивного анализа и учение о свободе как основании морали сыграли важную роль в становлении мировоззрения будущего философа.

В 1889 году Шартье поступает в Высшую нормальную школу. Он изучает античную философию – Платона, Аристотеля, стоиков, – оказавшую, как и идеи Спинозы, Декарта, Канта, Гегеля, значительное влияние на формирование его взглядов; в литературе его особенно интересовало творчество Бальзака, Стендаля, Гюго, Толстого, Диккенса. Студенческая работа Шартье «Теория познания стоиков», выполненная на высоком профессиональном уровне, впоследствии была опубликована. По окончании Высшей нормальной школы он защищает диссертацию по философии и проходит агрегацию – государственный конкурс, дающий право занять должность преподавателя. С 1892 года философ начинает педагогическую деятельность в коллеже в Понтиви, затем работает в лицее в Лориане, а с 1900 года – в лицее Корнеля

в Руане. По воспоминаниям Андре Моруа, бывшего его учеником в Корнеле, «Ален читал лекции свободно, импровизируя и насыщая их примерами, взятыми у поэтов, романистов, из повседневной жизни; лекции эти приводили учеников в восторг»¹.

С 1894 года Шартье сотрудничает с журналом «Revue de Métaphysique et de Morale», где публикует под псевдонимом «Критон» оригинальные философские диалоги в духе Платона. В конце 90-х годов в обстановке противостояния консервативных и демократических сил в III Республике в связи с борьбой вокруг дела Дрейфуса, положившей начало движению в защиту прав человека во Франции, философ выступает в качестве журналиста в поддержку идеалов справедливости, толерантности, уважения к достоинству личности. «В нем пробудился радикал – гражданин лояльный, но не смиренный»². Параллельно он становится одним из инициаторов создания и постоянным преподавателем Народного университета – системы общественных культурно-просветительских учреждений.

В 1902 году Шартье был приглашен на работу в Париж. Его назначают директором подготовительного отделения Высшей нормальной школы. Одновременно он преподает в лицее Генриха IV и в лицее Кондорсе. Лекции философа пользуются огромным успехом. Как преподаватель он вдохновил на творческую деятельность многих ставших впоследствии известными молодых французов, среди которых были А.Моруа, С.Вейль, Ж.Прево, П.Боста.

С 1903 года в ежедневных выпусках газеты «Dépêche de Rouen et de Normandie» Шартье начинает печатать под псевдонимом «Ален» серии статей, которые он именовал *propos* – высказывания, суждения. Эти небольшие заметки объемом примерно в две страницы были свободными импровизациями, написанными увлекательно и талантливо в литературном плане; современники называли их поэзией в прозе. По мнению А.Моруа, *propos* Алена стали «самым поразительным явлением тогдашней журналистики»³. В своих *propos* автор размышляет над проблемами философии, морали, искусства, политики. Сложные философские темы излагаются

доступным языком, а рассмотрение простых житейских ситуаций становится отправным пунктом для рассуждений, обретающих глубокий теоретический смысл. На протяжении своей творческой деятельности он написал около пяти тысяч страниц, многократно издававшихся в виде сборников избранных работ, представленных хронологически и тематически.

Когда разразилась Первая мировая война, сорокашестилетний Аллен по возрасту не подлежал призыву в армию. Философ, бывший убежденным противником любого насилия, тем не менее считал, что из этических соображений он должен разделить участь своих соотечественников. В 1914 году Аллен уходит на фронт добровольцем, рядовым артиллерии. После ранения в ногу в мае 1916 года он провел несколько месяцев в госпитале, затем был направлен на вспомогательные работы, а в 1917 году демобилизован. В армии Аллен продолжал писать и впоследствии подготовил к изданию две книги: «Марс, или Рассуждения о войне» (1921) и «Воспоминания военных лет» (1937), – в которых философ рассуждает о страданиях и смерти, о подлинном и мнимом героизме, о трагичности человеческого удела. Он приходит к выводу об обусловленности войны недостатком свободы и противодействия произволу властей, об угрозе тоталитаризма и нравственной деградации человечества как следствии неизбежного отказа от соблюдения этических принципов в условиях военного времени.

Наиболее плодотворным периодом в творческой биографии Аллена явились 1920–1940-е годы. Помимо страниц и эссе он пишет фундаментальные работы по философии и искусствоведению: «Теория искусства» (1920), «Беседы на берегу моря» (1931), «Идеи» (1932), «Боги» (1934), «История моих мыслей» (1937), «Принципы философии» (1941).

В 1933 году Аллен, страдавший полиартритом в тяжелой форме и лишенный возможности двигаться, по состоянию здоровья вынужден выйти в отставку. Он уезжает в Везине, где живет в своем маленьком доме на природе вместе с женой-единомышленницей. Философ продолжает писать. Ученики и последователи часто навещают его. Аллен демонстрирует

стоическое мужество в борьбе с болезнью. По словам А. Моруа, «он никогда не жаловался, а ум его оставался чрезвычайно живым, так что у посетителей создавалось впечатление, словно они становятся умнее и моложе...»⁴. В мае 1951 года Ален был удостоен высшей премии Франции в области литературы. Он умер 2 июня 1951 года.

В своей концепции Ален, продолжая традицию рефлексивной философии, уделяет значительное внимание теории суждения. По его мнению, способность суждения является присущим человеку уникальным даром, позволяющим создавать порядок из хаоса.

Вслед за Декартом Ален предлагает положить в основание философии субъективно переживаемый процесс мышления и исходить в рассуждении из принципа очевидности и непосредственной достоверности знания. Он часто ссылается на высказывание Декарта о том, что «ум воспринимает истину подобно тому, как воск запечатлевает отпечаток...»⁵. Субъект постигает реальность с помощью априорных понятий, позволяющих «улавливать объекты опыта словно сеть»⁶, организуя в своем сознании данные восприятия посредством идей. Можно утверждать, заключает философ, что благодаря познанию «каждый человек постоянно воссоздает мир»⁷.

Будучи сторонником учения Канта, Ален подчеркивает, что помимо мира явлений существует трансцендентный мир «вещей в себе», воздействующий на нас. «Вещи в себе» неподвластны познанию, и расширение наших представлений о явлениях не дает возможности проникнуть в сферу трансцендентного. У индивида создается ложное впечатление адекватности реального мира и наших представлений о нем. Необходимо постоянно подвергать наши знания проверке на истинность, используя принцип сомнения Декарта и метод рефлексивного анализа Ланью. «Некорректируемый опыт неизбежно обманывает нас»⁸, — предупреждает философ, призывая решительно опровергать заблуждения, вымыслы и предрассудки.

Французский мыслитель считает, что выносить суждение означает преобразовывать реальность согласно плану человека, осуществлять акт творчества, привносить в мир смысл. Способность суждения является необходимым условием познания, моральных поступков, созидательной деятельности людей.

Согласно Алену, главная задача философии заключается не столько в познании мира, сколько в том, чтобы сделать человека свободным, добродетельным и счастливым, научить искусству жить достойно. «Для философа всякое знание является благом в той мере, в какой оно ведет к мудрости»⁹, поэтому основной целью философии «всегда было построение этической или моральной концепции...»¹⁰, – поясняет он.

Препятствиями на пути к моральному образу жизни французский мыслитель считает душевную лень, потворство страстям и заблуждения. Индивида постоянно преследуют соблазны эгоизма, злобы, равнодушия, трусости, уныния. Находясь в плену аффектов, мы следуем потребностям нашей низшей физической природы, причиняем страдания другим людям и сами становимся несчастными, совершаем безответственные поступки, угрожающие красоте и гармонии мира. Человеку нужен своего рода «духовный надзор»¹¹ за самим собой, умение разбираться в собственных душевных порывах и не поддаваться искушениям. Обращаясь к учению Канта, Ален настаивает на необходимости действовать согласно нашей высшей способности желания, подчиняться указаниям морали, противостоять стихии склонностей.

Ален принимает главные положения этической теории кёнигсбергского философа и считает его концепцию обоснования морали величайшим вкладом в мировую культуру. Подлинная нравственность возможна только при наличии автономной воли как независимости от чуждых морали объектов желания. Этический выбор субъекта не должен определяться спонтанными эмпирическими стремлениями, прагматическими интересами, исторической целесообразностью, эстетическими предпочтениями. Мораль обязывает человека быть свободным и подчиняться исключительно нравственному закону, то есть сформулированному Кантом

категорическому императиву: «Поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом»¹². Именно благодаря морали, подчеркивает Ален, индивид становится личностью, которая обладает самозаконодательствующей волей, действует сознательно и созидает свою собственную сущность как разумного существа, принадлежащего к умопостигаемому миру, прорывающего цепь естественной причинности и устремляющегося к трансцендентному. Жизнь согласно морали – это «свобода и независимость от механизма всей природы, рассматриваемая вместе с тем как способность существа, которое подчинено особым, а именно данным его же собственным разумом, чистым практическим законам...»¹³.

Тем не менее, французский автор считает, что концепцию Канта следует пересмотреть и дополнить с позиций мировоззрения современной эпохи. Логика рассуждений Алена развивается в русле экзистенциально-персоналистской тенденции в философии XIX–XX вв. Основные возражения, адресуемые Кёнигсбергскому ученому, связаны с тем, что для неклассической философии неприемлема строгая нормативная направленность его этики. Критики Канта трактуют категорический императив как попытку навязать человеку общезначимые эталоны поведения, не считаясь с личными убеждениями субъекта. В действительности философ XVIII века лишь предлагает критерий для самостоятельного принятия нравственного решения. Канта упрекают в догматизме и намерении подавить свободу выдающейся личности (Ницше), в формализме и недооценке добрых чувств в жизни человека (Шопенгауэр), в неспособности понять различие между лицемерной нравственностью массового общества, опирающейся на иллюзии рациональности мира и гарантированного исторического прогресса, и подлинной моралью непредопределенности, предъявляющей требование неустанного проектирования собственной сущности (экзистенциализм).

По мнению Алена, Кант прав по существу, но непоследователен в практической интерпретации своих идей. Бес-

смысленно формулировать всеобщие и безусловные этические нормы, поскольку и сама по себе реальность, и наши представления о ней не подлежат регламентированию. Безграничный мир духовного поиска человечества требует от нас готовности к творчеству и риску без надежды на успех. История полна примеров того, как из высших нравственных побуждений ответственная личность вынуждена отказываться от соблюдения норм: не говорить правду, нарушать законы, применять силу, незаслуженно прощать виновных. Философ иллюстрирует свой тезис, ссылаясь на моральные коллизии в романе В.Гюго «Отверженные». Жан Вальжан решается пойти на кражу, чтобы спасти семью от голода, и за это несправедливое государство мстит ему. Епископ Бьенвеню лжет, чтобы дать Жану Вальжану шанс на нравственное возрождение, и этот эпизод положил начало новой жизни бывшего каторжника, полной добродетельных поступков. Жавер фанатично служит правосудию и калечит судьбы людей. Жан Вальжан нарушает законы и общепринятые нормы поведения, а в результате совершает добрые дела.

Ален основывает свою этическую концепцию на следующих положениях:

– В морали присутствует искра Абсолютного Духа, поэтому необходимо неизменно сохранять верность идеалам добра. «Я хотел... предложить в качестве подлинной... мораль без правил, однако не без принципов...»¹⁴, – поясняет философ свою позицию.

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

– При разрешении нравственных проблем мы всегда должны считаться с кантовской максимой, согласно которой «человек... существует как цель сама по себе, а не только как простое средство...»¹⁵.

– Нужно прислушиваться к голосу собственной совести – надежному этическому ориентиру, спонтанно и искренне реагирующему на несоответствие должного и сущего и пробуждающему в сознании человека положительные нравственные

чувства. «Совесть – это и есть Бог»¹⁶, – приводит Ален слова Гюго.

Значимую роль в учении Алена играет идея судьбы. Французского мыслителя считают продолжателем стоической традиции в философии XX в. Следуя логике рассуждений стоиков античной эпохи, он утверждает, что человек должен иметь мужество признать свое трагическое бессилие перед лицом стихии рока. В мире господствует непреложная необходимость, тем не менее жизнь человека определяется сочетанием внешних сил и его собственного решения как субъекта относительно согласия на действие. Для одних судьба – капризная случайность, для других – благой промысел. «Согласного судьба ведет, упирающегося тащит»¹⁷, – часто обращается он к известному изречению Клеанфа в интерпретации Сенеки. При этом, поясняет Ален, «божественное предопределение по сути весьма напоминает свободу»¹⁸. Он призывает настойчиво бороться за осуществление своего призвания: «Когда речь идет о жизни, есть разница в том, принимаешь ли ты ее или просто терпишь; от этого все меняется. Сначала я не понимал, в каком смысле судьба нас ведет, теперь же знаю: она как бы оставляет нам лазейки, которые не замечает человек удрученный и печальный. Надежда открывает много дверей»¹⁹. Нравственным идеалом для Алена является образ стоического мудреца. Это – человек, который руководствуется разумом, стремится понять суть мирового порядка и избирает свой жизненный путь, осознавая свое истинное предназначение. Это – свободная личность, способная противостоять силам зла и собственным слабостям, достигшая самодостаточности, бесстрастия и независимости от внешних обстоятельств. Это – субъект, исполняющий моральный долг, духовно стойкий, решительно добивающийся осуществления добра и справедливости. Именно «эту внутреннюю силу, способную преодолеть любые преграды, можно называть судьбой»²⁰. С точки зрения философа, показательным примером глубокого понимания роли провидения в истории является роман Л.Толстого «Война и мир» – понимания, в частности представленного в образе Кутузова.

Особый интерес у читателей вызывают высказывания Алена, посвященные так называемой терапии души. Это наставления по широкому кругу вопросов этики, психологии, медицины, педагогики, основанные на философских размышлениях и жизненной мудрости. Ален считает, что философии следовало бы прежде всего направить усилия на то, чтобы научить человека «искусству хорошего самочувствия»²¹ и «искусству быть счастливым»²². Стремление к счастью имеет также и моральный смысл. Добродетельное поведение, как это показали стоики, делает нас благоразумными, свободными, стойкими, а значит – ведет к счастью. Поэтому «счастье есть добродетель»²³. Тем не менее нравственность самоценна, долг нужно исполнять бескорыстно.

Философ предлагает рекомендации по достижению душевного самообладания в кризисных ситуациях. Прежде всего, никогда не следует жаловаться и поддаваться унынию, «поскольку грусть отравляет подобно яду»²⁴. Уметь настойчиво добиваться реализации своих целей: «Многие люди сетуют, что у них нет то одного, то другого, однако причина в том, что они недостаточно этого желали»²⁵. Быть готовыми мужественно и с достоинством переносить действительные несчастья и страдания, если преодолеть их не в наших силах, сохраняя здравомыслие и самообладание в ситуациях мнимых житейских неудач и разочарований. Ален разрабатывает своего рода методику «гигиены духа»²⁶, предполагающую «изгнание мрачного настроения»²⁷ посредством «душа впечатлений»²⁸, «очищения рассудка»²⁹, «массажа ума»³⁰, готовности направить свою энергию не на переживание последствий негативных событий, а на поиск их истинных причин. В сущности, подчеркивает мыслитель, «пессимизм проистекает из настроения, а оптимизм – из воли»³¹. Он иллюстрирует свое утверждение с помощью ставшего хрестоматийным образа стойка под дождем. «Вот пошел небольшой дождь; вы идете по улице, раскрываете зонт – ну и довольно. К чему же говорить: “Опять этот мерзкий дождь!”; от этого никуда не денутся ни капли воды, ни туча, ни ветер. Почему бы вам не сказать: “О! Какой при-

ятный дождик!” Я слышу, как вы возражаете, что от этого капли воды тоже никуда не денутся, и это правда; но вам-то станет легче, вы взбодритесь и ваше тело по-настоящему согреется, потому что именно такое действие производит даже маленькая радость...»³².

Свою эстетическую концепцию Ален излагает в книге «Теория искусства», а также в многочисленных *propos*, объединенных в сборники работ «Суждения об эстетике» и «Суждения о литературе». Философ рассматривает искусство как уникальную сферу деятельности, организующую мысли и эмоции человека, открывающую возможность творческого и неутилитарного освоения мира. Искусство как акт самовыражения автора предполагает воображение, фантазию, поиск, безрассудство и является импульсом, позволяющим разрушить привычные стереотипы и обрести новые перспективы видения реальности. Суждение о прекрасном – это реакция души на гармонию формы и содержания, упорядоченности и совершенства в создаваемых произведениях. Красота воспринимается спонтанно, «озарение прекрасного... дарует истину без доказательств...»³³. Ален разрабатывает классификацию искусств, разделяя их на динамические – музыка, театр, танец, поэзия, и статические – живопись, скульптура, архитектура, проза.

В культуре XX века Ален был неординарной фигурой, сочетавшей верность классической философии и академической науке с чуткостью к экзистенциальным проблемам и блестящим литературным даром. Пережив трагический опыт двух мировых войн и политических потрясений эпохи, он явился оригинальным продолжателем традиции стоического мировоззрения. «В мире немало нас – тех, кто считает, что Ален был и остается одним из величайших людей нашего времени»³⁴, – писал о нем А.Моруа.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Моруа А. Ален // Ален. Суждения. М., 2000. С. 362.

² Там же.

³ Там же. С. 363.

⁴ Там же. С. 364.

- ⁵ *Alain*. *Eléments de philosophie*. Paris, 1996. P. 227.
- ⁶ *Alain*. *Les arts et les dieux*. P., 1958. P. 59.
- ⁷ *Ibid.* P. 15.
- ⁸ *Alain*. *Eléments de philosophie*. P., 230.
- ⁹ *Ibid.* P. 22.
- ¹⁰ *Ibid.* P. 21.
- ¹¹ *Ibid.* P. 22.
- ¹² *Кант И.* *Сочинения (на немецком и русском языках)*. Т. 3. М., 1997. С.143.
- ¹³ Там же. С. 511.
- ¹⁴ *Alain*. *Les arts et les dieux*. P. 117.
- ¹⁵ *Кант И.* *Сочинения*. Т. 3. С. 165.
- ¹⁶ *Alain*. *Les arts et les dieux*. P. 117.
- ¹⁷ *Ален.* *Суждения*. С. 286.
- ¹⁸ Там же. С. 243.
- ¹⁹ Там же. С. 286.
- ²⁰ Там же. С. 243.
- ²¹ *Alain*. *Propos sur le bonheur*. P., 2006. P. 196.
- ²² *Ibid.* P. 207.
- ²³ *Ibid.* P. 203.
- ²⁴ *Ibid.* P. 207.
- ²⁵ *Ален.* *Суждения*. С. 243.
- ²⁶ *Alain*. *Propos sur le bonheur*. P. 172.
- ²⁷ *Ibid.* P. 173.
- ²⁸ *Ibid.*
- ²⁹ *Ibid.*
- ³⁰ *Ibid.*
- ³¹ *Ibid.* P. 211.
- ³² *Ален.* *Суждения*. С. 19.
- ³³ *Alain*. *Système de beaux-arts*. P., 1999. P. 12.
- ³⁴ *Ален.* *Суждения*. С. 362.

СОЧИНЕНИЯ

Суждения. М., 2000; *Système des beaux-arts*. P., 1920; *Entretiens au bord de la mer*. P., 1931; *Eléments de philosophie*. P., 1941; *Propos*. P., 1956; *Les arts et les dieux*. P., 1958; *Les passions et la sagesse*. P., 1960.

ЛИТЕРАТУРА

Моруа А. Ален // Ален. Суждения. М., 2000; *Зенкин С.Н.* Учитель здравогомыслия // Там же; *Bridoux А.* Alain. P., 1964; *Comte-Sponville А.* Alain entre Jardin et Portique. Une éducation philosophique. P., 1989; *Pascal G.* Pour connaître la pensée d'Alain. P., 1947; *Alain* Educateur. P., 1963; *L'idée de philosophie chez Alain.* P., 1970; *Reboul O.* L'Homme et ses passions d'après Alain. P., 1968.

КАРЛ БАРТ

Знаменитый протестантский теолог Карл Барт (1886–1968) родился в Базеле в семье профессора теологии. Он учился в университетах Тюбингена, Берлина и Марбурга. Изначальным его увлечением в философии были Кант и неокантианство Марбургской школы; в Марбурге он слушал курсы Германа Когена и Пауля Наторпа. В теологии его учителями были «либеральные» богословы Вильгельм Херманн и Адольф фон Гарнак. Молодой Барт в богословском плане не мог не стать «либералом».

«Либеральный», или «свободомыслящий», протестантизм XIX века выступал в разнообразных формах. В большинстве случаев он восходил к деистическим и рационалистическим взглядам эпохи Просвещения. Различные его школы так или иначе превратили теологию в религиоведение и не предполагали никакого иного толкования Библии, кроме её историко-критического анализа. Этому способствовали глубокие преобразования в сфере науки: распад универсального образования из-за строгой специализации, бурное развитие техники, новый этап эволюции естествознания, обращение к точным описательным методам в исторической науке. В целом в сознании западного общества XIX века преобладали либерализм, индивидуализм и прогрессизм, а человек представлялся творцом культуры и истории. Всё это ставило перед теологией вопрос о роли культуры в христианстве, о науке и теологии в свете новых достижений цивилизации. «Либеральному» протестантизму был присущ дух свободного исследования, требование правдивости и интеллектуальной честности прежде всего. На первый взгляд, «либеральная» теология Ф.Шлейермахера, А.Гарнака, А.Ричля и В.Херманна

идеально соответствовала именно духу XIX века — «эпохе высшего расцвета буржуазного общества во всем его творческом великолепии» (Барт). Устои морали и культуры казались незыблемыми, прогресс науки, культуры, цивилизации — необратимым и безусловным благом.

Карл Барт ещё в 16 лет, накануне своей конфирмации, решил стать не теологом, а пастором: он мечтал не столько общаться с коллегами и единомышленниками и писать академические труды, сколько нести истину Евангелия простым людям¹. В 1910 году Барт получил должность помощника пастора в Женеве, а два года спустя стал пастором в рабочем городке Заффенвиль недалеко от Женевы. Именно общение с рабочими послужило первым толчком для отхода Барта от либеральной теологии. Он обнаружил, что философское богословие либерального протестантизма, которое он изучал в студенческие годы, здесь абсолютно бесполезно. Барту нужно было найти органическую связь между миром рабочих и миром Библии. Как свести их вместе? С таким сложнейшим вопросом он столкнулся как пастор и проповедник.

Вторым фактором в разрыве Барта с «либеральной» теологией стало публичное заявление девяноста трёх немецких интеллектуалов, поддержавших военную политику кайзера Вильгельма. Позже многие мыслители (К. Ясперс, П. Тиллих, Э. Бруннер, Р. Нибур) отмечали, что заявление о поддержке военной политики кайзера стало свидетельством краха буржуазной идеалистической мысли XIX столетия. Сам Барт рассказывал сорок лет спустя, что после того как, к ужасу своему, обнаружил, что все его глубоко почитаемые учителя подписали заявление, он не смог больше следовать ни их этике, ни их догматике, ни их пониманию Библии или истории. Он понял, что у богословия XIX века нет будущего. Следовало искать новый путь — чтобы придать тому языку, которым мы говорим о Боге, достоинство и ответственность.

Так или иначе, в ситуации последовавшего кризиса европейской цивилизации христианство оказалось лицом клицу с проблемой не совершенствования человека и общества, но объяснения трагизма истории, катастрофического характера общественного развития. Встали вопросы:

как можно теперь верить в Бога? в каком отношении Он находится к миру? что значит быть христианином в обезбоженном мире? На рубеже 20-х годов XX столетия речь шла о кардинальной «переоценке ценностей» в религиозном сознании. Кризис европейской цивилизации был воспринят как извечный и неустранимый трагизм человеческого существования, как свидетельство банкротства либерализма с его упованием на достижение человеческими усилиями Царства Божьего на земле. Для теологии это был также вопрос о том, *что в действительности говорит Библия*, – вопрос Мартина Лютера. Именно реформаторская деятельность Лютера является начальной точкой всей евангелическо-лютеранской теологии. Его творчество также в большей или меньшей степени стало непосредственным источником вдохновения для теологического мышления и проповеди церкви на протяжении всех эпох, прошедших со времен Реформации.

Сразу по окончании Первой мировой войны Барт издал свой главный труд – комментарий к «Посланию к Римлянам» апостола Павла (*Der Römenbrief*, 1919, предисловие к изданию было написано в 1918 году). Несколько лет спустя эта книга, значительно переработанная, вышла вторым изданием (1922 г., предисловие – 1921 г.). Книгу Барта называли «бомбой в богословской песочнице»; бросив вызов «комфортному» богословию «государственного» и «культурного» протестантизма начала XX века, Барт никого не оставил равнодушным – фактически его книга расколола весь западный богословский мир на два лагеря. Противники называли его обскурантом и мракобесом, а книгу – «плодом богословского высокомерия и невежества». Сторонники считали и считают Барта величайшим протестантским богословом после Лютера и Кальвина, а как философа ставят в один ряд с Августином, Паскалем и Кьеркегором.

Книга Барта – не просто библейский комментарий, точнее, она вообще не комментарий в общепринятом смысле. Это манифест, основанный на «Послании к Римлянам» апостола Павла, громко звучащий голос пламенного проповедника, неустанно критикующего человеческие усилия, направленные

на то, чтобы оправдать себя перед Богом с помощью дел. Бог и познание Бога, утверждал Барт, никогда не станут достоянием человека – в любой момент они «могут быть отняты и восприняты заново». По сути, Барт стремился возродить ортодоксальный протестантизм эпохи Реформации.

Здесь начинается тема теологической критики религии, противопоставление веры и религии. Религия для раннего Барта – это продукт человеческого стремления спастись любой ценой, то есть наиболее последовательное из всех проявлений неверия. Барт с пророческим пафосом заявлял, что религиозный опыт, религиозные чувства, потребности и переживания, человеческая религиозность как таковая существуют помимо Бога, ибо Бог не нужен для успешного функционирования религии. В этом Барт вполне соглашается с ненавистной для него точкой зрения прагматиста У. Джеймса. Но для Барта это только первый шаг: он начинает с отрицания связи между религией и Богом, или с «диастаза» – полного разрыва между культурой (частью которой является религия) и верой.

Используя образы Кьеркегора, Барт говорит, что, с точки зрения человека, вера есть пустота и прыжок в пустоту. Теологическая революция Барта в том и состояла, что он попытался повернуть в обратную сторону само направление христианской мысли, начав не «снизу» – с религии и человека, а «сверху» – с веры как верности Бога, явленной в его слове. Поэтому «Послание к Римлянам» звучит как «Чума на оба ваши дома!», как отвержение и либеральной теологии, и церковной ортодоксии. По мнению Барта, обе они – каждая на свой лад – пестовали человеческую религиозность как проявление «тайной божественности» человека, будь то в этическом или культово-сакральном понимании.

Барт считал, что если Бога возможно заключить в человеческую религиозность, то отсюда один шаг до теории Фейербаха о вере в Бога как проекции человеческих желаний. Фейербах заявлял, что атрибуты Бога в действительности принадлежат человеку. Барт видел, что либеральное богословие весьма уязвимо для критики Фейербаха, поскольку для либералов Бог – это, в сущности, человек, только «с го-

лосом погромче». Истинной темой богословия XIX века, по Барту, было подспудное обожествление человека.

В «Послании к Римлянам» апостола Павла сказано: «Они заменили Божью истину ложью, они поклонялись и служили сотворённым вещам, а не Творцу» (Рим. 1: 25). Комментируя это речение, Барт говорит, что религия служит своему «не-Богу» – таким «полудуховным, полуфизическим образом, как Семья, Народ, Государство, Отечество, Церковь»². Но если религия тождественна неверию и идолопоклонству, то вера (верность), как и праведность (справедливость) – свойство в первую очередь не человека, а Бога. Поэтому греческое слово *πίστις* («пистис», вера), говорит Барт, может быть понято как «верность», верность Бога. Он утверждает, что откровение Бога есть *кризис*³ религии, который свидетельствует о неустранимой противоположности между религией как тем, что переживается во времени, и Откровением как единственным в своём роде деянием Бога, которое становится «наглядным» лишь в «событии Христа». Для Барта религия является естественным самопониманием человека, предполагающим, что он может познать Бога в природе и в истории. Форма религии (закон, культ) для него – это след откровения в том же смысле, в каком воронка есть след разорвавшейся бомбы, а сухое русло – след иссякшего потока.

Барт отверг все попытки свести христианскую Весть к морали, культу или идеям социальной справедливости, выступил против приспособления ее к потребностям современной цивилизации. Он не отбрасывал историко-критическое толкование Библии как таковое, но считал, что в этом случае теологи не смогли добиться своей цели, поскольку занимались второстепенными вопросами, упуская из виду главное, о чём говорит текст. Работа истолкователя для Барта и его единомышленников заключалась не в том, чтобы восстановить историческую ситуацию, в которой писал Павел, а в том, чтобы встретиться лицом к лицу с теми же богословскими реалиями, о которых говорит апостол, и разделить его понимание положения человека перед Богом. В историко-критическом методе Барт видел стремление «овладеть» текстом

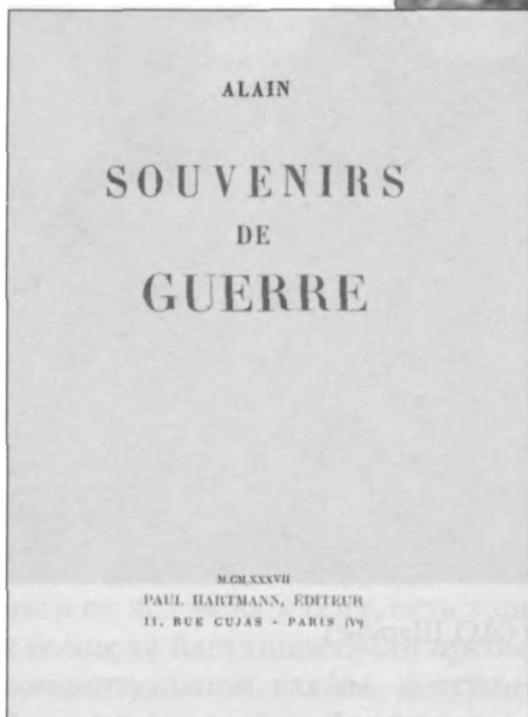
Библии и, следовательно, поставить слово Божье под свой контроль. Молодые теологи во главе с Бартом начали с отрицания преемственности между человеческой религиозностью и Богом, то есть с отрицания самой основы теологии либерального типа.

«Послание к Римлянам» апостола Павла потрясло Лютера, Кьеркегора, Достоевского. Именно от Кьеркегора Барт воспринял точку зрения, что Бог — «Совершенно Иной»⁴, нежели человек, что конечный разум не может надеяться постичь бесконечность Божественного. Кьеркегор считал, что существует непостижимая разумом противоположность, раскол между Богом и человеком, Богом и миром, вечностью и временем. От Кьеркегора «диалектики» также унаследовали мысль, что в мире нет ничего рационально объяснимого и достоверного. Барт отвергал все попытки найти рациональное обоснование для христианства, будь то в рационалистической неотомистской теологии римского католицизма или в либеральном протестантизме. В творчестве Достоевского его привлекла экзистенциальная диалектика абсурда, отчаяния и надежды. Многие теологи той эпохи соединили эти идеи с экзистенциальной философией, как, например, школа Рудольфа Бультмана.

Барт предложил новый метод разработки библейских дисциплин, церковной истории, экзегетики, догматики, который был противоположен не только методу либеральной теологии, историко-психологическому самоистолкованию религиозного человека, но также и католической схоластике и даже метафизике, — любым попыткам постижения Бога, основанным на представлении об «аналогии бытия». Идея «естественного богопознания» («естественной теологии»), «естественной религиозности», «религиозного *a priori*»⁵ вызывала у него абсолютное неприятие. Бог есть «небытие мира». Нет пути от человека к Богу, есть только один путь — от Бога к человеку. Барт пишет: «Бог пребывает вне пределов любой концептуальной схемы, доступной нашему пониманию. Даже апофатическое богословие ни на шаг не приближает нас к пониманию Бога. Бог всегда за пределами понимания человека; всегда новый, далёкий, странный, бесконечно



Ален (Э.О. Шартъе)



Доброволец Первой
мировой войны
Эмиль Огюст Шартье

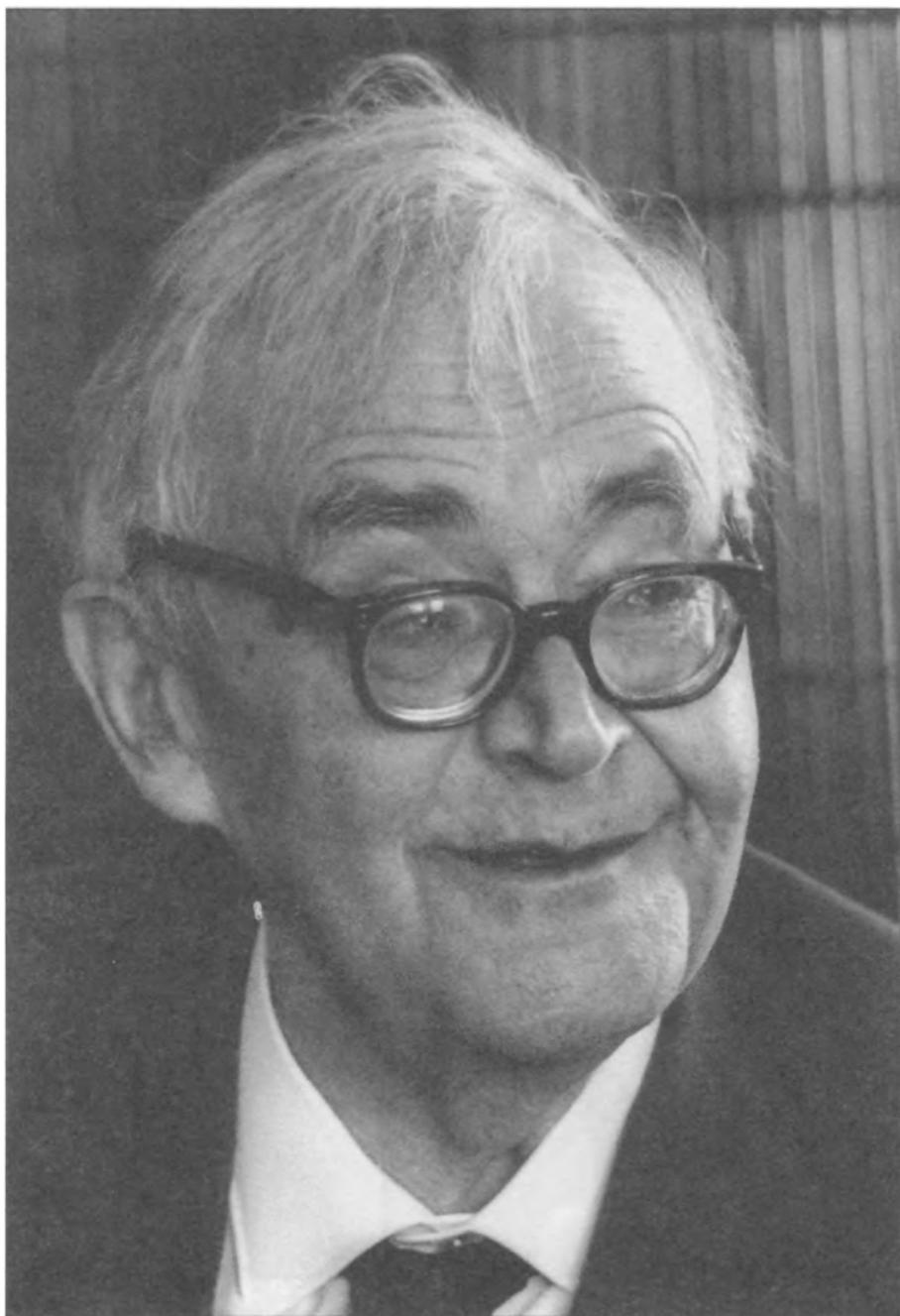
Обложка книги Алена (Э.О. Шартье)
«Воспоминания военных лет», 1937 г.



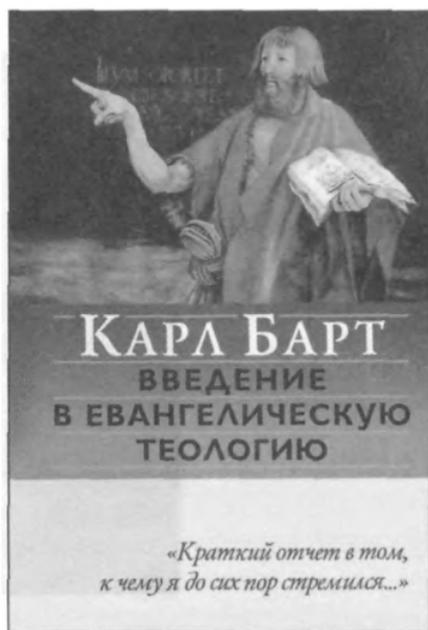
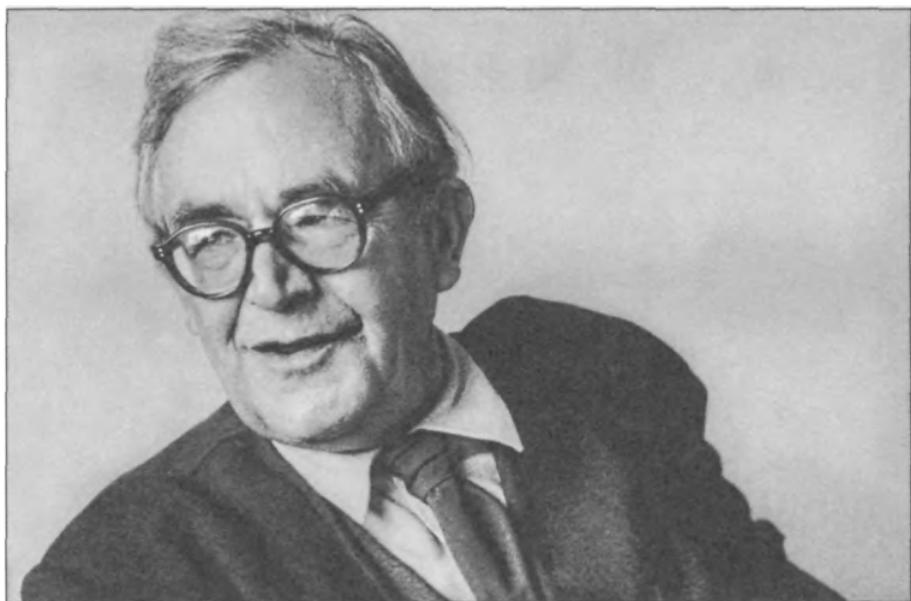
Ален (Э.О. Шартье)
за работой



Памятник Алену (Э.О. Шартье) на родине
философа в г. Мортань-о-Перш



Карл Барт. 1962 г.



Обложки русских изданий книг К. Барта



Карл Барт и Шарлотта фон Киршбаум



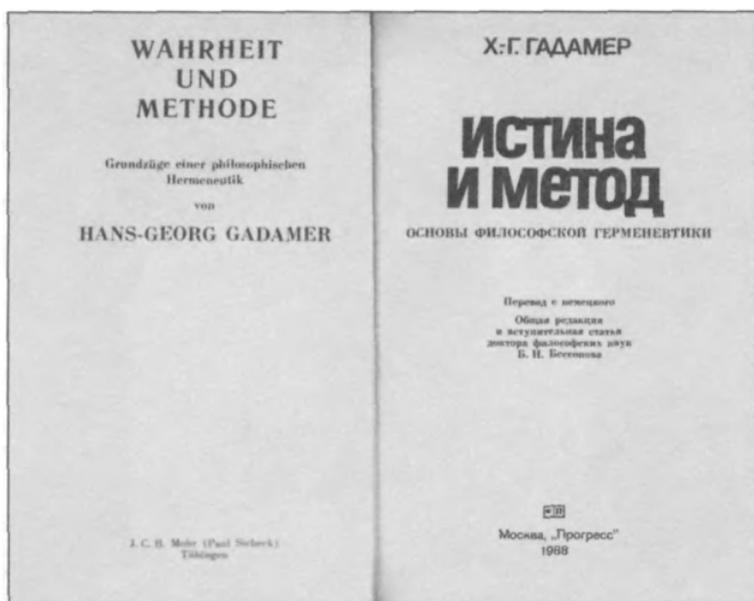
Карл Барт. Последние годы жизни



Ганс-Георг Гадамер



Обложка русского издания книги Г.-Г. Гадамера
«Актуальность прекрасного», Москва, 1991 г.



Титульные листы немецкого (1960) и русского (1988) изданий книги Г.-Г. Гадамера «Истина и метод»



Обложка русского издания книги Г.-Г. Гадамера «Истина и метод»

превосходящий все наши представления, невидимый, непознаваемый, никому из нас не принадлежащий. Кто говорит о Боге, говорит о чуде... Понимание Бога для человека есть нечто невозможное, неслыханное – чудо, парадокс»⁶. Барт отвергает философию как попытку обосновать познание Бога исходя из мысли о природном «родстве» Бога и человека или признания какой-то другой общей для Бога и человека основы, будь то дух, идея или разум. Бог — «Совершенно Иной» по отношению не только к миру, но и ко всем попыткам выразить его в человеческой речи, в объективирующем восприятии.

Но если Бог «Совершенно Иной», что же можно сказать о таком Боге? Если между временем и вечностью, между Богом и человеком лежит непреодолимое качественное различие – тогда мы ничего и не можем о нём говорить? Возможно, он только «неизвестный Бог», о котором писал Герман Коген? Для преодоления этого кризиса богословского языка Барт обратился к диалектике. Обычно считается, что диалектика начинается с отрицания, а затем переходит к утверждению того, что выживает под гнётом отрицания. Однако она не обязательно должна воспроизводить трёхшаговую форму тезиса, антитезиса и синтеза (отрицания отрицания), которая обычно ассоциируется с Гегелем. Для Барта диалектика – это парадоксальная возможность говорить о том, о чём говорить нельзя, ибо предмет богословия, Бог, не может быть объективирован в человеческих утверждениях. Но как может неведомый и непознаваемый Бог сделаться познаваемым? В лекции, прочитанной вскоре после выхода в свет второго издания «Послания к Римлянам», Барт сформулировал эту мысль с предельной отчётливостью: будучи богословами, мы обязаны говорить о Боге, но, будучи людьми, мы на это не способны. Богословие – «невозможная возможность».

С точки зрения Барта, «прямые» высказывания о Боге неправомерны; возможны лишь «экзистенциальные» высказывания, выражающие затронутость человеческого существования божественным, сакральным. Только через Бога человек обретает свое подлинное существование и свою подлинную

сущность. Христианская вера в понимании Барта не является частью или измерением культуры, она пребывает *в разрыве* с последней, вера есть «суд» над всем человеческим. Понятие «суд» – одно из ключевых для Барта и его единомышленников. Использование этого слова основано на совмещении его современного значения с этимологией: по-гречески κρίσις (кризис) означает «суд»⁷. Барт писал в «Послании к Римлянам»: «Подлинный Бог есть лишённый всякой предметности источник кризиса всякой предметности – Судья, отрицание и небытие мира»⁸. И далее: «Бог судит человека, что означает кризис: отрицание и утверждение, смерть и жизнь человека»⁹. Человеческий разговор о Боге, по мнению «диалектиков», легко превращается в пересказ мифологических историй о боге. Многие современные Барту исследователи Библии стремились поместить Писание в более широкий религиозный и культурный контекст – контекст истории религий. Чтобы понять Библию, говорили они, следует рассмотреть её как человеческий документ, содержащий сведения об одной из племенных религий Ближнего Востока, а затем – об одной из религий эллинистической цивилизации. Однако для Барта этот путь был давно пройден. Он полагал, что мы начнём понимать значение и смысл Библии лишь тогда, когда выйдем за пределы её человеческого, исторического и психологического истолкования. Лишь когда мы осознаем необычность содержания этих «человеческих документов», уникальность их предмета и темы – тогда мы начнём понимать Библию.

Толкование Библии у Барта не копирует подход Лютера и Кальвина: диалектика текста заключается для него не в противоположности между гневом и милостью Бога, между грехом человека и даруемой Богом праведностью, но в принципиальном противопоставлении вечности и времени, Бога как Бога и человека как человека. «Если у меня есть система, – писал Барт, – то она в наибольшей степени заключается в том, что я сосредоточиваю внимание как на позитивном, так и на негативном значении того, что Кьеркегор называл “бесконечным качественным различием” между временем и вечностью. “Бог – на небе, а ты – на земле”. Отношение этого Бога к этому

человеку и отношение этого человека к этому Богу является для меня как главной темой Библии, так и суммой и сущностью философии»¹⁰.

Барта поддержали молодые пасторы и теологи — Р. Бультман, Ф. Гогартен, Г. Мерц, Э. Турнейзен, Э. Бруннер, Ф. Делекат, Г. Книттермейстер, Э. Хирш и другие, сгруппировавшиеся в 1921 году вокруг журнала «Между эпохами» (*Zwischen den Zeiten*). В 20-е годы к этому кружку был близок и П. Тиллих. В принципе, программным документом для них стало именно «Послание к Римлянам» Барта. Так сформировалось виднейшее направление протестантской теологической мысли XX века, которое имело множество названий: «диалектическая теология», «теология кризиса», «неоортодоксальная теология», «теология Слова Божьего». Оно во многом и определило дальнейшее развитие протестантской мысли. «Диалектическая теология» не была специфически «почвенническим», немецким явлением. Тех же взглядов придерживались американские протестантские теологи братья Райнхольд и Ричард Нибуры (они были немцами по происхождению, но ведь американцы по большей части — нация иммигрантов).

Однако по вопросу отношения к культуре и истории между «диалектиками» в конце 1920-х годов начались разногласия, которые до поры до времени имели частный характер. Но в начале 1930-х произошёл разрыв между Бартом и Бруннером, Бультман занялся историко-критическим анализом Нового Завета (что противоречило идеям «диалектиков»), Хирш стал пламенным приверженцем пронацистского движения «немецких христиан», о котором речь пойдёт ниже, а Гогартен и Бультман этому движению «сочувствовали». Тиллих занимался теологией культуры и истории. После этого стало невозможно говорить о диалектической теологии как едином направлении, так что «официальная» история «диалектической теологии», увы, весьма коротка.

Протестантская церковь в Германии с 20-х годов XX столетия была оформлена в Немецкий Евангелический Союз, который к моменту прихода Гитлера к власти в 1933 г. уже пребывал в плачевном состоянии: к этому моменту в его рядах

возникло религиозное движение «немецкие христиане», возглавляемое пастором А. Хоссенфельдером. Это движение в своих программных директивах ставило под сомнение основные принципы христианства, отбрасывая Ветхий Завет с его якобы «семитскими выдумками», отказываясь от всего «семитского» в христианстве, утверждая арийское происхождение Христа и необходимость создания немецкой национальной христианской церкви. Эммануэль Хирш провозгласил, что нацистское движение – это «священная буря», «благословенная мощь», «новое откровение», а в фюрере узрел «нового Христа». Вопреки воле Тиллиха Хирш и Бультман использовали его богословскую терминологию, в частности понятие «малый кайрос»,¹¹ применительно к событиям 1933 г. «Немецкие христиане» пытались соединить христианство и национал-социализм, что само по себе было кощунством. «Немецкие христиане», как и нацисты, делали акцент на физическую силу, языческую энергию и жизнерадостность, так называемую простоту и т.п., «освобождая» человека от сострадания, заботы о ближнем, чувства вины и ответственности. При этом ссылались на Лютера, утверждая, что именно они, нацисты, продолжают его реформы. Лютеранская теология, в особенности её догмат о двух Царствах, Земном и Небесном, с их относительной самостоятельностью, сыграла двойственную роль в событиях 1920-х и 1930-х годов в Германии. Не случайно именно на базе лютеранства, подчёркивавшего самостоятельность Земного Царства, то есть государства, возникли пронацистские течения в протестантской церкви. «Немецкие христиане» отвергли лютеровский принцип приоритета Божественного над земным (не исключавший их относительной самостоятельности) и утверждали свои принципы – богоизбранность народа и вождя, национального государства. Фактически до конца нацистского правления «немецкие христиане» заседали в руководящих органах протестантской церкви.

Весь ужас происходившего состоял как раз в том, что такого рода антихристианское движение возникло внутри самой христианской церкви. Конечно, налицо был глубокий

кризис протестантской церкви, да и всей христианской культуры. Политические круги пытались использовать христианство в своих антихристианских целях – и во многих случаях им это удавалось. Кризис обнажил и проблему соответствия или несоответствия христианского народа, его жизни и ментальности основным догматам христианства. Как оказалось, часто всё находилось на уровне суеверий и идолопоклонства. В этот период мыслящими христианами была поставлена проблема соответствия, идентичности самих христианских церквей истине христианского духа.

Но, конечно, в евангелической церкви не могло не возникнуть сильное сопротивление происходившему в стране. Уже в конце 1933 года образовалась Исповедническая церковь священников и мирян, настаивавшая на сохранении нравственных принципов христианства. С самого начала яркими фигурами в Исповеднической церкви были Карл Барт и его единомышленники. Именно Барт с помощниками написали текст знаменитой Барменской теологической декларации 1934 года, провозглашавшей незыблемость христианской веры, её духовных основ, выдвигавшей в качестве идеала не фигуру фюрера, а личность Христа, и настаивавшей на невмешательстве государства в дела церкви. В декларации говорилось о подчинённости государства воле Божьей и божественному порядку, о том, что само государство является Божьим творением, над которым есть Царство Божье, божественные заповеди и божественная справедливость, призывающие к ответственности управляющих и управляемых. Барменская теологическая декларация была направлена против диктата государства и вождей в церковных и мирских делах, против любых попыток оправдать национал-социалистическую теологию идеологически, используя в этих целях, в частности, лютеранское учение, – шла ожесточённая борьба за Лютера между «немецкими христианами» и их оппонентами. Барменская декларация стала теологическим базисом Исповеднической церкви, провозгласила неприятие нацистского мировоззрения, принципа расы. В противовес «реформаторству» нацистов Исповедническая церковь подчёркивала необходимость соблюдения вечных догматов Церкви¹², главенство,

непререкаемость и истинность веры с её тысячелетними нравственными заповедями и традициями, категорически высказываясь против практического осуществления арийского параграфа¹³.

Однако не все противники нацистского режима соглашались с позицией Барта. Например, для Тиллиха и братьев Нибуров неприемлемым в Барменской декларации было положение о том, что мир обезбожен и профанен и в качестве такового в абсолютном смысле он не должен интересовать христианина. Тиллих, как и Барт, не считал возможным принять какой-либо социальный и политический строй в качестве «божественного», однако он был убеждён, что бартовская позиция отказа от участия в политике деструктивна. Вряд ли мы можем в этом согласиться с Тиллихом: Барт и его единомышленники несли на себе все тяготы «пассивной» борьбы с нацизмом, а их радикальный отказ от участия в жизни нацистского Рейха означал фактически активную борьбу с ним. Тем более, что Барт отказался от эмиграции в США, сознательно подвергнув себя опасности.

В 1933 году Барт написал небольшую книгу «Теологическое существование сегодня», а чуть позже основал издательскую серию с тем же названием. Он поднимал вопросы, касающиеся взаимоотношений между церковью и государством, церковью и народом. Теолог заговорил о допустимости сопротивления государству: может ли церковь сказать государству «нет»? Барт одним из первых в евангелической церкви заявил о нарушении прав и свобод в нацистской Германии – об устранении партий, об изъятии имущества, проблеме евреев и т.д. Одним из первых он вопрошал и об ответственности церкви: «не является ли она со-виновной, потому что молчала?»

До 1935 года Барт, похоже, испытывал иллюзии по поводу возможности улучшения существующего в Германии режима мирными средствами. Но в 1935 году над его семьёй нависла угроза расправы (за отказ приветствовать фюрера на университетском празднике) – по счастью, в последний момент всё закончилось высылкой в Швейцарию. В Швейцарии Барт провёл всю оставшуюся жизнь, оттуда вплоть до 1945 года на-

лаживал контакты с немецкой церковной оппозицией, прежде всего с пастором и теологом Д. Бонхёффером, в письмах к которому горячо поддерживал реальное сопротивление режиму. Вообще сопротивление для немцев в те годы – это сложнейшая проблема, связанная с патриотизмом, с отношением к своей стране, своей родине. Через этот порог, кроме Барта и Бонхёффера, говоривших о необходимости желать поражения своей стране ради сохранения христианской цивилизации, мало кто перешагнул. Через теологию, через заповедь любви к ближнему Барт поставил вопрос о возможности сопротивления нацистскому режиму. Тем самым ставился под сомнение один из постулатов христианства – необходимость почитания любой государственной власти как дарованной Богом. Но власть в данном случае оказалась антихристианской, к тому же государство было фактически подменено партийным управлением и идеологией.

После окончания войны Барт ратовал за позитивное отношение к Германии, против духа ненависти и мести. Мюнстерский университет вернул ему титул почётного доктора теологии, отобраный в 1939 году. На протяжении послевоенных лет Барт добивался большей открытости к коммунистической идеологии со стороны церкви, надеясь таким образом дать возможность людям, живущим в странах социалистического лагеря, сохранить хоть какую-то связь с христианством. Он внёс важный вклад в спор о крещении: исходя из реформатской традиции, Барт отвергал крещение младенцев и рекомендовал крестить взрослых, чтобы это было свободным и осознанным выбором человека. До выхода на пенсию в 1962 году Барт оставался в должности профессора в Базеле. И после отставки он практически до самой смерти 10 декабря 1968 года вёл различные семинары и читал лекции.

В обширном наследии Барта отметим следующие труды: «Пролегомены к христианской догматике» (1927); «Слово Божье и теология» (1925) – сборник статей, имевший, наряду с журналом «Между эпохами», очень большое значение для оформления диалектической теологии как школы; «Толкование теологии Ансельма» (1931); многотомную работу

«Христианская догматика» (издаётся с 1932 г., двенадцатый том вышел в 1959 г., издание не завершено). Барт издавал также произведения, посвящённые социальным и политическим вопросам.

В 1951 г. католический теолог Ганс Урс фон Бальтазар выпустил основополагающий труд «Karl Bart: Darstellung und Deutung seiner Theologie»¹⁴. Эта работа определила направления дальнейших исследований теологии Барта. Бальтазар пишет, что подобно Августину, пережившему два обращения – сначала от языческих заблуждений к философии неоплатонизма и затем – к вере в Бога истинного, прошёл через два обращения и Барт. Первым обращением, по мнению Бальтазара, стал для Барта разрыв с либерализмом и поворот к диалектике, а вторым – переход от диалектики к аналогическому богословию благодаря увлечению Ансельмовым онтологическим доказательством бытия Божьего. Этот поворот Бальтазар рассматривал как решающий в творческой биографии Барта, как разрыв с прошлым. Он утверждал, что диалектический метод, использованный Бартом в «Послании к Римлянам», был не переработан, а «отменён» методом аналогии – не аналогии, привнесённой в католическую традицию Фомой Аквинским, но аналогии веры, найденной Бартом у Ансельма и определившей, по мнению Бальтазара, структуру его трудов после 1931 года.

Но большинство современных исследователей наследия Барта придерживаются другого мнения. Например, Брюс Мак-Кормак отвергает точку зрения Бальтазара и стремится вернуть «Послание к Римлянам» в центр бартианства – в качестве руководства к прочтению «Церковной догматики» и более поздних трудов теолога. Несомненно, ко времени создания «Церковной догматики» Барт проделал большой творческий путь. Однако его позднейшие теологические размышления вполне укладываются в широкий контекст диалектической теологии, заданный в «Послании к Римлянам», хотя в «Церковной Догматике» Барт обращает внимание скорее на позитивный, чем на негативный аспект диалектики. Сам Барт был не согласен с точкой зрения Бальтазара. В одной из лекций, прочитанных в 1950-е годы, он задавал

риторический вопрос и отвечал на него: «Правы мы были или ошибались? Разумеется, мы были правы! Почитайте теологию Трёльча или Зиберга. Это же был тупиковый путь! Корабль на всех парусах нёсся на скалы. Кто-то должен был развернуть штурвал на сто восемьдесят градусов. Развернуть так, чтобы никому не пришло в голову отрицать или упразднить эту перемену... Истинный пересмотр прежнего – это не поражение, а новое начало!»¹⁵ Из этого следует заключить, что Барт не оставляет метода, применённого в «Послании к Римлянам». В «Церковной Догматике» акценты меняются, однако не меняется суть.

В двух первых томах «Церковной Догматики» Барт противопоставляет понятия вечности и времени – данная тема проходит красной нитью и через «Послание к Римлянам». Здесь очевидно влияние немецкой классической философии на теологию Барта, которая в прочих аспектах противостоит этой традиции. В таком контексте «вечность» означает не бесконечное продолжение времени и не «новый мир» в библейском смысле. Понятие «вечность» обозначает нечто чисто трансцендентное, не имеющее отношения ко времени и поэтому одинаково присутствующее в любом времени. Отношения между Богом и человеком воспринимаются как непосредственная параллель противопоставления вечности и времени. Поэтому слово и действие Бога нельзя отождествлять с человеческим словом Писания или историческими событиями в Библии, но следует рассматривать как нечто трансцендентное.

Подобно Эрнсту Трёльчу, богослову-систематику и историку религий, на которого он ссылался и в «Послании к Римлянам», и в «Церковной догматике», Барт рассматривает историю как подчинённую времени, то есть ограниченную и относительную. Трёльч, однако, не отделял историю со всеми её ограничениями и пределами от внутренней работы Духа Святого в мире. Барт, напротив, решительно отказывается от какого бы то ни было отождествления относительных ценностей истории с деяниями Бога. Искать смысл и ценность бытия в истории для человека бессмысленно! Превозношение истории, поиск в ней смысла и ценностей, по его

мнению, – просто форма идолопоклонства, вознесение человеческой праведности над праведностью Бога. Это ошибка и грех, которых Барт стремится избежать, – грех смешения вечности с временным, историческим порядком вещей. Различие, даже пропасть между временем и вечностью, Богом и человеком должно быть сохранено любой ценой. История для Барта не только относительна, но и бессмысленна. История – форма существования этого тленного и преходящего мира. В истории не найти вечного; здесь можно обрести лишь не-Бога, созданного человеком, – образ человеческий, спроецированный на небеса. История как таковая не имеет корней в вечности. При такой точке зрения неудивительно, что христианство и история видятся Барту в определённом смысле противоположностями.

При этом больше всего возражений вызывал вопрос о Воскресении Иисуса Христа, которое произошло, несомненно, в истории, о чём прямо говорится в «Символе Веры»: «Распятом за нас при Понтии Пилате, и страдавшем, и погребённом, и воскресшем в третий день, как сказано в Писании». Словом, всё происходило в истории: при таком-то прокураторе, императоре, в таком-то городе, на такой-то горе, в такой-то год и день. Но для Барта Воскресение есть событие Откровения, и в этом смысле оно внеисторично. Это событие уникально, потому что оно не вызвано никакими силами, действующими в истории, к нему неприменимы категории исторической причинности. Барт пишет: «В Воскресении новый мир Святого Духа касается ветхого мира плоти. Но касается так, как касательная касается окружности – не прикасаясь, но устанавливая предел»¹⁶. Однако, если Воскресение – эта точка пересечения времени и вечности – не имеет, по Барту, ни пространственной, ни временной локализации, – значит, оно лежит за пределами человеческого знания. Похоже, Барт не видит для познания пути вне положений кантовской «Критики», привязывающей знание к категориям восприятия предметов в пространственно-временном мире.

Для теолога, помимо прочего, это означает отрицание «естественной теологии» (о чём мы уже говорили), утвер-

ждающей, что человек кроме Священного Писания может иметь определённое знание о существовании Бога, а также знание о добре и зле. Когда Эмиль Бруннер заявил о том, что у «естественного человека» должна быть точка соприкосновения с проповедуемым словом, чтобы оно могло действовать, Барт ответил категорическим «нет» (он так и назвал работу, написанную в 1934 г., – «Nein!»). «Бесконечное качественное различие» между Богом и миром подразумевает, что о Боге ничего нельзя узнать обычными методами познания: Бог, не будучи объектом в мире объектов, не может быть и объектом познания. Стало быть, непосредственно о Боге нельзя сказать вообще ничего. Спор привёл к расколу между двумя теологами, но отрицание Бартом «естественной теологии» произвело сильное впечатление на целое поколение религиозных мыслителей даже за пределами диалектической школы, что нашло отражение и в Барменской декларации.

Согласно «позднему» Барту, как и «раннему», всё, что принадлежит человеку, должно быть уничтожено Божественным Словом, которое «приходит свыше» в бытие человека и ставит его перед выбором. С точки зрения «диалектической теологии», божественное означает отрицание человеческого и невозможно вообразить, что оно может быть заложено в природе человека или как-то связано с ней. Далее, Библия и история спасения рассматриваются лишь как *аналогии* трансцендентного Слова Бога и деяний Бога и как свидетельство о нём. Проповедуемое и письменное Слово – единственное посредничество между Богом и человеком – является лишь указанием (Hinweis) на собственно Божественное Откровение, то есть Слово Бога в абсолютном и трансцендентном смысле. Из «бесконечного качественного различия» следует, что Откровение Бога имеет диалектическую структуру, и ту же структуру имеет теология – человеческие высказывания об этом откровении. Диалектика откровения состоит в том, что оно соединяет взаимоисключающие величины: Бога и человека, время и вечность. У раннего Барта (до начала 1930-х годов) диалектика не знает синтеза, она знает лишь статическую противоположность тезисов, единство

которых «не наглядно», но позже диалектика дополняется «аналогией». Откровение в Иисусе Христе, по Барту, открывает Бога именно как *неизвестного Бога* (Г.Коген), и как раз в этом состоит кризис, суд над человечеством.

Метод «позднего» Барта заключался в противопоставлении различных точек зрения и высказываний для того, чтобы они взаимно объясняли описываемый предмет. Барт считал, что содержание Откровения можно объяснить и выразить не в прямых высказываниях (это было бы «догматическим методом»), но лишь через постоянное столкновение противоположных высказываний, что ведёт к балансированию между утвердительными и отрицательными положениями: вопрос превращается в ответ, а ответ – в вопрос. «Остаётся лишь соотносить положительное и отрицательное друг с другом. Прояснить «да» через «нет», а «нет» через «да», не задерживаясь более чем на миг на определённом «да» и «нет». Таким образом, остаётся, например, говорить о славе Божьей в творении только для того, чтобы немедленно подчеркнуть, что Бог скрыт от наших глаз в природе, говорить о смерти и переходящем качестве жизни лишь для того, чтобы помнить о величии совершенно иной жизни, которая встречает нас в самой смерти»¹⁷.

Мысль о проповеди, или керигме, как отправной точке теологии являлась у Барта основополагающей и была перенята у него современными богословами, многие из которых были далеки от диалектической школы. Барт всегда считал себя приходским пастором, и когда он выступал как теолог, то полагал, что теология должна находиться на службе проповеди. Точнее говоря, задача теологии состоит в том, чтобы критически оценивать и направлять проповедь. Проповедь же, по мнению Барта, занимает центральное место не только как предпосылка теологии, но также как точка, в которой Слово Божье встречается со слушающей общиной в настоящем времени и где, таким образом, происходит встреча человека с Богом, побуждающая уверовать и принять решение.

Слово Бога, с точки зрения Барта, существует не только в проповедуемой Вести. Сама проповедь указывает также на

письменное Слово, то есть Библию, которая для проповеди является «нормой» и критерием. Но Писание, по Барту, в прямом смысле не является Словом Бога, а в свою очередь указывает на «явленное» Слово, то есть на скрытое явление Бога во Христе. «Свидетельствовать» в данном случае, как пишет Барт в «Христианской догматике», означает «указывать в определённом направлении за пределы самого себя на нечто Иное»¹⁸. Божественное нельзя ни в каком отношении сравнивать с чем-либо временным или человеческим; поэтому последнее может лишь «указывать» на первое. Пропасть между Богом и человеком была преодолена лишь однажды, а именно в Воплощении, которое означает, что вечное Слово Бога избрало и приняло человеческую сущность в Иисусе Христе. Это явилось выражением суверенной свободы Бога и произошло исключительно как акт божественной свободы.

Христология, разработанная Бартом на основании этих предпосылок, занимает центральное место в его догматике. Поскольку между божественным и человеческим невозможен никакой иной контакт, кроме осуществившегося в Воплощении, все вопросы догматики сводятся именно к христологии. Отношения между Богом и человеком (основная тема теологии) наиболее совершенно представлены в образе Иисуса Христа. В Нём отражается действие Бога по отношению к человеку, а также послушание человека и его возвышение до богоподобия. Сотворение мира не имеет никакого иного значения, кроме предвосхищения действия Бога, осуществившегося во Христе. Учение о Церкви и этика также разрабатываются в соответствии с христологической схемой: Барт считал, что они объясняют отношения между Богом и человеком, пример которых предстаёт в личности и деяниях Иисуса Христа.

В своей теологии Барт обращает особое внимание на связь между учением о предопределении и христологией. Он, как представитель реформатской традиции, придерживался учения о двойном предопределении. Однако «предопределение» для него не означает, что некоторые люди неизбежно избраны к спасению, а другие – к гибели. Оно относится ко Христу, который одновременно представляет и избрание,

и отвержение человека Богом. Участь Христа, по Барту, отражает вечный процесс внутри Троицы, в котором Бог избирает Сына, а в нём – человека, отвергая Сына и подвергая Его смерти для того, чтобы возвысить Его в вечную славу через Воскресение. Таким образом, предопределение есть решение Бога в вечности, означающее, что человек (все люди) принимается для спасения, поскольку сам Бог в образе Сына берёт осуждение на себя. Отсюда следует, что новозаветное повествование об Иисусе из Назарета в истолковании Барта само по себе является не Вестью о спасении, но лишь указанием или образом того, что происходит в сфере вечности как процесс внутри Божества. Спасение имеет всеобщий характер и воспринимается как трансцендентное событие, о котором письменное слово может лишь представить свидетельство. Смерть и Воскресение Христа рассматриваются как аналогия вечного процесса, в котором Бог отвергает и избирает Сына; при таком толковании земная жизнь Христа вообще имеет второстепенное значение. Смерть является лишь образом отвержения, так же как Воскресение знаменует вечное избрание. Вместе с тем происходящее с Иисусом Христом представляет собой парадигму для всего человечества. Через знание о вечном спасении человек становится сопричастным ему. Это знание он обретает через то, что говорится о Христе, то есть через проповедуемое Слово.

Таким образом, христология Барта в итоге приводит к философскому учению о всеобщем спасении. Вследствие всего этого спасение оценивается прежде всего в аспекте знания: смерть и Воскресение Христа знакомят человека с вечным спасением, которое состоит в том, что Отец отвергает и возвышает Сына. Тот, кто осознаёт это, примиряется с Богом. Библейская история спасения – лишь образ вечной «истории спасения», где через первую человек узнаёт о второй. По мнению Барта, в этом и состоит примирение. Прощение грехов и оправдание являются аналогиями и представляют здесь во времени вечное спасение, которое одно есть основание и подлинный предмет веры.

Теология Барта вдохновляла и вдохновляет многих теологов – причём не только протестантских, но и католических.

Католические теологи Ганс Урс фон Бальтазар, Анри Буайар, экуменист Ганс Кюнг, протестанты Хайнц Царнт, Георг Штайнер, Джон Уэбстер, Брюс Мак-Кормак, Джордж Хансингер, Алан Торрэнс и многие другие посвятили Барту объёмные труды – причём не только как историки теологии, но часто как его продолжатели. В России начала XXI века труды Барта активно переводятся и издаются, они не оставляют равнодушными читателей и исследователей. В современном переменчивом культурном ландшафте богословы ищут новых перспектив – и находят у Карла Барта указание пути, ведущего к изучению и раскрытию вечных богословских проблем, которые звучат по-новому для каждой эпохи.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Сам Барт считал, что до конца жизни он остался «сельским реформатским пастором» – всячески чурался академизма, так и не защитил докторской диссертации, даже когда преподавал в университетах и стал ключевой фигурой немецкого протестантского богословия.
- ² *Барт К.* Послание к Римлянам. М., 2005. С. 25.
- ³ Позже мы специально остановимся на значении этого понятия для теологии Барта и его единомышленников.
- ⁴ Понятие «Совершенно Иной» (*Ganz Andere*) в отношении к Богу использовал и теолог-феноменолог Рудольф Отто. Но Барту и бартианцам позиция Отто представлялась радикальным психологизмом и была для них неприемлема.
- ⁵ Здесь мы не имеем возможности рассмотреть хотя бы кратко историю «естественной теологии» или «естественного богопознания», куда можно отнести столь несхожих мыслителей, как Гуго Сен-Викторский, Ансельм, Фома, Авиценна, Декарт, Лейбниц, Шлейермахер, Жильсон и многих других.
- ⁶ Цит. по: *Барт К.* Послание к Римлянам. Предисловие к русскому изданию. С. XXII.
- ⁷ Нередко в отечественных словарях и учебниках бартианская «теология кризиса» трактуется как «теология, описывающая кризис культуры и цивилизации». На наш взгляд, это является грубой ошибкой.
- ⁸ *Барт К.* Послание к Римлянам. С. 55.

- ⁹ Там же. С. 42.
- ¹⁰ Там же. Предисловие к русскому изданию. С. XXXVII.
- ¹¹ Кайрос (от греч. *καιρος* «должное время») – время откровения Святого Духа в истории.
- ¹² Используя заглавную букву в слове «Церковь», мы следуем давней традиции в христианской литературе, когда различаются конкретные церковные институты и Церковь как манифестация Божественного Духа.
- ¹³ Арийский параграф (Arienparagraph) – пункт, определявший расовую принадлежность и запрещавший евреям заниматься какой-либо творческой деятельностью. Официально он вступил в силу 30 июня 1933 года. Этот пункт вынудил многих евреев покинуть Германию. «Арийский параграф» являлся важным моментом в отношениях между национал-социалистами и протестантской церковью. Согласно этому параграфу, любой протестант, не сумевший подтвердить своё арийское происхождение до второго или третьего колена, подлежал отлучению от церкви. Таких людей в Третьем рейхе называли «евреи-христиане». Барт в своих проповедях заявлял, что протестантская церковь, отлучающая евреев-христиан или относящаяся к ним как к христианам второго сорта, перестаёт быть христианской церковью.
- ¹⁴ В английском переводе: *The Theology of Karl Barth*. New York, 1972.
- ¹⁵ *Barth K. The Humanity of God*. Richmond, 1968. P. 41-42.
- ¹⁶ *Барт К. Послание к Римлянам*. С. 4.
- ¹⁷ *Барт К. Введение в евангелическую теологию*. М., 2006. С. 156.
- ¹⁸ Цит. по: *Бульман Р. Избранное: вера и понимание*. М., 2004. С. 708.

СОЧИНЕНИЯ

Послание к Римлянам. М., 2005; Церковная догматика. М., 2006; Оправдание и право. М., 2005; Мгновения. М., 2006; Очерк догматики. СПб., 2000; Познаваемость Бога // Социально-политическое измерение христианства: Избранные теологические тексты XX в. (Переводы.) М.: 1994, с. 45-53; Барменская декларация. Там же. С. 54-65; *Der Römenerbrief*. München, 1922; *Kirchliche Dogmatik*. Zürich, 1932–1956.

ЛИТЕРАТУРА

Тиллих П. Диалектическая теология. Пер. с нем. // Путь, сентябрь 1925, № 1. С. 113-126; *Громадка Й.Л.* Перелом в протестантской теологии. Пер. с чешск., англ. М., 1993; *Лёзов С.В.* История и герменевтика в изучении Нового Завета. М., 1996; *Мальчевский Н.* «Держащийся за полу» // Русское самосознание, 1998, № 4; *Лёзов С.В.* Христианство и политическая позиция: Памяти Карла Барта // Страна и мир, 1988, № 5; *Franke J.R.* God Hidden and Wholly Revealed: Karl Barth, postmodernity, and Evangelical Theology. Oxford, 2003; *Zabrnt H.* The Question of God. New York, 1966; *Webster J.* Karl Barth's Ethics of Reconciliation. Cambridge, 1995; *McCormac B.* Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Oxford, 1995; *Hunsinger G.* How to read Karl Barth. Oxford, 1991; *Torrance A.* Persons in Communication: Barth's Doctrine of the Trinity. Edinburgh, 1996; *Gunton C.* Being and Becoming in Karl Barth. Oxford, 1988; *Biggar N.* Hastening That Waits: Karl Bart's Ethics. Oxford, 1995; *Lowe W.* Theology and Difference. Indiana, 1993; *Jungel E.* Introduction to the Theology of Barth. Philadelphia, 1986; *Küng H.* Theology of the Third Milenium. New York, 1988.

ГАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР

Г.-Г. Гадамер — фигура для немецкой философии уникальная. Ровесник XX века (Гадамер родился 11 февраля 1900 года в Марбурге), он еще застал один из самых богатых и продуктивных периодов в немецкой философии этого столетия, отмеченный именами Эдмунда Гуссерля, Николая фон Гартмана, Мартина Хайдеггера, Пауля Наторпа, Генриха Риккерта... Уже в 70-80-е годы Гадамер остался практически единственным из живших тогда и продолжавших работать немецких философов, которые своим существованием обеспечивали живую связь с отошедшей в прошлое культурно-интеллектуальной традицией. Когда в 80-90-е годы становились доступными прежде неизвестные тексты Гуссерля, Хайдеггера и других философов первой трети XX века, исследователям зачастую приходилось пересматривать свои интерпретации. Иначе обстоит дело с историко-философскими работами Гадамера. Все написанное им начиная с 60-х годов поражает удивительной верностью и созвучием идеям обсуждаемых им мыслителей. Гадамер настолько близок духу культуры начала XX века, что его философские работы сохраняют свою ценность и по сей день: автор прекрасно чувствует дух целого, даже если не знаком с отдельными деталями.

«В 1918-м году, когда я закончил школу и начал обучение в университете, — вспоминает Гадамер, — мне было 18 лет, ранней зрелостью я отнюдь не отличался, а был скорее стеснительным, беспомощным и замкнутым в себе парнем. Ничто не предвещало “философии”. Я любил Шекспира, греческих и немецких классиков, особенно лириков, однако Ницше и Шопенгауэра я в школьные годы не читал»¹. Отец, химик и фармацевт, был, по воспо-

минаниям Гадамера, типичным представителем естествознания, хотя и отличался широтой кругозора. Уверенный в себе, нацеленный на успех, энергичный, он «воплощал в себе идеалы авторитарного воспитания наилучшего рода». Наклонности сына к «бесхлебным профессиям» он, естественно, решительно отвергал. Первоначально Гадамер-студент «безнадежно разбрасывался» в своих интересах, которые включали германистику и романистику, общую историю и историю искусства, музыковедение, изучение санскрита и исламистики. Психология должна была стать главной областью его специализации («я мечтал о глубоком знании человека — как у Шекспира и Достоевского»). На первой лекции в аудиторию вошел преподаватель, облаченный в черную сутану католического священника; весь зал был заполнен слушателями в таких же черных одеждах. Лекция была о детской психологии. Когда через несколько занятий лектор перешел к изложению идей В. Штерна, Гадамер набрался мужества и спросил профессора, не обстоит ли дело обратно тому, как пытается представить господин профессор? «Ах, да, вы правы», — признал лектор, еще раз углубившись в свои записи. Такое начало не способствовало интересу Гадамера к изучению психологии.

В годы после крушения кайзеровской Германии и основания республики, продемонстрировавшей очевидную политическую слабость, молодежь находилась в ситуации мировоззренческой неопределенности. «Германия тогда была столь же мало готова к демократии, как и сегодняшней мир — к собственному техническому совершенству»². На становление самостоятельных воззрений Гадамера на культуру, историю и социум оказали влияние поэт Стефан Георге и его кружок, Теодор Лессинг, «Записки неполитического человека» Томаса Манна, позднее — «Или — Или» С. Кьеркегора, а также идеи импрессионизма в жизни и искусстве³. Первой собственно философской книгой, прочитанной 18-летним студентом, оказалась «Критика чистого разума» И. Канта: «...я ее хотя и потрепал, однако не вынес оттуда ни одной понятой мысли». Гадамер все-таки решил

остаться «при философии». Его первыми лекторами стали неокантианцы. Того, кто в 20-е годы, как Гадамер, отправлялся в Марбург, привлекала именно местная школа неокантианства. Герман Коген к тому времени, правда, уже умер (1918), однако продолжали преподавать Пауль Наторп и его более молодые последователи Николай Гартман и Ханс Хаймсоет. Под руководством Наторпа Гадамер написал свою докторскую работу «Природа удовольствия в диалогах Платона»⁴. «Он был удивительным молчуном, — вспоминал Гадамер своего руководителя. — Собеседнику, которому было нечего сказать, в присутствии Наторпа ничего не приходило в голову, так что молчали, как правило, оба».

В 1922 году Гадамер заболел полиомиелитом. Излечившись, он в 1923 году отправился во Фрайбург, второй тогда по привлекательности университетский город Германии, в котором преподавали Гуссерль и Хайдеггер. Феноменология уже была знакома студентам Марбурга, в том числе в изложении неокантианцев⁵, однако прозрачнее она от этого не становилась. Природа феноменологического метода стала для Гадамера более понятной после докладов Макса Шелера «Природа раскаяния» и «Природа философии», прочитанных в Марбурге в 1920 г.⁶ Определяющим же для философской судьбы Гадамера стали знакомство, а затем дружба с Мартином Хайдеггером; наиболее известное сочинение Гадамера «Истина и метод» (1960) принадлежит той парадигме трансформации герменевтики, которая предложена Хайдеггером в «Бытии и времени».

Следуя этой традиции, Гадамер задается вопросом, находится ли проблема истины в сфере исключительной компетенции традиционной научной философии? Поиски ответа требуют нового осмысления опыта искусства, литературы, истории, а также самой философии, которая теперь трактуется как одна из форм гуманитарного знания. Как возможна истина в гуманитарных науках? Применима ли здесь методология естественнонаучно ориентированного знания? — Таковы центральные

проблемы, символически представленные уже в названии произведения Гадамера.

Традиционная герменевтика XIX века понимала себя как искусство интерпретации и понимания *текстов*, письменно зафиксированных проявлений человеческого духа. Ей предшествовали многовековые усилия теологов по трактовке Священного писания и текстов Отцов Церкви. Непонятный текст пытались разъяснить, излагая его аллегорически (то есть иносказательно); так, за словом открывали другой, «истинный» смысл, который вполне мог быть скрыт от человека, в чьей транскрипции текст Библии до нас дошел. Главным при этом всегда являлось *содержание* предмета интерпретации, который необходимо было понять. Герменевтика находилась на службе педагогики, была методическим средством, ведущим к содержательно определенной истине. В Новое время процесс секуляризации открывает для герменевтики новые области, прежде всего историю и законодательство, что особенно очевидно в социальной философии Т. Гоббса. В романтической герменевтике Шлейермахера происходит поворот, который называют «психологическим»: интерпретатор должен — помимо грамматически-смысловой реконструкции — «перенести себя» в мир автора, «встать на его место». Таким автором может быть писатель, поэт, государственный деятель и др. Этот акт «перенесения» (или «вживания», «вчувствования») есть процесс, аналогичный акту творчества, создания текста, а потому противоположен технической (то есть грамматической) стороне интерпретации; Шлейермахер называет его искусством. Так постепенно внимание герменевтики сместилось с содержательно-предметного аспекта на психологическое начало, на индивидуальность автора. Этот поворот оказался крайне важным для эстетических теорий XIX–XX века.

После Шлейермахера герменевтическая концепция нашла свое продолжение в трудах так называемой «исторической школы», включавшей широкий и разнообразный круг мыслителей — Августа Бека (1785–1867), Лео-

польда фон Ранке (1795–1886), Иоганна Густава Дройзена (1808–1884) и др. Они считали себя в первую очередь историками, с недоверием воспринимая любого рода метафизические конструкции. Негативным примером для них служила философия истории Гегеля, а потому их собственные труды можно воспринимать как попытку «ответа» Гегелю. Немецкая историческая школа продолжает традиции романтической герменевтики, только теперь вместо догматически гарантированного единства священного текста интерпретации подлежит тотальность исторической действительности. Мировую историю сравнивали с великой Книгой, текст которой необходимо было понять. Обе тенденции герменевтики первой половины XIX века — к индивидуально-психологическому началу и к пониманию исторических контекстов — были соединены в концепции В. Дильтея, у которого герменевтика вышла на уровень общегуманитарной методологии. «Понимание» для Дильтея — главный метод наук о духе, нацеленных на постижение реальности, изначально родственной человеку. «Пониманию» противопоставляется «объяснение», характерное для естественных наук. Этот тип познания гипотетически конструирует взаимосвязанность мира, никогда не дающегося нам целиком и изначально. Отталкиваясь от дильтеевской трактовки герменевтики, М. Хайдеггер видел в ней не методологический прием, а фундаментальное (онтологическое) свойство человеческого бытия. Понимание стало отныне той структурой, которая описывает изначально отношение человека к миру и самому себе. Благодаря усилиям Дильтея и Хайдеггера, герменевтика XX века выходит за пределы частного метода, превращаясь в *герменевтику философскую*. Все эти вехи трансформации герменевтических идей были очень важны для Гадамера, чей труд «Истина и метод» сегодня считают классическим по теории герменевтики. Автор разделяет подход к пониманию и герменевтике, не ограничивающий последнюю рамками частной методологии. Он сосредоточил свое внимание на следующих аспектах: 1) историчность понима-

ния; 2) история воздействий (Wirkungsgeschichte) как герменевтический критерий (она реализуется при взаимодействии нескольких факторов: предпонимания, традиции и авторитета); 3) герменевтическая среда, в которой «свершается» истина, — то есть язык (или «языковость» — Sprachlichkeit)⁷.

Основные темы гадамеровской герменевтики развертываются в полемике с концепциями предшественников. Развивая обнаруженное Хайдеггером практическое измерение понимания, согласно которому оно всегда есть понимание-с-чем-то, в отношении чего-то, Гадамер указывает на второй момент, необходимо связанный с такой трактовкой: понимание есть главным образом *взаимопонимание* (Sichverstehen) и в качестве такового оно, понимание (Verständnis), «есть в первую очередь согласие (Einvverständnis)»⁸. Это, однако, не означает, что мы понимаем лишь тогда, когда согласны с понимаемым. Гадамер имеет в виду нечто иное. В понимании, во-первых, достаточно отчетливо обнаруживается предметная отнесенность (Sachbezug), которая и является в данном случае началом «объединяющим». По сравнению с пониманием субъективное мнение каждого человека отступает на задний план. (Взаимо)понимание (Verständigung), далее, имеет, как правило, языковой характер⁹. Конечно, еще в «Бытии и времени» была показана структурно-необходимая связь понимания с речью и языком. Гадамер, однако, считает это недостаточным, поскольку в работе Хайдеггера тематизируется не столько сам язык, сколько речь. Да и та, хотя она и оказалась третьим сущностно необходимым элементом человеческой разомкнутости (Da), наряду с расположенностью и пониманием, оставалась всё же «несамостоятельной»¹⁰. Что же касается самого языка, то в «Бытии и времени» Хайдеггер еще колеблется в определении его онтологической природы. Опираясь на Хайдеггера, Гадамер развивает концепцию, которая заметно отличается от хайдеггеровской: он говорит о *сущностной языковости всякого человеческого понимания*. Именно на этой языковости будет основываться то, что

Гадамер впоследствии назовет «универсальностью» своей герменевтики.

Вернемся к тезису, что понимание есть всякий раз «взаимопонимание». Эта идея становится одной из главных в гадамеровской полемике со Шлейермахером. Нередки случаи, когда тот или иной труд можно читать *только* психологически и исторически, то есть как историческое свидетельство, документирующее идеи автора. Тогда вполне резонно задаться вопросом о мотивах авторских предпочтений. Однако если речь идет о трагедиях Софокла, стихах Рильке и т.д., вопрос о психологической мотивации автора герменевта интересует мало. Психологическое (или историческое) прочтение есть, по Гадамеру, вторичная ориентация нашего понимания; к нему подталкивает нарушение *предметно-содержательного* (Sachverständnisses) понимания. Это представляет собой исключение, а потому Шлейермахер совершенно неоправданно воспринимает его как «типический» случай понимания. Известно, что опыт чуждости для Шлейермахера был универсальным: «...практика [этого искусства] исходит из того, что непонимание получается само собой, а понимание в каждом случае должно быть желаемым и искомым»¹¹. Саму необходимость герменевтического метода Шлейермахер обосновывает как раз постоянной угрозой непонимания. Именно поэтому «задача герменевтики состоит в том, чтобы ... наиболее полным образом воссоздать течение (ход) внутренней творческой деятельности писателя»¹². Гадамер же задается вопросом, этот ли тип понимания должен быть для герменевтики главным (исходным)? Разве мы понимаем, только реконструируя чужое мнение (воззрение)? Быть может, мы понимаем прежде всего смысл, истину, а вместе с тем — и ее основания?

С этим критикуемым Гадамером тезисом связан еще один известный постулат Шлейермахера: *понимать автора лучше, чем он понимал себя сам*¹³. Гадамер считает, что в данной формулировке заключена одна из центральных проблем герменевтики (WM, 196), поскольку она

позволяет провести границу между ее типологически различными версиями. Максима «понимать лучше» может, во-первых, относиться к самому автору или же, во-вторых, к выражаемой им истине. Для Гадамера изначально более важна истина, понимание дела, Sache, или — если воспользоваться словами Хайдеггера — «о-чем» речи. В близком к этому смысле упоминал данную формулировку И. Кант. Он полагал, что нет ничего необычного в том, чтобы «понимать автора лучше, чем он понимал себя сам, когда недостаточно определено его понятие»¹⁴. В приведенной цитате речь шла о Платоне; Кант надеялся, что понимает лучше древнегреческого мыслителя, поскольку «идеи» относит не к потустороннему царству, а к чистому разуму. Имелось в виду, конечно же, не знание трудов Платона или его личности, а знание «*проблемы*». Важно и то, что в процессе понимания для нас существенна не столько реконструкция некоего прошлого (Gewesenen), сколько сейчас — актуально — происходящая интеграция понятого. Отсюда, в свою очередь, вытекают несколько следствий.

Понимание и современность

Понимание любого исторического прошлого возможно *только на языке современности* (Gegenwart). Благодаря этому, во-первых, деятельность понимания можно считать тем более успешной, чем она «незаметнее», чем меньше она противопоставляет себя объекту интерпретации. Во-вторых, тезис о неизбежности «языка современности» предваряет традиционную для исторического познания проблему «адекватности» отображения (воспроизведения) исторического прошлого. Он вовсе не ведет к какому-либо релятивизму. Акт понимания с неизбежностью интегрирует понятое в контекст *собственного* опыта (иное невозможно), а «собственный опыт» с необходимостью указывает и на «собственный» язык понимающего. Одним из распространённых возражений против этого является аргумент от «приватного языка» (Витгенштейн, Крипке и др.): если мы настаиваем

на некоем собственном, «частном» («приватном») языке, тогда мы должны отказаться также и от притязаний на общеобязательность наших мнений и воззрений.

Между тем Гадамер не считает оправданным любое понимание или интерпретацию, он далек от позиции методологического анархизма («anything goes»). Философ полагает, что отсеять толкования, которые бессмысленны или модернизируют прошлое, достаточно легко: в такого рода конструкциях проблема как раз *не* выражена (*nicht zum Sprechen kommt*). Выражается в них лишь частное мнение интерпретатора. Поэтому-то «незаметность» интерпретации как таковой и рассматривается Гадамером в качестве критерия ее успешности. Тот же принцип применим и для всякого удачного перевода: он может считаться совершенным как раз тогда, когда у читателя не возникает впечатления, что он имеет дело с *переводом*, — в случае, когда произведение как бы «говорит с нами непосредственно». «Говорить» же с нами — или: «говорить что-либо нам» — текст может, если он до нас «доходит», если он говорит на *нашем* языке. Тот факт, что первые герменевтические усилия относятся еще к эпохе античности, когда интерпретация, понимание *и* перевод составляли единое целое, когда перевод на язык классической Греции был средством сделать для самих греков понятными творения их предшественников (Гомера, Гесиода), — становится для Гадамера дополнительным подтверждением верности его тезисов.

Временное отстояние

Если понимание возможно только на языке современности, то это отнюдь не означает, что граница между прошлым и настоящим стирается совершенно. Наоборот, историческая дистанция или, иначе, временное отстояние есть необходимое условие понимания, и оно чаще всего затруднено, когда речь идет об оценке значимости и исторической роли событий совсем недавнего прошлого. В понимании исторического прошлого имеет место своего рода «сплавление горизонтов»: человек постигает «гори-

зонт» (или, если угодно, «контекст») прошлого, но он способен на это только на основе (понимания) горизонта настоящего. Гадамер наносит еще один удар по традиционной концепции методологии истории, выдвигая тезис: всякое понимание *понимает иначе*.

Аппликация

С диалектикой «история – современность» связана и другая важная идея Гадамера – «аппликации» и «применения». Герменевтическое искусство, утверждает философ, не существует вне зависимости от конкретных форм и практик его воплощения. Иначе говоря, не существует «абстрактной» теории понимания (герменевтики), которую можно было бы применять наподобие инструмента, подходящего в любых случаях. Идея Шлейермахера о творческом, «дивинаторном» характере понимания находит отклик и в теории Гадамера. Полученные нами навыки и умения мы не «*применяем*», а скорее *апплицируем* к каждому новому для нас случаю, неизвестной ситуации. Достижение окончательной «понятности» никогда не является делом гарантированным. Тем более что в понимании мы активно преобразуем мир, ведь всякое понимание изменяет ситуацию — хотя бы тем, что квалифицирует, определяет ее (не исключая и наиболее простых случаев: «эта болезнь — ангина»), преобразует незнакомый и чуждый нам мир в *наш* мир, полный значений и смыслов, мир, в котором мы живем.

Причина, по которой Гадамер взялся в своей герменевтике отстаивать значимость эстетического опыта для гуманитарного знания в целом, становится в этом контексте более понятной. Искусство может реализовать себя исключительно в сейчас-происходящем изображении (представлении — *Darstellung*) или чтении — применении (*Anwendung*). Общефилософское значение этих идей Гадамера трудно переоценить. *Реализация, экспликация, осуществление необходимы* для того, чтобы нечто в гуманитарной области вообще могло по праву называться своим именем. Нельзя быть талантливым танзором, ни

разу не попытавшись танцевать. Нельзя быть «философом» вне конкретной практики понимания, интерпретации, изложения или переложения текстов, идей, ответа на них и полемики с ними. Другой областью человеческой деятельности, в которой неразрывность «понимания» и «применения» оказывается наиболее отчетливой, является юридическая практика. Понимание всегда предполагает то или иное применение человеком понимаемого в собственной жизненной практике.

Языковость

Тезис, который Гадамер использует для разъяснения указанной закономерности исторического понимания (понимание прошлого всегда происходит на языке современности), теперь, в контексте идей аппликации, может послужить разъяснению еще одной закономерности, присущей всякому пониманию, — его языкового характера. Если нельзя понимать, не интегрируя понимаемое в контекст собственного опыта, то это значит, что такая интеграция невозможна без умения выразить понимаемое в языке. Люди часто ссылаются на «присутствующее» у них понимание, которое, однако, они не способны озвучить в слове. Оправдываясь, они вспоминают о «все понимающих», но «бессловесных» животных. Эта практика подтверждает наиболее распространенное заблуждение. Неспособность к выражению как раз и свидетельствует о проблематичности понимания, для которого языковая выраженность принципиально необходима. Всякое понимание имеет языковой характер. Как и понимание, язык не есть инструмент. Этот параллелизм между пониманием и языком можно выразить в следующем тезисе: все, что может быть понято, дано в сфере языка, и наоборот, все языковое доступно пониманию.

С такого рода концепцией герменевтики связан отказ Гадамера трактовать понимание как вчувствование, эмпатию, «перенесение себя на место другого», — что, вообще говоря, достаточно традиционно не только для классиков, таких как Дильтей, Гуссерль, Теодор Липпс, но и для авто-

ров современных теорий. Я тогда понимаю кого-то, когда я понимаю его Sache — проблему, дело, «о чем речи», обстоятельства, — напоминает Гадамер.

Теория аппликации и вытекающая из нее необходимость переоценки роли эстетического в системе гуманитарного знания дает возможность для новых трактовок искусства и проблемы эстетического. Вне связи с проблемой, безотносительно к Sache, концепция понимания также вполне возможна, однако мыслительная форма, которую мы желаем понять как речь или текст, берется тогда не в отношении к своему предметному (sachlichen) содержанию, а как некий эстетический феномен, как произведение искусства или «мышление как искусство» (künstlerisches Denken) (WM, 191).

Проблема историчности

Полемика с представителями немецкой исторической школы составляет важную часть «Истины и метода». В противовес идеалистическому, спекулятивному пониманию истории у Гегеля, Ранке и Дройзен стремились построить свою дисциплину *как науку*, а потому критика идеалистической философии истории проходила под знаменем *исторической фактичности* (конкретики). Настаивая на независимости истории от «фактов», историческая школа оказалась в плену господствовавшей в XIX веке идеологии позитивизма. Исторические факты не могут быть дедуцированы из какой бы то ни было метафизической системы — их следует понять «из них самих». При этом молчаливо подразумевается, что история подобна *тексту*, подлежащему расшифровке. Позитивизм исторической школы, как правило, герменевтически ориентирован (весьма отчетливо у Бека и Дройзена). Поскольку немецким историкам XIX века не удалось в полной мере предложить альтернативу спекулятивной философии истории Гегеля, эти мыслители по-прежнему оставались в русле эстетизма Шлейермахера.

Исторические факты «немые» — если не включены в более широкий контекст. Позитивизм исторической

школы оказывается недостижимым, поскольку исторические факты, которые были бы даны в чистом виде, суть фикция. Отсюда, если история воспринимается по модели текста, можно заключить, что немецкая историческая школа также опирается на некую спекулятивную модель-основание, определяющую «природу истории». Отличие этой модели от гегелевской в лучшем случае видовое, но никак не типологическое. В ней отсутствует, в частности, гегелевский тезис о том, что в истории мы наблюдаем неуклонное движение (или прогресс) разума и развитие свободы, однако в целом понимание немецкими историками природы истории в некотором смысле не менее метафизично. Эта близость и вместе с тем отличие от Гегеля определяют так называемый «эстетизм» немецких историков. *Поскольку* «прогресса» нет, тезис Ранке: «все эпохи равноценны перед лицом Бога» — оказывается вполне оправданным.

Дело не в том, что Ранке намеренно пытается использовать эстетику (опыт эстетического) в своей теории истории, — как раз наоборот: им движут, скорее, теологические мотивы. Лютеранин Ранке, отмечает Гадамер, фактически переносит христианскую идею непосредственности отношения человека к Богу в профессиональную область историка (WM, 214). Однако именно этот теологизм и приводит к своего рода «эстетизму».

Теологически мотивированный эстетизм позволяет лучше понять метафизичность историзма: поскольку «все эпохи равноценны», историк незаметно для себя принимает позицию бесконечного интеллекта (*intellectus infinitus*), описывающего эпохи «из них самих», что вполне согласуется с немецким идеализмом. Продолжая эти характеристики немецкого историзма, упомянем еще одну, наиболее известную — стремление преодолеть «субъективизм» в историческом исследовании. Характеризуя понимание истории Ранке, чаще всего вспоминают тезис, в котором он уподобляет работу историка труду естествоиспытателя. Коль скоро результаты труда историка «независимы» от позиции его как наблюдателя, историк

как человек, личность должен отойти на второй план, если даже не попытаться вообще элиминировать собственную субъективность.

Гадамер с такой позицией не согласен. Он полагает, что немецкие историки оказываются не в состоянии воздать должное историчности самого историка. Разве последний не принадлежит сам к истории, о которой повествует? Разве всякое историописание не несет на себе с необходимостью печать своего времени? «Прусская история» Дройзена, да и роль ученого в политической жизни Германии второй половины XIX века прекрасно это иллюстрируют. Кроме того, существует неустраняемая значимость исторических феноменов, «определяющая» историка еще до того, как он в какой-то момент примет интеллектуальное решение об «элиминации» собственной личности. Этот аргументационный ход Гадамера, конечно, не нов. Критикуя Декарта¹⁵, Хайдеггер показал: само стремление к «объективности», к а-субъектности, независимости от «субъекта» имеет как свои истоки, так и вполне конкретную мотивацию. Оно производно, а значит, никоим образом не может быть первичным регулятивным идеалом, определяющим природу гуманитарного (исторического или философского) познания. Притязанию на «объективность», которая была бы свободна от всяких случайных, «личностных» черт, предшествует нетематическое, повседневное, озабоченное бытие в мире. Мотивом и специфической формой модифицированной «заботы» оказывается забота не о «вещах самих по себе», а об устойчивости, надежности нашего познания.

Итак, не существует истории, которую бы писали «под знаком вечности» (такую историю мог бы сочинить разве что сам Бог), — вот тезис, нуждающийся в философском обосновании. В трудах Хайдеггера и Гадамера он сперва утратил свою новизну для философии XX века, а затем превратился в одно из ее «общих мест». Его аналоги и отзвуки могут быть прослежены во всей последующей философии¹⁶. Осознание этого факта стимулирует «эстетизм»

в понимании истории. Позиция историка становится отстраненно-созерцательной.

Универсализм герменевтики

К концу XX века, когда антифундаменталистский пафос в философии и культуре заметно усиливается, Гадамер отстаивает необходимо *универсальный*, всеобщий характер герменевтики. Это становится важной темой исследований Гадамера после «Истины и метода». Отправной точкой того главного труда, в силу конкретных, композиционных и фактических причин, стал опыт искусства и наук о духе (II, 242). Универсальность герменевтики была намечена в книге очень схематично, что не осталось незамеченным критиками. С точки зрения оппонентов, герменевтику следует ограничить областью языковых смыслов, а значит, она не может претендовать на статус универсального философского метода и нуждается в таком, например, внешне-методологическом дополнении, как критическая теория. Между тем, перед философией стоит задача «развернуть герменевтическое измерение во всем его масштабе... во всех его формах, от межчеловеческой коммуникации, познания единичного человека в рамках общества, равно как и от опыта, который он приобретает в обществе, от традиции, сформированной в религии и праве, искусстве и философии, — вплоть до эмансипаторской энергии рефлексивного революционного сознания...»¹⁷. Гадамер осознает, что за герменевтикой закрепилась слава сравнительно узкой дисциплины¹⁸. Считают, что герменевтика ограничивается текстами. Но и в этом случае, полагает Гадамер, «текст» можно толковать расширительно — как текст, написанный рукою Бога, а тогда он охватит все науки — от физики до социологии и антропологии. Универсальность герменевтики основывается на универсальности феномена человеческой способности к языку¹⁹, а поскольку она глубоко укоренена в человеческом бытии, правомочность и границы герменевтической постановки вопроса должны интересовать также и теоретика социальных наук (II, 234).

Практический характер понимания

Следующей важной особенностью герменевтики Г.-Г. Гадамера является практический характер понимания и герменевтического опыта в целом. Гадамер ссылается на различие между «практическим знанием» (*phronesis*) и «техническим знанием», умением нечто изготовить — (*techne*), восходящее к Аристотелю и Платону. «Практическое искусство вести разговор не только противопоставлено ограниченному знанию специалистов, но может рассматриваться и как наивысшая модель, образец для всякой науки, даже для математики...» — хотя математика имела для Платона особое значение (II, 252). В диалоге «Храмид» Платон подверг критике идею и идеал экспертов политической науки. Главный вывод: знание, на котором основываются практически-политические решения, нельзя понимать по образцу знания-изготовления, видеть в нем знание техническое, а именно знание того, как возможно «изготовить» человеческое счастье. «Подобному нельзя научиться», — отмечает Гадамер (*ibid.*). Отличие практической философии от «теоретической науки» у Аристотеля заключается в том, что предметом первой является не «вечно сущее», не высшие, постоянные принципы и аксиомы, а человеческая практика, подлежащая постоянному изменению (II, 253). Разумеется, и сама эта «практическая» философия является в определенном смысле «теоретичной». Она — не только инструкция к действиям в конкретной ситуации, но также и знание о *человеческом поведении* вообще, формах политического бытия человека. Герменевтическая философия теоретична хотя бы в том отношении, в каком она является рефлексией над практической жизнью (*ibid.*).

Вытекающая из универсалистских притязаний герменевтики общегуманитарная позиция Гадамера связана с еще одной темой размышлений, вполне традиционной для немецкой культуры, — идеей Европы как единого историко-культурного целого (сегодня она популярна как идея «единой Европы»). Серию его статей и докладов — «Разум в эпоху науки» (1976), «Похвала теории» (1983), «Наследие Европы»

(1989) и др. — иногда называют «политическим» или даже «космополитическим» развитием гадамеровской герменевтики.

Общеидеологические принципы герменевтики Гадамера выражаются также в критике абсолютизации теоретического познания. При этом техницистским, сциентистским подходам противопоставляется герменевтически-гуманитарный. Эта критика конкретизирует философские представления о некоторых более частных проблемах и понятиях, например *разума, силы, интеллекта (разумности), рефлексии*.

Интеллект. Разум. Разумность. Рефлексия

Вспоминая известный призыв Канта: «имей мужество пользоваться собственным разумом», — Гадамер отмечает, что эта максима сформулирована в эпоху, когда требование секуляризованного мышления было крайне важным. В этом контексте она и была оправдана. Повторяя этот призыв сегодня, философы зачастую некритически воспроизводят и определенные представления о природе разума и разумности, скрывающиеся за упомянутой максимой. Они, по мнению Гадамера, нуждаются в серьезной критике. Понимание «разумности» (*Intelligenz*) основывается на традиции психологии способностей (*Vermögenspsychologie*). Разум в этой парадигме трактуется как продуктивность деятельности, в определенном смысле являясь инструментом. Однако инструмент отличается как раз тем, что сам по себе он — ничто, лишь приспособление для разнообразного *применения* и только в применении и находит свое оправдание. По аналогии с понятием инструмента мы и мыслим интеллект. Отличительная особенность интеллекта как инструмента заключается в том, что он универсален, а не ограничен, как всякий инструмент, той или иной областью применения²⁰.

Между тем, показывает Гадамер, разум, интеллект присутствует «во всяком человеческом поведении, или, иначе говоря, во всяком разумном поведении присутствует весь человек». Интеллект есть некая возможность жизни, в ко-

торой человек реализовался и которая оказывается конститутивной для него в той мере, в какой у него нет свободы эту «способность» применять или не применять, пользоваться ею или не пользоваться²¹.

В этом же духе трактуется и понятие рефлексии. Немецкая классическая философия считала, что рефлексия есть наиболее полное выражение свободы человека. В том, что рефлексия есть проявление свободы, не сомневается и Гадамер. Но — свобода в какой мере? Идет ли речь об инструментальности? Являемся ли мы субъектами *свободного* применения рефлексии? Да, в рефлексии мы, безусловно, свободны. Но корректив Гадамера заключается в том, что мы не входим в это измерение рефлексии благодаря нашему свободному решению. Возможны разные формы рефлексии. Или, напротив, в каждой способности что-либо сделать заключена рефлексия, ведь понятие «способности к...» подразумевает не просто осуществление какой-либо деятельности, но — в перспективе такого осуществления — владение самой возможностью этого. Уже Платон, напоминает Гадамер, обратил внимание на внутреннюю рефлексивность понятия способности (Können) (в его понятийности — *techne*), когда в диалоге «Храмид» говорил, что всякое «можение» есть одновременно и можение своей противоположности (VI: 116). Человек, который может бегать, может бегать как быстро, так и медленно и т.д. Подлинный мастер лжи — тот, кто может высказать как истину, так и ложь. «Это понятие можения имплицитно своего рода дистанцию по отношению к осуществлению и потому принципиально определяется структурой, которую мы называем рефлексивностью»²². Возникает, правда, такой вопрос: правомерно ли брать в качестве модели для рефлексии, присущей человеку, эту — свободную — рефлексию? Ведь важнейший вопрос заключается в том, действительно ли возвышение к духовности, возвышение к самосознанию подымает человека, пребывающего в вынужденно конечной временности?

Гадамер принадлежал к числу немногих философов Германии второй половины XX века, которые были при-

знаны и за пределами философского сообщества. Он встречался с Гельмутом Колем, регулярно получал приглашения от Президента Германии, от Иоанна Павла II, некогда преподававшего в Польше феноменологию и считавшего Гадамера безусловным авторитетом.

Работы Гадамера имели большое значение для литературоведения, хотя интерпретаторы литературных произведений опирались главным образом на «Истину и метод», а не на его более поздние работы по эстетике и поэтике: к тому времени в англоязычных кругах значительно большей популярностью стал пользоваться метод «деконструкции» Ж. Деррида, на который полагались как на более радикальный способ отказа от так называемой «объективной науки». Дебаты между герменевтами и сторонниками Деррида вскоре были импортированы из англоязычного пространства США в Европу. Очная полемика между Гадамером и Деррида состоялась впервые в апреле 1981 года²³ на специально организованном коллоквиуме. К разочарованию участников, доклад Деррида был посвящен в основном Ницше и Хайдеггеру и почти не затрагивал проблем гадамеровской герменевтики, в чем усмотрели отсутствие у французского мыслителя «доброй воли» к взаимопониманию. Только на этот упрек и откликнулся Деррида, охарактеризовав «добрую волю к пониманию» как метафизическую предпосылку, восходящую к немецкому идеализму и принадлежащую «ушедшей эпохе метафизики воли». В последующих дискуссиях по-своему высветилось различие обеих позиций: согласно герменевтике, всегда существует принципиальная возможность понимания; такую возможность отрицает деконструктивизм, усматривающий рудименты традиционной метафизики также и в самом понятии разговора, диалога. Несколько более продуктивной оказалась очередная очная полемика между мыслителями, состоявшаяся 17 ноября 1993 года. Я полагаю, отмечал Гадамер, что некоторые аспекты понятийной системы Деррида согласуются с моими: «диссеминация» — с историей воздействий, а «различАние» — со «сплавлением горизонтов». В свою очередь, Деррида смягчил позицию по отно-

шению к герменевтике, согласившись, что герменевтическое понятие «горизонта понимания» совсем не обязательно трактовать в духе традиционной метафизики, поскольку горизонт представляет собой недостижимую цель. Хотя Гадамер не утверждал, будто мы в состоянии «понять всё» (для него человек — такое существо, которое *нацелено* на понимание, хотя достаточно часто не достигает этой цели), следы полемики с Деррида заметны уже в том, что в своих поздних статьях и докладах немецкий философ уточняет концепцию понимания, все чаще отмечая, что понимание есть не только усвоение позиции Другого, но в не меньшей степени — признание (*Anerkennen*) его, как и того факта, что Другой может оказаться прав по отношению ко мне.

Умер Гадамер 13 марта 2002 г. До последних дней он сохранял ясность ума и вел публичный образ жизни.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Биографические факты из жизни Г.-Г.Гадамера см. в изданиях: *Gadamer H.-G. Philosophische Lernjahre*. Frankfurt a.M., 1977, ²1995; *Gronidin J. Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Tübingen, 1999.

² *Gadamer H.-G.* Op.cit.

³ Позднее, в Марбурге, важным стало также знакомство с Э.Р. Курциусом («я был Беньямином круга, к которому принадлежал он и его коллеги», — вспоминал Гадамер).

⁴ *Gadamer H.-G. Das Wesen der Lust nach platonischen Dialogen*. Diss. Marburg, 1922.

⁵ Ср., в частности, рецензию П. Наторпа на кн. I «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» Э. Гуссерля.

⁶ В переработанном виде они вошли в качестве главы в книгу М. Шелера «О вечном в человеке».

⁷ Термин, который используется Гадамером для того, чтобы подчеркнуть дистанцию по отношению к традиционной концепции языка.

⁸ *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode*. Tübingen, 1960. S. 183. Ссылки на оригинальный текст «Истины и метода» (WM)

даются далее в тексте по первому изданию работы (1960); при ее переиздании в 1-м томе Собрания сочинений Гадамера указания на раннюю пагинацию сохранены. Другие работы Гадамера цитируются по Собранию сочинений, с указанием тома и страниц.

- ⁹ Эта тема подробно обсуждается в 3-й части книги «Истина и метод».
- ¹⁰ У Хайдеггера речь — не *наряду*, но *через* расположенность и понимание.
- ¹¹ *Schleiermacher Fr.* Hermeneutik und Kritik. Hg. V. M. Frank. Frankfurt a. M., 1977. S. 92.
- ¹² *Ibid.* S. 321 (см. также S. 84).
- ¹³ *Ibid.* S. 94, 104, 325.
- ¹⁴ *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках. Т. 2: Критика чистого разума. 2-е издание, 1787. М., 2006. А 314 / В 370.
- ¹⁵ *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. § 19-20.
- ¹⁶ У Р. Рорти он воспроизводится как тезис о невозможности «божественного взгляда» («God's eye view»).
- ¹⁷ *Gadamer H.-G.* Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik // *Gesammelte Werke*. Bd. II. S. 232.
- ¹⁸ Причины он усматривает в том, что и сам, в том числе в «Истине и методе», начинал с проблематики гуманитарных наук.
- ¹⁹ *Gadamer H.-G.* Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. S. 233.
- ²⁰ *Gadamer H.-G.* Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge. Frankfurt a. M., 1993. ³ 1994. S. 71.
- ²¹ *Ibid.*
- ²² *Ibid.*, S. 73.
- ²³ К тому моменту книга «Истина и метод» была доступна в переводе на французский язык (1976).

СОЧИНЕНИЯ

Истина и метод. М., 1988; Актуальность прекрасного. М., 1991; *Gesammelte Werke*. Tübingen, ¹1986. Bd-e 1-10 [Bd. 1: Wahrheit und Methode [1960]. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 1986, ²1990; Bd. 2: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register. 1986, ²1993; Bd. 3: Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger. 1987; Bd. 4: Neuere Philosophie II. Prob-

leme, Gestalten. 1987; Bd. 5: Griechische Philosophie I. 1985; Bd. 6: Griechische Philosophie I. 1985; Bd. 7: Griechische Philosophie III. Plato im Dialog. 1991; Bd. 8: Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage. 1993; Bd. 9: Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug. 1993; Bd. 10: Hermeneutik im Rückblick. 1995]; Philosophische Lernjahre. Frankfurt a.M., 1977, ²1995.

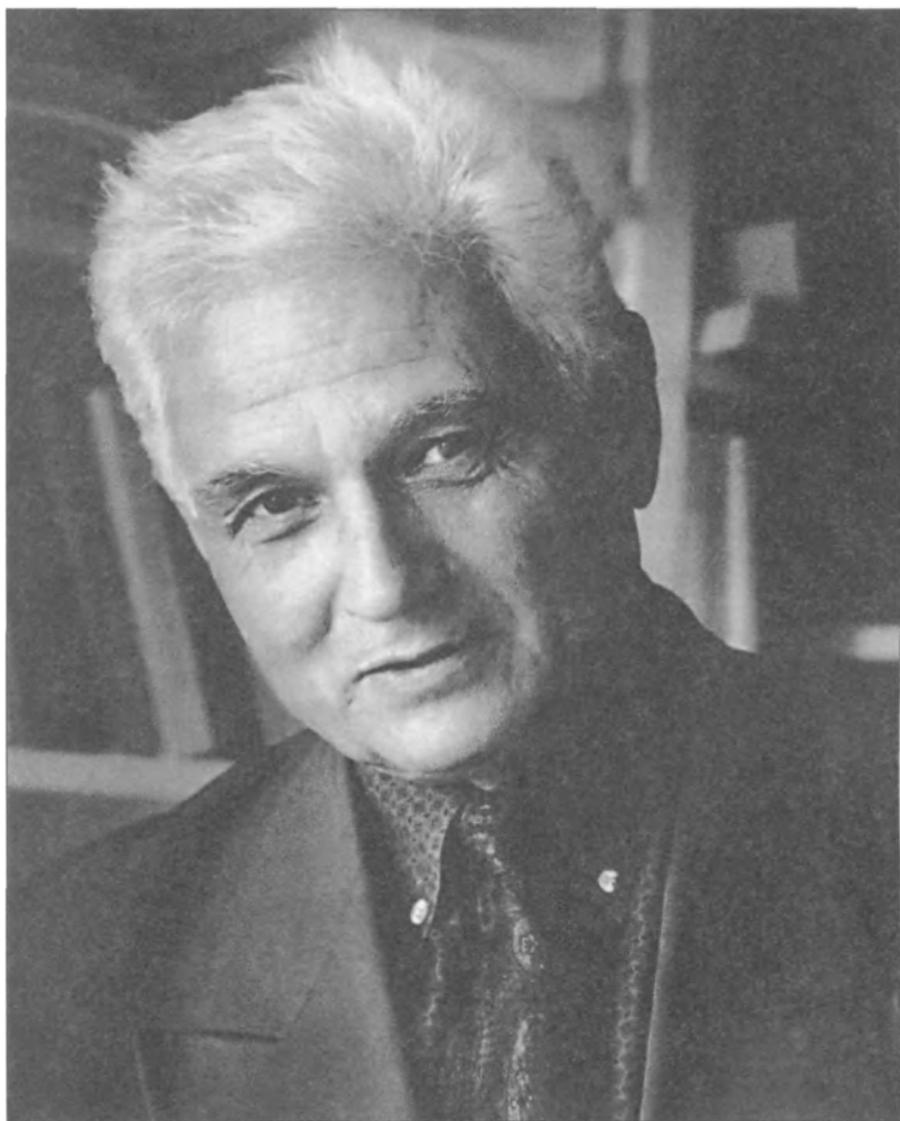
ЛИТЕРАТУРА

Grondin J. Einführung zu Gadamer. Tübingen, 2000; *idem.* Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie. Tübingen, 1999; *idem.* Einführung in die Hermeneutik. Stuttgart, 1991.

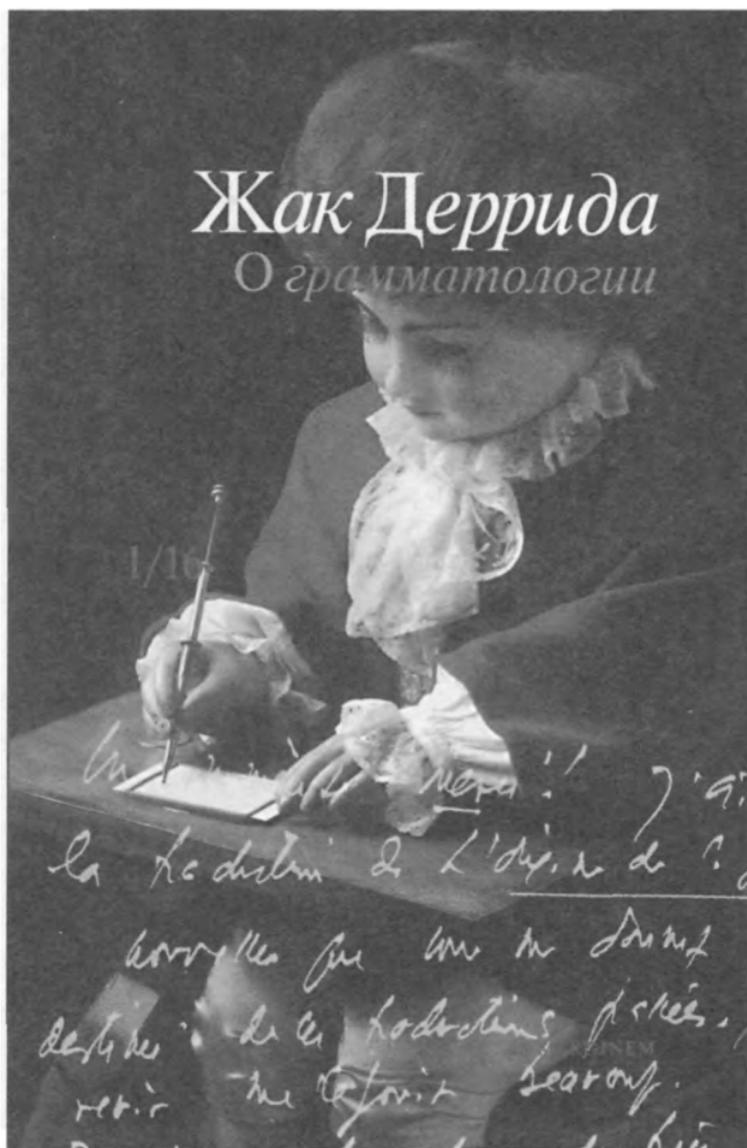
ЖАК ДЕРРИДА

Жак Деррида (1930–2004) – один из наиболее переводимых и комментируемых французских философов в мире, хотя между его популярностью и сложностью чтения его концептуального почерка есть известное противоречие. Пафос концепции Деррида – критическое вопрошание традиции западной метафизики, известное как критика «логоцентризма». Но это не чистое отрицание: в творчестве Деррида по-своему воплощено извечное стремление философии создавать новые модели значения и тем самым – новые способы понимания места человека в мире.

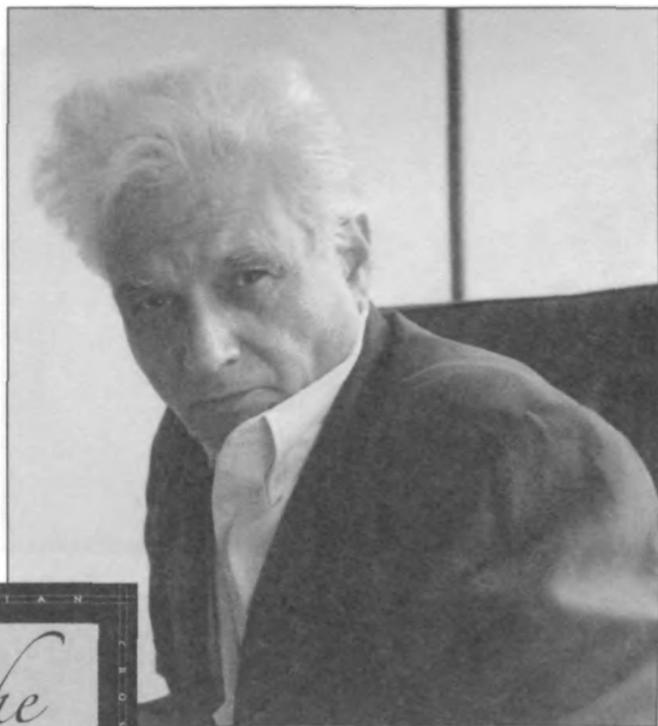
Деррида родился в местечке Эль-Биар в Алжире в еврейской семье. Желание стать писателем, публично говорить на мощном и блестящем родном-неродном французском языке было для Деррида в юности направляющим в поиске самого себя. Писателя из него не получилось. Но он стал философом, который как никто другой сумел апробировать новые формы бытия философии, показать на огромном культурном материале значение языковой материи для построения философской мысли. За 50 лет творческой работы он выпустил более 60 книг, так что это, конечно, не устный философ: главное для него – письменный текст. След на письме – важнейшее, что остается от человека: он «означает одновременно и мою смерть (грядущую или уже наступившую), и надежду на то, что он меня переживет. Это не притязание на бессмертие, это структурная особенность. Вот я оставляю здесь клочок бумаги, ухожу, умираю: выйти из этой структуры невозможно, это – устойчивая форма моей жизни. Каждый раз, когда я что-то от себя отпускаю, я вижу в письме свою смерть. Предельное ис-



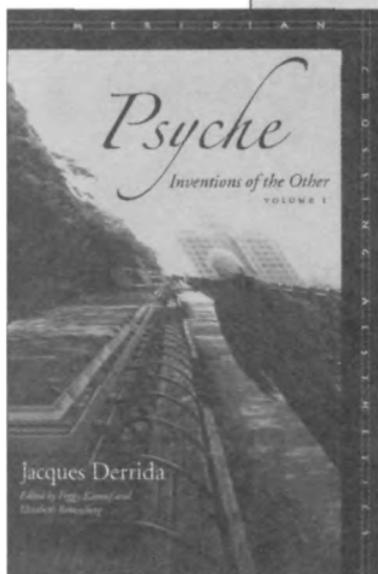
Жак Деррида



Обложка русского издания книги Ж. Деррида
«О грамματοлогии», Москва, 2000 г.



Жак Деррида



Обложка английского издания книги Ж. Деррида «Psyche: изобретение Другого». Впервые работа опубликована в Париже в 1987 г.



Александр Кожев



Обложка книги А. Кожева
«Введение в чтение Гегеля». Париж, 1947 г.



Alexandre Kojève

**La Notion
d'autorité**

Александр Кожев

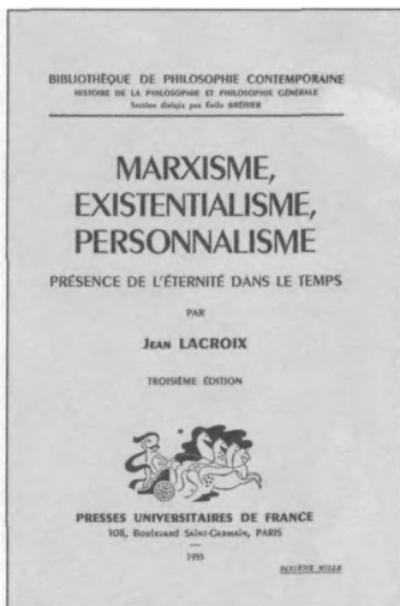
**ПОНЯТИЕ
ВЛАСТИ**

Paris
Gallimard 2004

Праксис
Москва 2007



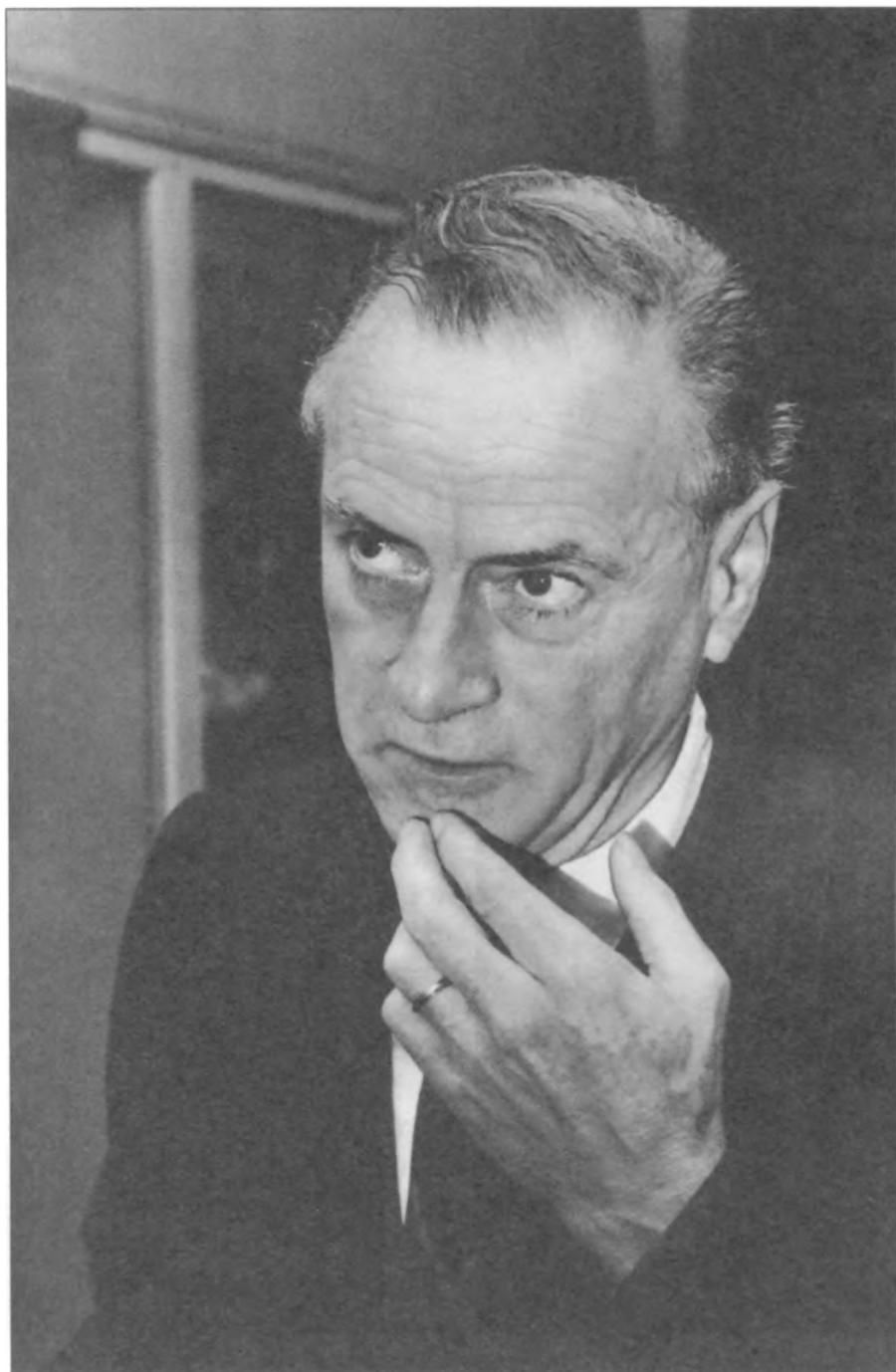
Обложка и титульный лист русского издания книги А. Кожева
«Понятие власти». Москва, 2007 г.



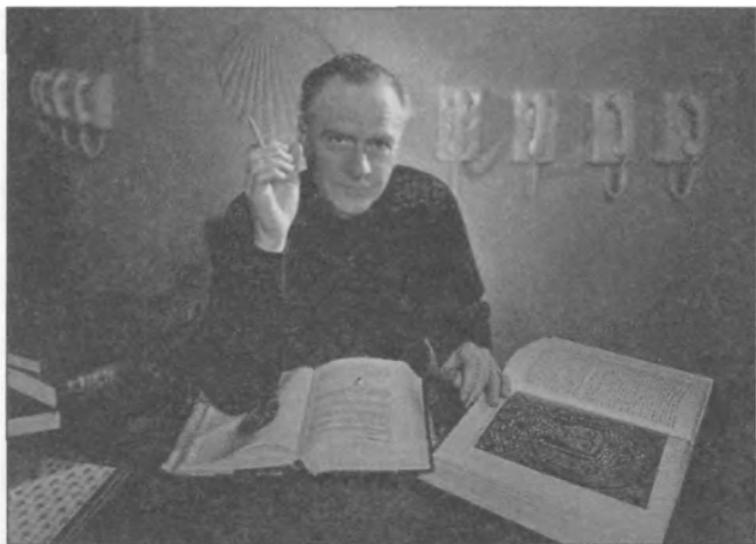
Титульный лист книги Ж. Лакруа
«Марксизм, экзистенциализм, персонализм». Париж, 1955 г.



Обложка и титульный лист русского издания книги Жана Лакруа
«Избранное: Персонализм», Москва, 2004 г.



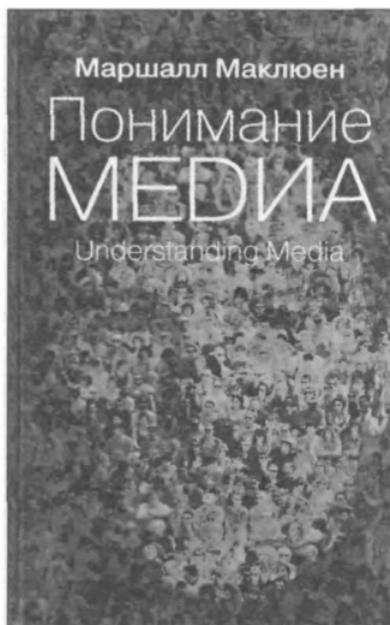
Маршалл Маклюэн



М. Маклюэн. Над фолиантами по искусству



М. Маклюэн за работой.
Начало 1970-х



Обложка русского издания
книги М. Маклюэна
«Понимание Медиа». 2003 г.

пытание – оказаться экспроприированным, не зная, кому принадлежит то, чего я лишаясь, кто и как станет наследником? Этот вопрос... неотступно преследует меня»¹.

Высшее образование Деррида получил в Париже, в Высшей нормальной школе, затем преподавал в Сорбонне (1960–1964), в Высшей нормальной школе (1964–1984), а последние двадцать лет – в Высшей школе социальных исследований в Париже. Его часто приглашали за рубеж, в разные европейские страны, Индию, Латинскую Америку и особенно – в США (университеты Хопкинс, Корнелл, Йель, позднее Нью-Йорк, Ирвайн, Калифорния). В Йеле даже сложилась группа, впоследствии названная «Йельской школой», в которой Пол де Ман, Д.-Х. Миллер, Д. Хартман и Х. Блум пытались применять идеи деконструкции к анализу литературного текста. Чаще всего приглашавшие были специалистами по романским языкам и сравнительному литературоведению, тогда как правоверные философы-аналитики, как правило, отлучали Деррида от философии.

Отношение Деррида к институтам и институциям, в том числе философии как социальному институту и традиции, было сложным. Личной, но социально реализовавшейся утопией Деррида было создание особого открытого института. В 1983 году вместе с группой коллег, среди которых были Ф. Шатле, Ж.-П. Фай и другие, он создает при поддержке социалистического правительства Международный философский коллеж в Париже и становится его первым руководителем (сказать «директором» было бы неправильно, так как научного директора в этой институции нет, есть только «президент коллегиальной ассамблеи»). Коллеж был создан для того, чтобы сделать французскую философию более восприимчивой к проблемам гуманитарных наук, этики, политики, психоанализа, искусства, чтобы повернуть ее к другим философиям, существующим в мире. Казалось, что такой необычный институт долго не протянет, но нет – несмотря на все перемены политической конъюнктуры и все нападки, он жив и продолжает свое парадоксальное существование: в 2003 году Коллеж торжественно праздновал двадцатилетие, и Деррида, уже тяжело больной, пришел, чтобы произнести вступительное слово...

Деррида ставит целью разобрать и заново собрать самую философскую аксиоматику западного мышления, которую он и суммирует в понятии «логоцентризм», причем он делает это не в отвлеченном анализе, а на материале конкретных текстов различных авторов, эпох и жанров. Деррида ворвался в философию залпом из трех ярких книг: «Письмо и различие», «О грамматологии», «Голос и феномен» (все – 1967). В них речь идет о Платоне, Декарте, Гегеле, Руссо, Гуссерле, Ницше, Хайдеггере, Соссюре, Фрейде, Прусте, Леви-Строссе, Левинасе, Фуко, Арто, Батае и других философах, ученых, писателях. Наиболее удобным материалом для того, чтобы посмотреть, как работает его мысль, является программная книга «О грамматологии»²: в ней вводятся некоторые основные понятия и апробируются приемы концептуальной работы Деррида – «логоцентризм», «метафизика», «деконструкция», «письмо», «прото-письмо», «различие», «различАние», «восполнение» и другие. Рассмотрим последовательно эти понятия³.

Логоцентризм – это опора метафизики на логос, голос и устное слово: это скрытая аксиоматика западной метафизики. Метафизика у Деррида понимается гораздо шире, нежели это для нас привычно: это мыслительный конструкт огромной общности, предполагающий непосредственную данность, наличие, присутствие чего бы то ни было – идей, представлений, чувственных впечатлений и проч. Логоцентрическую метафизику Деррида усматривает прежде всего в таких понятиях, как первоначало, причина, цель, сущность, смысл и др., так или иначе подразумевающих данность, присутствие базовых для европейской культуры мыслительных содержаний в живом слове и духе, так что в расширенном виде логоцентризм дополняется также «фоно-архео-телео- (и другими) центризмами». Деконструкция логоцентрической метафизики (несмотря на все уверения Деррида в том, что это не анализ, не синтез, не метод, не система и проч.) – это все же анализ, правда, не обычный: он затрагивает область «прото-синтеза» или «архи-синтеза» условий всякого опыта. Отказываясь от бинарных оппозиций, в которых главенствует тот или иной элемент, претендующий на первенство

(такова, например, «речь» в противоположность «письму» – оппозиция для метафизики маргинальная, а для Деррида важнейшая), деконструкция ищет доступ к той подпочве, на которой эти оппозиции рождаются. Так как метафизика, по Деррида, фактически не имеет границ, то безграничным оказывается и поле её деконструкции.

Сразу отметим, что само слово «деконструкция», которое нередко воспринимается как опознавательный знак всей концепции Деррида⁴, имеет сложную смысловую структуру. В нем две приставки – одна положительная (кон-), другая – отрицательная (де-): в переводе на русский язык соответствующий глагол звучал бы как «рас-по-строить», «раз-завязать». Это слово появилось у Деррида в процессе перевода хайдеггеровского понятия *Destruktion, Abbau*, когда Деррида, по собственному признанию, искал слово, не лишенное момента утвердительности. А потому более подходящим, чем, казалось бы, напрашивающееся французское слово *destruction*, показалось ему редкое слово «деконструкция» (*deconstruction*), имеющее, согласно толковым словарям, такие значения, как «разбирать механизм при перевозке его на другое место», «расчленять фразу в процессе её перевода на другой язык», для замысла Деррида совсем не лишние⁵.

Логоцентрической системе предпосылок с опорой на слово и речь Деррида противопоставляет альтернативную систему категорий, в основу которой кладет неметафизичное понятие письма: оно предполагает не тождество и присутствие, но различие и отсутствие. Очевидно, что письмо, которое первичнее речи, живого слова, понимается необычным образом. В самом слове «письмо» задействованы многие смыслы – от вещественных (письмо как графика, письменность) до обобщенно философских (письмо как прото-артикуляция любого следа – материального и идеального). По Деррида, именно письмо, предшествующее любой данности, сдвинуто относительно любого наличия; письмо – это технология обращения с материей языка и сознания и одновременно концептуальный каркас новой онтологии – онтологии различий (можно было бы сказать,

гетерологии). Письмо запечатлевается в текстах, которые выступают как основная материя культуры. Отсюда вызывающий тезис Деррида: «нет ничего кроме текста» («Il n'y a pas de hors-texte») или, в ином возможном толковании, «вне текста нет ничего»⁶. Разумеется, этот тезис подразумевает предельно широкое метафорическое понимание мысли и культуры как текстовой ткани, а вовсе не натуралистическое отрицание всего на свете за исключением вербального графического текста.

Понятие письма в «Грамматологии» и других работах Деррида не одиноко и не единично: оно поддерживается углубляющим понятием «прото-письма» (*archi-écriture*) как условия любого конкретного письма, а кроме того – рядами смежных понятий, образованных от корней «грамма» и «графия». Но самое важное – то, что письмо воплощает сам принцип различия (следы, насечки, борозды, графические артикуляции и др.) в бытии и сознании. При этом различие в письме не просто утверждается, но и подчеркивается другим знаменитым понятием Деррида – это понятие различия (*differAnce*), предполагающее отсрочивание во времени и отстояние в пространстве, некую анти-данность всего. Прямой и наиболее близкой мишенью этой критической концепции Деррида была, конечно, феноменология с ее постулатами данности предмета сознанию. Однако в более широком плане деконструкция была склонна обнаруживать невнимание к «письму», скрытые или явные бинарные оппозиции с несправедливой иерархией членов практически у всех представителей двухтысячелетней европейской мыслительной традиции – Платона, Гегеля, Хайдеггера, Фрейда, Руссо, Соссюра, Леви-Стросса и др.

Как конкретно это происходит? Типичная деконструктивная стратегия – интуитивная, это своего рода нюх на перебивы контекстов, неувязки, оговорки, апории. Однако чутье должно опираться на приемы – расшифровку забытых этимологий, прослеживание звуковых и смысловых созвучий с другими – смежными или близкими словами, обнаружение естественной, вещественной метафоричности слов и понятий. Поле обнаружения могут быть и отдельные слова с контрастной се-

мантикой (фармакон – лекарство и яд в «Платоновой аптеке»), и даже отдельные предлоги, приставки, частицы (и, или, не, если, между, некоторый и др.). Одни приемы действуют на территории данного текста, другие основаны на переключках между разными текстами, третьи – на взаимодействиях текста и его контекста (причем Деррида нередко рассматривает контексты не ради уточнения смысла данной фразы, а как раз наоборот – для порождения новых неожиданных смыслов), четвертые (перформативно-прагматические) возникают в различных ситуациях реализации текстов и др. Вот лишь несколько примеров.

Понятие восполнения (*supplément*) выявляется внутри текста и между текстами Руссо, у которого оно не было даже тематизировано. Деррида выискивает свой материал как внутри «Исповеди» Руссо, так и в сопоставлении её с другими текстами, в частности, касающимися происхождения языка как одной из форм перехода от природы к культуре. Руссо видел переход от природы к культуре как переход от добра к злу: это катастрофа, которая приходит извне и оскверняет первозданную девственную чистоту. Для Деррида все это выглядит иначе: безмятежная полнота, чистота, самоидентичность природы – это миф: природа не является изначально цельной, она открыта для вмешательства и вторжения, она всегда уже отмечена и нарушена иным – культурой. Так намечаются контуры особой логики не исключенного третьего. В принципе похожее отношение между изначально нарушенным и нарушающим обнаруживается и в других логоцентрических сущностях, аналогичных по своей структуре и функциям отношениям природы и культуры⁷.

Пример контекстуальных переключек дает нам изысканная графика книги «Глас» (1974), где рассуждения о Гегеле и Жане Жене набраны двумя, а местами даже тремя параллельными колонками с множеством вкраплений – цитатных, пояснительных, словарных и других. Гегель здесь графически присутствует в чужеродном ему контексте и, разумеется, выглядит обок с Жене иначе, нежели это было бы в одном ряду с Кантом или же неогегельянами. Так возникает эффект

«рассеивания» смысла, подобного рассеиванию семени, причем одна из ключевых книг Деррида так и называлась – «Рассеивание» («Dissémination», 1972). Например, в тексте «Тимпан» из книги «Края – философии» (1972) боковое зрение вводит близкие или далекие ассоциации из Арто, рассуждения о вестибулярном аппарате, об анатомических особенностях женского организма, о структуре лабиринта, о деталях архитектурных сооружений, имеющих «тимпан» («поле фронтона» или «пазуху арки свода»), а в результате побочный текст вытесняет основной⁸.

Примером перформативно-прагматического противоречия может послужить анализ Декларации прав человека, сделанный Деррида по случаю празднования её двухсотлетней годовщины в Вирджинском университете. Деррида выявляет и заостряет несовпадения между позицией автора, Томаса Джефферсона, который сочиняет текст, но не подписывает его, и уровнями его легитимизации и реализации. Текст подписывает вовсе не автор, а собравшиеся представители Штатов, в конечном счете – весь народ, все «добрые люди», которые в своем стремлении к независимости ссылаются на Господа Бога. И это лишь малое число приемов, парадоксов, апорий – разрешимых и неразрешимых, которые в изобилии представлены в текстах Деррида. В любом случае «деконструкция» – это то, что мобилизует несистемные возможности, «подрывные» силы различных текстов европейской культуры – философских, литературных, научных. При расширении сферы применения деконструкции в анализ включались все новые области культурных текстов: вслед за вербальными текстами настал черед визуальных искусств (архитектура, живопись), психоанализа, юриспруденции.

Вслед за вопросом «как?» возникает вопрос «для чего?». Для чего крушить системы привычных метафизических отсылок? Делается ли это в надежде, что все откажутся от метафизики? Да нет, Деррида, кажется, так не думает и даже этого не желает. Так зачем же это нужно? Как уже отмечалось, деконструкция представляется нам формой анализа, а анализ мы не спрашиваем: «для чего?». Для того, чтобы ис-

следовать некие «прото-артикуляции» уже выявленных артикуляций, расчленений, различий. В любом случае это не апология разрушения, а эксперимент по выходу из традиции без отказа от традиции, прощупывание новых возможностей мысли без нигилистического отказа от старого, но лишь с его «подвешиванием». В целом этот ход мысли дает обновленный взгляд на то, что мы привыкли считать своим, собственным, свойственным, присущим (propre): все собственное уже является иным, чужим, отличным от коловращения нашей суверенной мысли, все внутреннее уже заражено таким внешним, которое не явилось извне, но всегда уже присутствовало там, где мы его не замечали. В результате простое заражается сложным, начальное производным, чистое нечистым, эйдетическое эмпирическим и др. Любое основание тем самым оказывается «безосновным»: оно смещено, отставлено, непосредственно не схватывается и требует более сложных операций опосредованного постижения. Этот акцент мысли соответствует той ситуации, когда все возможности игры чистых сущностей, казалось, были исчерпаны, а средства информации и коммуникации, демонстрирующие все наши идеи как монтаж репрезентаций, как наложение систем следов, как следствие опосредованности разными кодами, стали привлекать к себе повышенное внимание.

Когда Деррида вошел в большую философию, на французской культурной сцене царили взаимно враждебные феноменология и структурализм. Он начал с того, что показал, в рамках принятых им посылок, логоцентричность того и другого. Так, феноменология, и прежде всего Гуссерль, опирается на иллюзорную данность предмета сознанию и на мнимое противоречие наличия и отсутствия, не будучи в состоянии учесть артикуляции «письма» в игре смещений и отсрочиваний. Структурализм, и прежде всего Соссюр и Леви-Стросс, опирается на идею структуры и знака и тоже не замечает письма за видимой первичностью живой речи. Реальной сложностью для Деррида была трактовка знака: это одновременно и элемент метафизики, и элемент, подрывающий метафизику: ведь знак замещает наличное в его отсутствии и тем

самым запускает механизмы отстранения и отсрочки в языковых и познавательных процессах. Заявляя, что его интересуют не намерения Соссюра, но лишь сам текст (имеется в виду знаменитый «Курс общей лингвистики»), даже если он составлен из записок учеников, Деррида, однако, читает Соссюра не по критериям строгой филологии: он выискивает в тексте то, что его в первую очередь интересует, – нелюбовь к письму и установку на наличие-присутствие. Он даже приписывает Соссюру, как, впрочем, и Руссо, «сновидную», противоречивую логику (так, Соссюр верно утверждает произвольность знака, но неверно отвергает вторичность письма). Произвольно-выборочным является и прочтение Ницше, которого Деррида непременно хочет видеть антиметафизиком, несмотря на то, что теория происхождения языка у Ницше (язык – это бледная копия живых природных сил) и его понятие письма, по сути, весьма далеки от явных концептуальных предпочтений Деррида.

Так или иначе, уже ранние работы Деррида были распространением вопроса, характерного для структурализма и постструктурализма, – о знаке, структуре, но также следе, письме – на область философии. В дальнейшем материал расширяется, но аналитические задачи остаются в принципе теми же: показать наличие в любом мыслительном построении метафизического фундамента и ограниченность самой метафизики определенным набором постулатов, обнаружить динамику несистемных взаимодействий. В рамках этого общего задания меняются акценты и нюансы, но не принципы. Задним числом мы видим у раннего Деррида 1960-х некоторый академизм, у Деррида 1970-х – нарастание экспериментов на стыке философии и литературы, у Деррида 1980-х и 1990-х – все более широкий интерес к этико-политическим вопросам. Так, он изучает парадоксы, связанные с необходимостью и невозможностью в человеческой жизни дара, дружбы, справедливости, гостеприимства, ответственности, закона и др. Реализация всех этих принципов трудно соотносится с повседневной практической этикой (как может быть реализован принцип гостеприимства, если он требует открыть свой дом даже врагу?). При этом он замечает новые

предметы там, где мы обычно их не видим. Среди таких предметов, например, «пережизнь» (*sur-vie*)⁹, которая не сводится ни к жизни, ни к смерти, но подразумевает повышенно интенсивную жизнь: она не прячется от неизбежного, но и не утешает себя бессмертием трансцендентального субъекта или будущим существованием в виде «архивов», к которым Деррида был так равнодушен. Или «сообщество», которое не есть суверенность цельного социального организма, это скорее со-бытие, различенная совместность: этот вопрос особенно важен для современного понимания грядущей (*à venir*) демократии¹⁰ и ее возможностей. Деррида всегда был левым (брал слово, ставил свою подпись, вступался за тех, кто нуждался в помощи, – от Нельсона Манделы до никому не известных бездомных, безработных эмигрантов во Франции и др.), но никогда не был леваком, сторонником протеста ради протеста.

И даже в проекте деконструкции «умеренность» и трезвость присутствовали тогда, когда на повестке дня стояло самоутверждение и резкое определение позиций. Стержень современного интереса: как жить в мире, где происходит обострение религиозных противоречий, фундаментализмов, – которые ушли из понимания разума, но обострились в религиях? Речь идет о переосмыслении суверенности как современной формы субъективности в политике, ставшей опасной и неактуальной. Главная социальная и политическая задача, решению которой философия должна изо всех сил содействовать, – в том, чтобы построить новую Европу, которая бы обладала памятью о прошлом и могла взять на себя ответственность за будущее человечества, поднявшись и против американской гегемонии, и против «арабско-исламской» теократии. Речь идет и о практических переустройствах (изменение международных отношений и международного права, создание Нового Интернационала, изменение хартии ООН, перенесение ООН подальше от Соединенных Штатов и др.), и о теоретических разработках (о понимании социальности, сообщества или со-бытия как различенной совместности и др.), и о развитии «грядущей демократии».

В ходе этой эволюции меняется и отношение к главному – к проекту деконструкции и его реализации. Так, если молодой Деррида – это самоутверждение через деконструкцию, которая отметала все другие подходы и нередко выражалась в резкой полемике с современниками (будь то с Леви-Строссом по поводу Руссо о письменности или с Фуко по поводу Декарта о принципе *cogito* и безумии¹¹), – то в конце жизни Деррида говорит о себе как о наследнике, обязанном предкам и благодарном своему поколению. Так, в своем последнем интервью, данном незадолго до смерти, Деррида «благословляет» поколение французских 1960-х годов – эпоху, которая «преждевременно завершилась, но требует возрождения». На верность этому наследию (Лакан, Альтюссер, Фуко, Барт, Делёз, Бланшо), общему в различном, он и присягает. Пронзительным свидетельством этой верности является и сборник некрологов, написанных им за двадцать лет: «Конец света, каждый по-своему» (2003). Теоретическая любовь к различиям стала практической; установка на самоотличение от других уступила место гораздо большему принятию другого. Главным вопросом становится не столько подрыв традиции, сколько ее продолжение: «Я не отказался от слова “деконструкция”, но оно необходимо предполагает память, поиск новых связей, историю философии, внутри которой мы находимся даже тогда, когда думаем, что из нее выходим». Можно даже сказать, что деконструкция, которая выступает против иллюзии полного овладения смыслом, против фантазма абсолютного знания, мыслится в конечном счете не как забвение традиции, но скорее как воспоминание о том, что в традиции было забыто. Присмотримся, однако, к общей траектории Деррида и ее важнейшим точкам – начальной и конечной.

В ранней книге «О грамматологии» – о ней здесь уже шла речь – подспудно стоит вопрос, который так или иначе беспокоил тогда многих. Это вопрос о судьбе философии, находившейся в центре общественного внимания: от нее многого ждали, но она, казалось, сдала позиции бурно развивающимся гуманитарным наукам, новым формам социальных практик – не означает ли это «конца философии»? Ответ Деррида недвусмысленно ясен: очерченность (огражден-

ность, ограниченность, *clôture*) метафизики не есть конец философии¹². Да и саму метафизику мы не упразднили. Вот мы используем знак (один из опорных элементов метафизики), чтобы ее расшатать, но это вовсе не значит, что можно обойтись без знаков... Главным оказывается не отрицание знака и структуры, но внимание к тому, что в структуре неструктурно: а в ней всегда есть щели и дыры, в которых происходят совсем иные процессы, нежели то, что описывается более привычно структурированной мыслью. Можно сказать и иначе: метафизика – это закрытая система принципов, а философия – прояснение этих принципов и условий их выдвижения, а также прощупывание возможных выходов за их рамки. Не является ли эта работа продолжением мыслительного импульса, заданного традицией критики метафизики, представленной у Канта, Гегеля, Ницше, Гуссерля, Хайдеггера?

А теперь присмотримся к установкам позднего Деррида. Здесь мы сталкиваемся подчас со своего рода новизной традиционности, которая дорогого стоит. В данном случае это именно вопрос о разуме и его перспективах: для Деррида это поздно вызревший, но не случайный вопрос. На конгрессе франкоязычных философий он говорит: возникает ощущение, «как если бы» (*als ob*, по Канту) мы были призваны защитить честь разума¹³; причем не просто защитить, но и сделать это на французском языке и во имя французского языка, который, наследуя латинскому, включает в состав своих средств несколько базовых терминов (таких как «причина», «основание», по-французски тоже – *raison*), синонимичных с разумом. Отсюда, с берегов Средиземноморья, вопрос о разуме начал свой поход через всю Европу, через ее языки, через весь остальной мир. В этих условиях опыт перевода (и не только с латыни и на латынь) становится одним из главных условий построения европейского пространства, условием осуществления «судьбы разума и становления будущей человеческой всеобщности», а сам переводчик – спутником, собеседником и посредником в этой культурной работе. Пафос Деррида здесь – не спецификация и различение, а переплетение и совместность.

В свете этого призыва Деррида – оглянуться на европейский опыт рациональности – следует, по-видимому, рассматривать основные упреки в адрес деконструкции. За Деррида постоянно тянулся – и во Франции и за ее пределами – шлейф неприязни профессионального философского сообщества, обвинений в несерьезности и неакадемичности. Он имел почетные дипломы многих десятков университетов мира, но во Франции ему было отказано в звании профессора. Для многих Деррида – это смешение жанров, литературного и философского, замена идей письмом, потакание технике заметания следов, где нет ни утверждений, ни отрицаний, где царит фрагментарность, недоговоренность, недовысказанность. В зависимости от вкусов и пристрастий, это приветствуют или ниспровергают. И как к этому отнестись? Верно, что Деррида приветствовал ницшеанский идеал философа-художника. И конечно, в философии есть своя художественная составляющая, слой метафор и словесных экспериментов, а в поэзии – материал и средства мысли. Верно, что деконструирующая мысль Деррида имеет свои причуды: это не метод, но скорее «охотничье чутье» (слово *flair* Деррида сам употребляет в главе о методе из «Грамматологии»¹⁴). Подобно охотнику из басни Лафонтена, приманиваемому ярким кусочком кожи хищную птицу на свою перчатку, Деррида выступает как опытный и умный охотник, который готов соблазнить и читателя, и философского «соперника», а мы никогда не будем знать, где он подстерегает свою дичь, какое именно слово, оборот, поворот мысли привлечет его внимание. Однако при этом Деррида никогда не путал философию и литературу и считал их скрещением экспериментом по сосуществованию языков.

Деррида появился в России не сегодня, но только за последние 10 лет стал массово известным. В 1990-е годы в России началась эпоха переводов. Это дало российскому читателю ощущение причастности к самой модной фигуре «интеллектуального дизайна», «высокой интеллектуальной моды», породило попытки подражания внешним приемам его

письма. В России Деррида был дважды (1990, 1994) и произвел большое впечатление на аудиторию, столкнувшуюся с его принципиальным недогматизмом: например, выступая в МГУ, он, как лев, защищал Маркса в момент массового свержения всех советских кумиров. С этого момента началась его слава постмодернистского мыслителя, а также его переводы на русский язык, хотя и поныне переведена лишь небольшая часть написанного им. Деррида стал предметом поклонения или ненависти, не будучи понят – ни в какой мере. Подражатели и ниспровергатели уже давно определили свои позиции в теоретических спорах. А вот для массы читателей, которая начала его читать сравнительно недавно, после выхода переводных книг, он дал немного, подчас – лишь углубление путаницы. Его мысли хватали и глотали в непродуманном виде, наслаждаясь новым хаосом и не замечая скрытого в них противоядия.

В России считается, что верное отношение к Деррида – это «не быть серьезным». Подчас он воспринимается как эстетический вызов или как социальная провокация, которая должна получить также стилистический, эстетический ответ, тогда как интеллектуальная реакция на его послылы оказывается ослабленной. При вульгарно-социологическом подходе его рассматривают как явление позднего капитализма (алжирский еврей-эмигрант, паразитирующий на текстах других, а без них не существующий, столкнулся с бюрократической машиной, а иначе откуда у него такие «квазитермины», как отсрочка, различие, подпись?). Одна из сложностей в российском освоении Деррида – вопрос о том, как о нем писать, ведь литературы для учащихся, да и серьезных исследовательских работ на русском языке почти нет. При этом возникает вечный, не упраздняемый никаким постмодернизмом вопрос о соотношении мысли и стиля. В какой мере стиль есть выражение мысли?

Пожалуй, не имеет смысла писать о Деррида в стиле Деррида: в самом удачном случае это будет ухудшенная копия. Вряд ли стоит и буквально следовать его запретам периода «бури и натиска», когда он утверждал, что в его текстах нет ни анализа, ни синтеза, ни метода: конечно же, у Деррида мы

находим примеры изошренного анализа. Вряд ли стоит пытаться транслировать Деррида как эстетический феномен постмодернистской эпохи в нашу ситуацию «прото-модерна». Эстетических экспериментов на российской земле всегда было в избытке, а понятийной мысли – не хватало. К тому же творчество Деррида было не столько фонтанированием литературного таланта, сколько реализацией – каторжным трудом – определенного концептуально-критического замысла. А потому мы вправе видеть его наследие не в обобщенном постмодернизме, который смещает жанры, стили, дискурсы, подходы, ниспровергает познание как многовековую опору европейской культуры, но в такой поэтической игре, которая разведывает для нас «дологические возможности логики».

Деконструкция для Деррида в основном не эстетство, а способ постановки актуальных вопросов современности. Этап «деконструированности», взвешенности отношений внутри текстов и между ними дает новый взгляд на вещи, которого мы вряд ли когда-нибудь дождались бы от аккуратных и педантичных действий с языком. Можно предположить, что вся работа Деррида, которая нередко выглядит как бессмысленная, насмешливая, издевательская, размечает новые предметы и новые пути исследования. СобираТЕЛЬНЫЙ проект «грамматологии» как система основных артикуляций культуры дает нам урок письма и чтения, нужный всем. Читать и писать невозможно научиться раз и навсегда, каждая эпоха требует от нас нового усилия. А потому Деррида, которого больше нет среди нас, не исчез в небытии: он нас по-прежнему интересуется, беспокоит, провоцирует, побуждает.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Деррида Ж.* Наконец-то научиться жить (последнее интервью) // Вопросы философии. 2005, № 5. С. 136.

² Большинство крупных книг Деррида представляют собой сборники ранее выходявших статей, нередко скрепленных весьма условным и интригующим заглавием; среди них «Грамматология» – одна из наиболее цельных.

- ³ Подробнее об этом см.: Автономова Н. Деррида и грамматология (предисловие) // Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 7–107 (особенно с. 15–32).
- ⁴ Именно в США понятие деконструкции стало лозунгом и программой. Как отмечает F. Cusset в своей книге «French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze @ Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis» (Р., 2003), в США деконструкция превратилась в своего рода интеллектуальную индустрию, а само это слово употребляют здесь даже телевизионные комментаторы...
- ⁵ См.: Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии, 1992, № 4.
- ⁶ Один из лучших разборов проблематики текстовости у Деррида см.: Gasché R. The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection. Cambr. (Mass.)–L., 1986. P. 278–292.
- ⁷ Ярче всего главные контексты употребления понятия «восполнение» (supplément) представлены в разделе «Грамматологии», посвященном генезису и структуре «Опыта о происхождении языков» Руссо: Деррида Ж. О грамматологии. С. 320–451.
- ⁸ См.: Derrida J. Tympan // Derrida J. Marges – de la philosophie. P., 1972. P. I–XXV.
- ⁹ Это понятие работает в нескольких текстах Деррида; последнее яркое его использование – в интервью «Наконец-то научиться жить»: «Как уже говорилось, с самого начала, еще до того, как пережить стала моим личным опытом, я подчеркнул, что пережить – это новое понятие, которое создает саму структуру того, что мы называем экзистенцией, – Da-sein, если угодно. Мы – часть пережити в структурном смысле слова, мы отмечены структурой следа, завещания. Однако при всем этом я не хочу примириться с такими истолкованиями, которые помещают пережить на стороне смерти, прошлого, а жизнь – на стороне будущего. Нет, деконструкция всегда на стороне “да”, на стороне жизнеутверждения». Деррида Ж. Наконец-то научиться жить (последнее интервью) // Вопросы философии. 2005, № 5. С. 142.
- ¹⁰ «Грядущая демократия» – это проблемное понятие стало заглавием последней из четырех посвященных Деррида конференций-декад в Серизи-ля-Салль в июле 2002 года: La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida. P., 2004.

- ¹¹ Ср. об этом: *Галобородько Д.* Картезианское исключение. М. Фуко и Ж. Деррида: спор о разуме и неразумии // Опыт и чувственное в культуре современности. М., 2004. С. 9–41.
- ¹² О понятиях метафизики и их деконструкции Деррида всегда говорил достаточно осторожно. В начале своего творческого пути: «Конечно, речь не идет об “отказе” от этих понятий: они необходимы, так как без них – по крайней мере пока – мы вообще ничего не в состоянии помыслить. Речь идет лишь о том, чтобы выявить систематическую и историческую соотнесенность тех понятий и жестов мысли, которые нередко считают возможным безболезненно разделить. Знак и божество родились в одном и том же месте и в одно и то же время. Эпоха знака по сути своей теологична. Быть может, она никогда не закончится. Однако ее историческая замкнутость (*clotûre*) уже очерчена» (*Деррида Ж.* О грамматологии. С. 128). В конце своего творческого пути: «Не случайно начиная с “О грамматологии” (1967) я четко заявлял, что речь вовсе не шла о конце метафизики и что очерченность метафизики ни в коей мере не означала её конца» (*Derrida J.* *Voyous. Deux essais sur la raison.* P., 2003. P. 207, note 1).
- ¹³ Тезис о защите чести человеческого разума (*die Ehre der menschlichen Vernunft verteidigen*), уточняет Деррида, имеется в ранних работах Канта: *Derrida J.* *Voyous.* P. 169, note en bas de page; такова и позиция Гуссерля в 1935–1936 годах. *Derrida J.* *Ibidem.* P. 173–174.
- ¹⁴ *Деррида Ж.* О грамматологии. С. 318.

СОЧИНЕНИЯ

L'origine de la géométrie de Husserl. Intr. et trad. par J. Derrida. P., 1962, рус. пер.: Начало геометрии. Введение Ж. Деррида. М., 1996; *La voix et la phénomène.* P., 1967, рус. пер.: Голос и феномен. СПб., 1999; *L'écriture et différence.* P., 1967, рус. пер.: Письмо и различие. СПб., 2000; *De la grammatologie.* P., 1967, рус. пер.: О грамматологии. М., 2000; *La dissémination.* P., 1972, рус. пер.: Диссеминация. М., 2007; *Marges – de la philosophie.* P., 1972; *Positions.* P., 1972, рус. пер.: Позиции. Киев, 1996; Glas. P., 1974; *L'archéologie du frivole.* P., 1974; *Eperons. Les styles de Nietzsche.* P., 1978, рус. пер.: Шпоры: стили Ницше // Философские науки, 1991, № 3–4; *La vérité en*

peinture. P., 1978; *La carte postale: De Socrate à Freud et au-delà*. P., 1980, рус. пер.: О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. Минск, 1999; *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. P., 1983; *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. P., 1984, рус. пер.: Ухобиографии: Учение Ницше и политика имени собственного. СПб., 2002; *Parages*. P., 1986; *Schibboleth – pour Paul Celan*. P., 1986, рус. пер.: Шибболет. СПб., 2002; *Psyché: Invention de l'autre*. P., 1987; *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*. P., 1987; *De l'esprit. Heidegger et la question*. P., 1987; *Signeponge*. P., 1988; *Mémoires pour Paul de Man*. P., 1988; *Limited Inc. Prés. par E. Weber*. P., 1990; *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. P., 1990; *L'autre cap*. P., 1991; *Du droit à la philosophie*. P., 1990; *Donner le temps. I. La fausse monnaie*. P., 1991; *Sauf le nom*. P., 1993; *Khora*. P., 1993; *Passions*. P., 1993; рус. пер.: Эссе об имени (Страсти, Кроме имени, Хора). СПб., 1998; *Spectres de Marx*. P., 1993, рус. пер.: Призраки Маркса. М., 2006; *Politiques de l'amitié*. P., 1994; *Force de loi*. P., 1994; *Mal d'archive*. P., 1995; *Le monolinguisme de l'autre*. P., 1996; *Apories*. P., 1996; *Résistances de la psychanalyse*. P., 1996; *Adieu – à Emmanuel Levinas*. P., 1997; *De l'hospitalité (A.Dufourmantelle invite J.D. à répondre)*. P., 1997; *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* P., 1997; *Demeure. Maurice Blanchot*. P., 1998; *Donner la mort*. P., 1999; (avec E. Roudinesco). *De quoi demain sera-t-il fait?* P., 2001; *L'université sans condition*. P., 2001; *Papier Machine*. P., 2001; *Fichus. Discours de Francfort*. P., 2002; *Marx & Sons*. P., 2002, рус. пер.: Маркс и сыновья. М., 2006; *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec J.Birnbaum*. P., 2005, рус. пер.: Наконец-то научиться жить // Вопросы философии. 2005, № 5; *L'animal que donc je suis*. P., 2006; (avec J.Habermas). *Le «concept» du 11 septembre*. P., 2003; *Voyous. Deux essais sur la raison*. P., 2003; *Chaque fois unique, la fin du monde*. P., 2003.

ЛИТЕРАТУРА

Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida. P., 1981; *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*. P., 1994; *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*. P., 1999; *L'Herne. Jacques Derrida*. P., 2004; *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*. P., 2004.

Ryan M. Marxism and deconstruction. Baltimore, Lnd. 1982; Marx after Derrida. «Diacritics». Winter 1985; *Gasché R.* The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection. Cambr.(Mass.)–L. 1986; *Norris C.* Derrida. L., 1987; *Steinmetz R.* Les styles de Derrida. Bruxelles, 1994; *Kofman S.* Lectures de Derrida. P., 1984; The Philosophy of Jacques Derrida // The Journal of the British Society for Phenomenology. 1986. Vol. 17. 3; Deconstruction and Philosophy / Ed. by J. Sallis. Chi.–L. 1987; Derrida // Confrontation. 1988, Cahiers 19; Derrida and Deconstruction / Ed. by H.J.Silverman. N.Y.–L., 1989; Redrawing the lines. Analytic Philosophy, Deconstruction, and Literary Theory. Minneapolis, 1989; Derrida // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1990, 2; Jacques Derrida. La deconstruction de la philosophie // Magazine littéraire, mars 1991, 286; *Bennington G., Derrida J.* Jacques Derrida. P., 1991; *Zima P.* La deconstruction. Une critique. P., 1994; *Farrel F.B.* Subjectivity, Realism and Postmodernism. Cambridge UP, 1996; *Malabou C., Derrida J.* La contre-allée. P., 1999; *Cusset F.* French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis. P., 2003; Derrida: la deconstruction / coord. par Ch. Ramond. P., 2005; *Sloterdijk P.* Derrida, un Egyptien. P., 2006; *Автономова Н.С.* Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977; *ее же.* Деррида и грамματοлогия // Деррида Ж. О грамματοлогии. М., 2000; Жак Деррида в Москве. М., 1993; *Соколов Б.Г.* Маргинальный дискурс Деррида. СПб., 1996.

АЛЕКСАНДР КОЖЕВ

Александр Кожев (Александр Владимирович Кожевников) родился в 1902 г. в Москве, в особняке, располагавшемся в одном из арбатских переулков. Биографические сведения о нем скудны, неизвестна даже точная дата рождения: в одних документах стоит 2 мая, в других – 11 мая, но от его недавно умершей вдовы, Н.В. Ивановой, мне доводилось слышать, что день рождения Кожева отмечался где-то в конце мая (24 мая по новому стилю можно считать хоть сколько-то достоверной датой). И по отцовской, и по материнской линии его предками были московские купцы, ставшие к концу XIX века европейски образованными промышленниками. О том, что эта среда была не чужда духовных и научных интересов, можно судить хотя бы по тому, что его дядя с материнской стороны, Василий Кандинский, до того как сделаться художником, преподавал в Московском университете, писал по вопросам экономики и истории права, а к живописи его подтолкнуло в 1896 году в том числе и знакомство с новейшими открытиями в физике (открытие радиоактивности, опрокинувшее прежние представления о материи). В переписке Кандинского с племянником имеются ссылки на то, что в предреволюционные годы в семейном кругу постоянно обсуждались вопросы литературы и искусства. Отец Александра, призванный во время русско-японской войны в действующую армию как артиллерийский офицер, погиб под Мукденом в 1905 г.; «отцом» Александр в своем дневнике и в письмах Кандинскому называл женившегося на матери сослуживца погибшего – Лемкула (из семьи обрусевших немцев, которая была также весьма зажиточной). Он вновь осиротел летом 1917 года, когда отчим был убит бандитами, пытаясь отстоять

с ружьем в руках свое имение. Молодой Кожевников столкнулся с «революционным насилием» в 1918 году: его несколько дней продержали в подвалах ВЧК и чуть не расстреляли за «спекуляцию». По воспоминаниям самого Кожева, именно в этих подвалах ему пришли в голову идеи, которые станут основополагающими для его философии.

В юношеских дневниках Кожева 1917–1920 годов содержатся первые наброски «философии несуществования», свидетельствующие о рано проснувшемся интересе к метафизике. Помимо философских размышлений тут есть и стихи, и литературные зарисовки. Уже первая запись в дневнике от 5 января 1917 года (по поводу морского боя при Аргинусских островах во время Пелопонесской войны) говорит о знакомстве с диалогами Платона и с некоторыми произведениями Ницше; в последующих заметках, наряду со ссылками на Толстого, Достоевского, Ницше, Мережковского, всплывают цитаты из трудов даосов и буддистов. Диалог между ожившими портретом Декарта и статуэткой Будды свидетельствует о том, что с аргументами Нагарджуны Александр уже был знаком и пытался перевести на язык европейской философии некоторые положения буддизма. Размышления о бытии и мышлении в духе философского идеализма («реально только осмысленное»), опыты в области этики (сопоставление этики христианства и буддизма), эстетики («О несуществующем в искусстве и об искусстве несуществующего»), наконец, большая рукопись по философии религии (утраченная вместе с большей частью дневника) – вот круг тем, которые интересовали юного философа. «Самодельное» философствование то на манер Фихте (мышление и бытие взаимно обусловлены, «мысля внешнележащее как реальнопротивоположное самому себе, человек творит его как таковое» и т.д.), то под влиянием даосизма и буддизма, содержит ряд тезисов, которые будут характерны для зрелых работ Кожева.

Увлечение буддизмом было столь велико, что в университете Александр хотел изучать востоковедение. Этим планам помешала революция: гимназия, в которой он учился, была закрыта. В 1919 году Кожев отправился в Либаву, где сдал выпускные экзамены, но, возвратившись через фронты граж-

данской войны в Москву, обнаружил, что в университет его не примут: большевистское правительство запретило учебу выходцам из «эксплуататорских классов». Именно это было главной причиной эмиграции: в январе 1920 года он вместе со своим другом Г. Виттом тайно пересек польскую границу. В Польше обоих юношей арестовали как «большевистских шпионов», и Кожев едва не умер в тюрьме от тифа. Ранее выпущенный из тюрьмы Витт сначала помог его освобождению, а потом еще раз пробрался в Москву, забрал припрятанные семейные драгоценности Кожевниковых и Лемкулов и вернулся в Берлин. После раздела поровну этих сокровищ оказалось, что Кожев, в отличие от подавляющего большинства эмигрантов, мог позволить себе вполне сносное материальное существование.

В Гейдельберге он изучает философию и восточные языки – хотя он занимался и китайским, и тибетским языками, в совершенстве Кожев знал санскрит и древнеиндийскую философию. Тем не менее, диссертацию он написал по философии В.С.Соловьева под руководством К. Ясперса¹. Можно сказать, что два важных источника собственной философии Кожева лежат за пределами западноевропейской мысли. Свою философию истории он в дальнейшем станет определять как «антропотейзм», отталкиваясь от учения Соловьева о богочеловечестве. Для Соловьева воплощение божественной идеи в мире составляет цель всего мирового процесса, во времени происходит движение к всеединству, а «освобождение человеческого самосознания и постепенное одухотворение человека через внутреннее усвоение и развитие божественного начала образует собственно исторический процесс человечества»². Для Кожева есть лишь человеческое самосознание в своем развитии – богочеловечество сменяется человекобожеством. И в рукописи «Атеизм», и во «Введении в чтение Гегеля» эта оппозиция останется основанием истолкования природы человека и философии истории. Столкновение буддизма Хинаяны и философии всеединства поставило перед Кожевом те вопросы, ответ на которые он даст впоследствии, опираясь на гегелевскую «Феноменологию духа».

После защиты диссертации в феврале 1926 года Кожев перебирается во Францию, женится на Ц. Шутак (уведенной у младшего брата А. Койре, что не помешало близкой дружбе с последним). Вплоть до экономического кризиса 1929 года он жил на широкую ногу, получая дивиденды с акций, в которые были вложены деньги, полученные за проданные драгоценности. Он обзавелся прекрасной библиотекой и занимался самообразованием, изучая, наряду с философией и историей, математику и физику. Лишившись всех средств в результате падения курса акций в начале 1930-х годов, оставив квартиру бывшей жене после развода, он ищет работу. Ощувив потребность во французском дипломе (немецкий в то время во Франции не признавался), Кожев одну из диссертаций защитил по философии Соловьева (переведя на французский защищенную в Гейдельберге)³, другая же его диссертация – «Идея детерминизма в классической и современной физике» – была посвящена проблемам философии науки. Недавно она была опубликована⁴, и текст ее свидетельствует о высоком профессионализме автора и прекрасном знании им теоретической физики того времени. Текст ее был написан в 1932 году, но разработкой этой тематики он занялся несколькими годами ранее – в письме Кандинскому в 1929 году он писал, что от занятий восточной философией перешел к математике и физике, а целью по-прежнему считает создание собственной философской системы.

К этому же периоду, непосредственно предшествующему интерпретации Гегеля, относится рукопись «Атеизм»⁵, написанная в августе–октябре 1931 года. Она начинается с вопроса о возможности «атеистической религии» и представляет собой набросок феноменологии теистического и атеистического сознания. Несмотря на отдельные критические замечания в адрес Хайдеггера, в рукописи заметно влияние «Бытия и времени»: феноменологическое описание позиций «человека в мире» и «человека вне мира», конечности и «жизни к смерти» восходит к Хайдеггеру. Можно сказать, что Кожев начал писать текст, который вполне мог быть развит в систему «атеистического экзистенциализма», поскольку сказанное им

поразительно напоминает произведения Сартра и Камю, написанные через десятилетие. Правда, речь идет именно о наброске, который не предназначался для печати. К тому же имеется одно существенное отличие. Развивая дуалистическое учение о бытии и ничто («несуществовании») и о свободе как негативности, Кожев противопоставляет мир свободы и истории неизменности природы, но придерживается, пока речь идет о природе, своеобразного «метафизического реализма». Дело не только в том, что «в-себе-бытие» не вызывает у него никакой сартровской «тошноты». Как объект естественнонаучного познания, природный мир нейтрален и равен самому себе: он просто лежит за пределами человеческого смысла, он вне истории. От этих идей легко было перейти к той интерпретации Гегеля, которую он станет развивать через несколько лет, поскольку у Гегеля природа находится за пределами временных изменений.

Впоследствии Кожев отмечал, что без помощи «Бытия и времени» Хайдеггера ему никогда не удалось бы подойти к Гегелю так, как он это сделал. Но сам Хайдеггер, по его мнению, к истинной «системе знания» не пошел: он возвратился к досократикам, а потом вообще занялся «поэзией». Пусть «поэмы» он писал ничуть не хуже Парменида, но за Парменидом последовало развитие философской мысли, которое нельзя отменить никакой «деструкцией» метафизики⁶. Что же касается увлечения буддизмом, то оно быстро уступило место анализу греческой мысли. В интервью 1968 года Кожев говорил, что буддизм его интересовал как единственная атеистическая религия. Но затем он осознал, что избрал ложный путь: «Я понял, что-то произошло в Греции двадцать четыре века тому назад – там источник и ключ ко всему».

В мои задачи не входит разбор нескольких томов историко-философских сочинений Кожева: они писались в начале пятидесятых годов, когда Кожев был болен туберкулезом. Часть работ вышла незадолго до его смерти (хотя и в явно необработанном виде), а о существовании рукописи по философии Канта, которая продолжала эти работы, не знали даже самые близкие Кожеву люди. Строго говоря, Кожев не опубликовал при жизни ни одной книги. «Введение

в чтение Гегеля» вышло в 1947 году, причем лишь сравнительно малую часть текста составляли целиком написанные Кожевом лекции, большая часть книги — свод конспектов слушателей и черновые наброски самого Кожева, собранные его учеником, известным писателем Р. Кено. В период между курсом 30-х годов и «Очерком феноменологии права» (1943) им была написана по-русски большая работа, один из вариантов которой был найден недавно в архиве Ж.Батая. «Очерк феноменологии права» также долгое время был неизвестен читателям — он опубликован (по рекомендации Р. Арона) в 1981 году. Еще одно большое сочинение — «Понятие, время, дискурс. Введение в систему знания» — появилось только в 1990 году. Недавно вышла и небольшая книга «Понятие власти», написанная во время войны. Стоит сказать, что Кено пришлось долго убеждать Кожева в необходимости издания курса лекций «Введение в чтение Гегеля» — мирская слава не слишком интересовала Кожева, хотя важнейшим мотивом человеческой деятельности он считал «борьбу за признание», о которой говорится в главном его труде «Введение в чтение Гегеля».

Эта книга родилась из семинара, который Кожев начал вести в 1934 году. В конце 20-х — начале 30-х годов он слушал курсы лекций своего друга А. Койре в Высшей школе практических исследований. В те годы Койре еще не стал известным историком науки, он занимался прежде всего историей религии и работал над огромной монографией о Бёме. Один из курсов его лекций был посвящен философии религии; здесь Койре уделил значительное внимание проблеме времени в трактовке Гегеля. Не будучи гегельянцем, Койре сформулировал основной тезис той интерпретации, которую позднее дал «Феноменологии духа» Кожев; разумеется, последний был хорошо знаком и с книгой И.А. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (при всех различиях в трактовке гегелевской философии некоторые «следы» книги Ильина ощутимы в курсе Кожева). На протяжении шести лет (1933–1939) он раз в неделю читал лекции в Высшей школе практических исследований⁷. Среди его слушателей были те, кто сделается «властителями дум» после войны:

Ж. Батай, Ж. Лакан, М. Мерло-Понти, Р. Арон, Р. Кено, Р. Кайюа, П. Клоссовски. Иногда на семинаре появлялся А. Бретон, его посещала Х. Арендт, равно как один из самых последовательных антикоммунистов того времени, отец-иезуит Г. Фессар, а также целый ряд интеллектуалов (а иной раз возникали такие фигуры, как одетый по всей форме флотский адмирал). Одни его слушатели (Арон, Батай) с благодарностью признавали огромное влияние на них этого курса, другие, без ссылок на первоисточник, использовали некоторые тезисы Кожева как свои собственные (Лакан). Не посещавший курса Сартр познакомился с конспектами одного из слушателей и воспользовался ими при написании «Бытия и ничто». Французская философия второй половины XX века, с ее стойким интересом к трудам Гегеля и Хайдеггера, Маркса и Ницше, в немалой мере формировалась семинаром Кожева 30-х годов по «Феноменологии духа».

Толкование Гегеля завершилось весной 1939 года. В начале 1938 года Кожев принял французское гражданство. В его французском паспорте он по-прежнему именовался «Kojevnikoff», но сначала для слушателей его семинара по Гегелю (плохо справлявшихся с произношением сочетания согласных в его фамилии), а затем и для всего мира аббревиатура «Kojève» стала псевдонимом философа. Спустя несколько месяцев потребовалось исполнять гражданский долг: Кожев был мобилизован и лишь волею случая не оказался в плену. Часть, в которой он служил, перебрасывалась на фронт через Париж. Ему дали увольнительную, вернувшись из которой он обнаружил, что его полк уже отправлен навстречу немецким танкам: через пару дней они вошли в Париж. Сняв с себя военную форму, Кожев отправился на юг Франции, чтобы через Лиссабон перебраться в Америку. Это сделать ему не удалось. Кожев принимал активное участие в Соппротивлении и едва не был расстрелян в момент ареста, когда в 1944 году пытался распропагандировать роту крымских татар на юге Франции. Сразу после войны один из его прежних слушателей, видный экономист Маржолен, предложил ему принять участие в работе правительства. Кожев быстро продемонстрировал, каковы его способности,

и стал одним из тех, кто формировал стратегию внешнеэкономических, а отчасти и внешнеполитических отношений Франции.

Об этой его деятельности долго ходили легенды, поскольку реальное содержание его работы вплоть до самого последнего времени было скрыто от глаз исследователей. Его именовали «серым кардиналом» (*eminence grise*) французской политики, но служебные записки не делались достоинством гласности до тех пор, пока называвший себя «учеником» Кожева Р. Барр не стал премьер-министром. Он затребовал документы для «служебного пользования», составленные Кожевом; впоследствии часть из них была передана вдове философа. Некоторые из этих документов были опубликованы в журналах, другие впервые увидели свет в книге Д. Оффре⁸. Легенда оказалась очень близка правде: Кожев сыграл значительную роль в переговорах по тарифам и пошлинам (как при создании и совершенствовании ЕЭС, так и при подготовке ГАТТ), в переориентации торговой политики со странами «третьего мира», при подготовке договора 1962 года с Алжиром.

«Серым кардиналом» его называли не без оснований. Скажем, Жискар д'Эстен, будучи министром, произносит подготовленный Кожевом доклад, а потом прямо спрашивает: «Ну, как, Кожев, теперь-то вы довольны?» Но Кожев был не просто талантливым «переговорщиком» и стратегом, за его деятельность на благо Франции и объединяющейся Европы стояла философско-историческая концепция. В 1946 году, по воспоминаниям Р. Арона, Кожев излагал ему свое понимание происходящего: история завершается, она достигла уровня региональных империй (или «общих рынков»). Этот этап предшествует универсальной империи, которая будет зависеть от того, какая из региональных империй будет доминировать. Именно на этой фазе Кожев решил послужить Западной Европе, которая станет сначала «общим рынком», а затем империей в виде федерации. Тогда же им были написаны документы, которые показывают, почему он столь последовательно проводил антианглийскую и антиамериканскую линию на многих переговорах. Разрушенная во

Второй мировой войне Европа, оказавшаяся между американской и советской империями, должна, полагал он, обрести экономическое и политическое могущество и всеми силами отстаивать свою экономическую и культурную самостоятельность – прежде всего перед лицом *american style of life*. Неудивительно, что он поддерживал де Голля, хотя русскому эмигранту был чужд культ генерала, созданный французской нацией.

Переход Европы к конфедерации, а затем и к федерации, пересмотр колониальной политики – вот средства борьбы с угрозой современного «абсолютизма». В 1950 году в письме известному консервативному политическому философу Л. Штраусу, давнему другу и наиболее последовательному оппоненту, Кожев писал об этом еще откровеннее: либо Запад пойдет на ограничение национального эгоизма, либо победит сталинская империя (с террором, «лысенковщиной» и т.п. следствиями).

Коммунистический «эксперимент» интересовал Кожева как философа, видевшего в нем одну из форм движения к «универсальному и гомогенному государству», но сам этот режим ни малейших симпатий у него не вызывал. Хорошо знавший его Р. Арон писал в своих «Мемуарах», что называвший себя «сталинистом» Кожев был «несмотря ни на что русским белоэмигрантом»; по всемирно-историческим мотивам он мог признавать роль коммунизма, но уж никак не испытывал симпатии к его эмпирической реальности и к его деятелям. «История идет к универсальной и гомогенной империи; за неимением Наполеона пусть будет Сталин; империя эта и не русская, и не марксистская, но включающая в себя все человечество, примиренное взаимным признанием. То, что перекрашенная в красный цвет Россия управляется скотами, что сам русский язык оподляется, что культура в упадке, – этого он вовсе не отрицал. Напротив, он, по случаю, говорил об этом как о чем-то само собой разумеющемся, и только полнейшие идиоты могут это игнорировать... Сохранялся ли у него сокровенный и рационализированный русский патриотизм? Я в этом несколько не сомневаюсь, хотя он безупречно лояльно служил своему

свободно избранному французскому отечеству. Он не любил американцев, поскольку ему, как Мудрецу, США казались самой нефилософской страной мира... Когда, вопреки давлению США, он отстаивал статьи ГАТТ, позволяющие сформировать Общий рынок, то защищал независимость Франции и Европы»⁹. За это он был награжден орденом Почетного легиона.

Кожев умер в июне 1968 года в Брюсселе, прямо во время заседания одной из комиссий ЕЭС, на котором он выступил со страстной речью за отмену каких-то торговых пошлин. Более двадцати лет он всеми силами способствовал объединению Европы, хотя иронически смотрел на политическую суету лиц, находившихся на авансцене истории. Побывавший премьер-министром Франции Р. Барр (до недавнего времени мэр Лиона) запомнил сказанную Кожевом фразу: «Человеческая жизнь – комедия; играть ее следует всерьез». Ирония переходила в сарказм, когда речь заходила об играющих в революцию левых интеллектуалах. Арон вспоминает о своем телефонном разговоре с Кожевом 29 мая 1968 года: события мая 68 года застали Арона в США, он торопился вернуться, чтобы наблюдать и участвовать. Кожев отвечал ему: «Вы спешите посмотреть поближе на все шутовство этого гнусного свинства?» Арон признает, что в своей знаменитой книге о мае 68 года он развил взгляд Кожева: никакая это не революция. Тот говорил ему: «Никто никого не убивает и не желает этого делать, кровь не пролилась, значит это и не революция». Кожев испытывал глубочайшее презрение к такого сорта шутовским «бунтам» («реакция русского белоэмигранта», замечает Арон). Я. Таубес пишет о встрече Кожева с вождями немецкого студенческого бунта в Берлине: на сакраментальный для «революционеров» вопрос «Что делать?» он дал ответ: «Читать Платона и Аристотеля» – перед тем как заявлять о своих революционных намерениях, нужно хоть что-то знать. Еще критичнее Кожев высказывался о тех интеллектуалах, которые делали (и делают) карьеру на разоблачениях «тоталитаризма»; он знал цену высокопарным словам о «свободе творчества» и писал о «свободных» художниках из «республики письмен», кото-

рые третьей «Критикой» Канта обосновывают свое право выдавать за искусство всякое «свинство»¹⁰. «Политическая корректность» не относилась к добродетелям Кожева. С презрением ко всей левой и либеральной «сцене» он говорил, что единственным достойным разговора человеком в Германии является бывший нацист К. Шмитт, а единственным достойным оппонентом – радикальный консерватор Л. Штраус. О. Вормзер характеризовал воззрения Кожева как «реакционные», но это столь же неверно, как и однозначное зачисление его в «либералы» (это сделал немецкий консерватор А. Молер) или в «марксисты» (А. Блум, И. Фетчер и др.). В «Очерке феноменологии права» сильнее всего выражены идеи «левого» гегельянства и социализма – только социализма не марксистского, растущего не из экономической, а из правовой проблематики, из идеи Справедливости (что позволяет сопоставлять эту доктрину с неокантианством, оказавшим значительное влияние на немецкую социал-демократию).

Философия истории Кожева все же прямо не связана с его личными политическими убеждениями. Он смотрел на конфликты эпохи с дистанции, в перспективе «конца истории» (собственно говоря, французское «fin de l'histoire» означает и «конец истории», и «цель истории»). Кожев так переформулировал соответствующие места «Феноменологии духа», что во французскую философию вошли темы «конца истории» и «конца человека». Не так давно эти темы получили широкое хождение после публикации известной статьи Ф. Фукуямы, в которой целью исторического процесса оказалось либеральное царство Рах америгана. Основные тезисы статьи (переработанной затем в книгу «Конец истории и последний человек») позаимствованы у Кожева, только тот довольно пессимистично смотрел на эту «вершину истории», называя ее не иначе, как «животным царством».

Хотя курс Кожева получил название «Введение в чтение Гегеля», его подход к гегелевской философии не является ни ортодоксально-гегельянским, ни историко-философским. Конечно, он прояснил некоторые темные места «Феноменологии духа», указал на иные скрытые ранее от интерпретаторов

темы (скажем, влияние Гоббса на Гегеля); он пользовался терминологией Гегеля, но развитая им концепция радикально отличается и от панлогизма Гегеля, и от всех неогегельянских учений XX столетия. Даже если брать не всю систему Гегеля, а только его «Феноменологию духа», диалектика господина и раба занимает в ней сравнительно скромное место, а над сферой объективного духа возвышается мир абсолютного духа. Для Кожева все сводится к миру человеческой истории, начинающейся с «борьбы за признание», в которой победители делаются господами, а побежденные, под страхом смерти, соглашаются на рабскую долю. Вся дальнейшая история есть хроника труда и борьбы, которая неизбежно придет к концу с установлением полного контроля над природой и прекращением схваток за ресурсы, жизненные шансы, господство одних над другими. История осмыслена только как тотальность, которая имеет начало и конец. Все абсолюты содержатся в истории и принадлежат свободному человеку, но его свобода есть свобода отрицания и самоотрицания – выбора, в том числе и выбора жизни или смерти в борьбе. Эта интерпретация Гегеля радикально атеистична, но атеизм Кожева является именно а-теизмом, диалектически снимающим всю истину христианства, которое уничтожило языческих богов, а затем неизбежно пришло к саморастворению в историческом становлении, как ковое и зафиксировал Гегель.

Когда вышло «Введение в чтение Гегеля», целый ряд критиков указывали на то, что Кожев не столько интерпретирует Гегеля, сколько излагает гегелевским языком собственную доктрину. Кожев согласился с самым пронизательным из критиков, марксистом вьетнамского происхождения Тран Дук Тхао, поблагодарил его в письме, указав на то, что главное различие с Гегелем заключается в замене панлогизма на онтологический дуализм. «Диалектический дуализм», в отличие от дуализма Декарта, ведет не к деизму, но к атеизму. «Диалектика природы» отвергается, диалектично (то есть временно) только бытие человека; появление человека ничем не детерминировано. В природе нет такой цели – породить разумное существо (это был бы теизм или пантеизм). Природа вневре-

менна (как и у Гегеля), человеческое бытие есть время («временность»), а тем самым становление, отрицание, свобода.

Философия Кожева – радикальный атеизм и историцизм, поскольку свободная экзистенция не соотносится с каким бы то ни было трансцендентным началом; человек творит себя самого в истории. Но творит он себя, обладая материальным телом, будучи «существом вида *homo sapiens*», которое представляет собой субстрат и потенцию – в разных обществах актуализация ее ведет к появлению совершенно различных существ. Почти все содержание человеческой жизни является результатом гуманизации животной природы. Специфически человеческими являются борьба и труд; слово и мысль (логос) развиваются в совместной трудовой деятельности – любое произведение труда (артефакт) есть реализованный концепт. Все остальное в человеке (включая эмоции) есть результат очеловечения животного начала. Скажем, сексуальная жизнь человека со всеми сопутствующими чувствами есть итог очеловечения посредством «табу»: пара животных превращается в семью, появляется эмоциональная связь, именуемая любовью, поэтические творения по ее поводу и т.д. Сама семья становится институтом очеловечения, воспитания, передачи навыков, но это – результат социальной жизни.

Человека создает отрицание животного начала, инстинкта самосохранения: «...только Риск поистине актуализирует человеческое в человеке»¹¹. По текстам «Введения» и «Очерка» хорошо видны следы тех учений, которые в той или иной степени оказали влияние на Кожева. «Желание желания», о котором пишет Кожев, отсылает не столько к «Феноменологии духа» Гегеля, сколько к «воле к власти» Ницше, которую тот определял как «самопреодоление» (*Selbstüberwindung*). Антропогенным у Кожева оказывается то «яростное начало души», о котором писал еще Платон: человек творит себя сам, отрицая инстинкт самосохранения и стремясь к «признанию». Борьба изначальна, и первое отношение между людьми есть «борьба всех против всех». Слова Гераклита о войне («отец всего, царь всего») можно было бы сделать эпиграфом к сочинениям Кожева, тем более, что «война делает одних свободными, других – рабами». Социальные отношения суть итог

антропогенной борьбы – Господин и Раб появляются в результате борьбы. Господина очеловечил риск, готовность умереть в борьбе; Раба очеловечил ужас перед небытием. Раб знает о своей конечности и смертности, и уже в этом он – не животное, поскольку наделен стремлением к бессмертию (религия «трансцендентного» появляется у Раба). Господин поставил между собой и природой Раба, сам он ничего не производит. «Обитая в техническом мире, подготовленном для него Рабом, Господин живет в нем не как животное, но как человеческое существо в мире культуры. Раб своим Трудом преобразовал природный мир в мир культуры или в человеческий мир, но только Господин пользуется этим и живет по-человечески в приуготовленном для его человечности мире»¹². Раб трудится, и целесообразность труда находится за пределами биологически целесообразного; он отрицает свою животную природу трудом, создает искусственный мир техники, формирует ею природу, а тем самым формирует и самого себя. Труд есть «проклятие» именно потому, что он порожден страхом смерти, это подневольный труд Раба. Без страха и принуждения человек не обращается к труду.

Политическая организация общества предшествует экономической, поскольку государство есть итог борьбы, политическая организация господ. Вступая во взаимоотношения в труде, люди образуют экономическое сообщество. «Вот почему можно сказать, что социализация Борьбы порождает государство, а социализация Труда рождает экономическое общество»¹³. Человеческая история есть диалектика борьбы и труда (то есть Господина и Раба), которые относительно автономны; скажем, собственность есть продукт труда, а не борьбы, но распределение ее всегда связано с борьбой за «жизненные шансы».

Эта диалектика ведет к синтезу, который у Кожева получил имя «Гражданин». Такое наименование выбрано не случайно, поскольку первый набросок завершающего историю синтеза связан с французской революцией («aux armes citoyens»), с Наполеоном, в котором Гегель узрел «абсолютную идею на коне». Но Гражданин у Кожева – рабочий и солдат одновременно и никак не походит на победившего в рево-

люции буржуа. Кажется, А. Камю в «Бунтующем человеке» первым заметил сходство этого Гражданина с «Рабочим» Э. Юнгера; получавший образование в Германии 20-х гг. Кожев был хорошо знаком с произведениями не только М. Хайдеггера и К. Шмитта. Еще во время Первой мировой войны появились труды немецких мыслителей, в которых речь шла о такого рода синтезе, только Гражданин именовался Героем и противопоставлялся буржуа («торгашу» у Зомбарта). И у правого гегельянца Х. Фрайера, и у левого гегельянца Э. Никиша где-нибудь на 1930 год человеком будущего был объявлен воин-труженик. Наступила эпоха «европейской гражданской войны», и философию Кожева следует рассматривать именно в этом контексте. Единственным серьезным собеседником среди немецких мыслителей Кожев после войны не случайно считал Шмитта – хотя познакомились они только в 50-е годы, «Очерк» Кожева был написан под несомненным влиянием политической философии Шмитта¹⁴.

Вслед за Гегелем Кожев считал национальное государство подлинным носителем права, но с тем отличием, что в будущем (в грядущей Империи) такое государство обречено на исчезновение. Национальное государство (равно как его предшественники, начиная с самых архаичных древних царств) соединяет в себе политические и правовые функции. Политическое Кожев – под непосредственным влиянием К. Шмитта – определял как отношение «друг – враг». Пока с другим соотносятся как с врагом, существуют политические отношения, для которых нет «третьего», нет ни законодателя, ни судьи. В борьбе не на жизнь, а на смерть не может быть правового вмешательства. Правовые отношения возможны только между «друзьями», и национальное государство в этом смысле есть сообщество «друзей»; конфликты между ними могут решаться юридическими процедурами. Суверенные государства неизбежно враждебны друг к другу, и мирный договор между ними может быть в любой момент расторгнут на основании *raison d'Etat*. В самом национальном государстве также могут иметься «враги», по отношению к которым применимы неправовые

средства: бунт или вооруженный мятеж подавляют силой, которая лишь прикрыта статьями законов. Пока в рамках государства сохраняются кастовые или классовые различия, оно реализует внутреннюю политику, и право выступает как инструмент господства. К врагам национального государства Кожев относил не только откровенных бунтарей-революционеров, но и те организации, которые выступают с проектами единого человечества. И католическая церковь, и коммунистическая партия относятся к такого сорта «внутренним врагам». Европейские национальные государства в свое время вели борьбу с папством, примирение произошло сравнительно недавно (во Франции в то время хорошо помнили о конфликтах III Республики с католической церковью в конце XIX – начале XX вв.).

Государство еще может примириться с религией («не от мира сего») или просто ею не интересоваться (допускать существование католиков, но не политический проект вселенской теократии); однако «национальное государство, если оно желает оставаться национальным, не должно терпеть существования коммунистов как собственных граждан»¹⁵. Не только коммунисты, но и любые сторонники «глобализации» должны преследоваться любым уважающим себя национальным государством как «пятая колонна» и «внутренний враг», отрицающий сам принцип национального суверенитета. Правда, следует учитывать, что сам Кожев тоже принадлежал к сторонникам постепенной ликвидации национальных государств в Империи. Только в ней политические отношения целиком замещаются правовыми. Государство тогда беспристрастно, когда оно «гомогенно» – в нем нет социальных противоречий и политических партий; если оно «универсально», то у него нет «врагов» и вовне, а потому политика исчезает как таковая. Поэтому само слово «государство» с трудом применимо к Империи в собственном смысле слова, так как в ней нет ни отношений господства-подчинения внутри, ни внешних врагов.

В рецензии Кожева на книгу Л. Штрауса «О Тирании» (включенную затем во французское издание книги вместе с ответом Штрауса), озаглавленной «Тирания и мудрость»,

дана скорее оптимистическая трактовка «конца истории», завершающаяся не только царством Гражданина, но и правлением Мудреца. Философ, по определению, не является мудрецом, поскольку к мудрости он только стремится, а всякое стремление предполагает нехватку. Мудрецом Кожев считает того, кто способен разумно решать любые мыслимые теоретические и практические проблемы. Гегелевская система не дает нам мудрости, но она завершает развитие философии, показывая предел развития разума. Эта система является конечным пунктом европейской философии, начавшейся с Парменида и Гераклита. Вернее, имя первого философа мы вообще не знаем – им был некий «Фалес», живший, быть может, за тысячелетия до первого известного нам мыслителя. Им был тот, кто стал понятийно мыслить и соответствующим образом задавать вопросы.

Крайним историцистом Кожев не является именно потому, что для него в историческом становлении имеется не только изменчивое, но и абсолютно неизменное. При всех особенностях времен и культур, человек есть мыслящее существо, способное разумно ставить вопросы и давать на них ответ. Мудрость для Кожева является способностью «умного деяния», о котором в богословских терминах говорили отцы церкви. Вершиной эволюции у него оказывается не ницшеанский сверхчеловек, но абсолютно разумное существо, которое не может не быть в то же самое время абсолютно добродетельным. Любопытно, что, по многим свидетельствам, в последние годы жизни Кожев занимался изучением прежде всего патристики, а в докладе, посвященном памяти А. Койре (1964 г.), попытался выявить христианские корни всей науки Нового времени. Разумеется, христианином он не был и становиться им не собирался. Истина христианства для него заключалась в демифологизации природы, в превращении статической картины мира в динамическую. В предисловии к трудам Батая (1950) он писал так:

«Гегелевская Наука, вспоминая и соединяющая в себе историю философского и теологического рассуждения, может резюмироваться следующим образом:

От Фалеса до наших дней, достигая последних пределов мысли, философы обсуждали вопрос о знании того, должна ли эта мысль остановиться на Троице или Двоице, либо достичь Единого, либо, по крайней мере, стремиться к достижению Единого, фактически эволюционируя в Диаде.

Ответ, данный на него Гегелем, сводится к следующему:

Человек, безусловно, однажды достигнет Единого – в тот день, когда сам он прекратит существовать, то есть в тот день, когда Бытие более не будет открываться Словом, когда Бог, лишенный Логоса, вновь станет непроницаемой и немой сферой радикального язычества Парменида.

Но пока человек будет жить как говорящее о Бытии существо, ему никогда не превзойти неустранимой Троицы, каковой он является сам и каковая есть Дух.

Что же до Бога, то он есть *злой демон* постоянного искушения – отказа от дискурсивного Знания, то есть отказа от рассуждения, которое, по необходимости, замыкается в себе самом, чтобы *сохраняться* в истине.

Что можно на это сказать? Что Гегельянство и Христианство, по сути своей, являются двумя несводимыми далее формами веры, где одна есть вера Павла в воскресение, тогда как другая представляет собой веру земную, имя которой здравый смысл?

Что Гегельянство есть “гностическая” ересь, которая, будучи тринитарной, незаконным образом отдает первенство Св. Духу?»¹⁶

В полемике со Штраусом Кожев противопоставляет «теистической» картине мира, для которой возможно чистое созерцание действительности, «атеистическую», то есть признающую только историю с ее боями. Эпикурейского Сада не существует, а «республика письмен» означает бегство от действительности. От шума и ярости мира сего мы можем бежать только в воображении. Но если философ обязан принимать участие в борьбе, то он может оказаться даже советником у тирана. Разумеется, проще всего сказать, что не всякий тиран для этого годится. Кожев не пускается в оговорки подобного рода, так как они уводят от принципиальной постановки вопроса. Речь ведь идет именно о тиране, а не о ком-то

другом. Философы в прошлом по-разному решали этот вопрос, но сравнительно немногие делали радикальные выводы. Выбор, если не прибегать к уловкам, не так уж велик: либо уход в монастырь (или какой-нибудь «Сад»), либо участие в политике, в том числе и в те времена, когда у власти неизбежно оказываются тираны. Читая Кожева, мы, конечно, можем вспомнить про «Государя» Макиавелли (в макиавеллизме его обвинит и Штраус), но отличия все же понятны: Макиавелли имел в виду объединение Италии, то есть конкретную цель, сходную, скажем, с теми целями, которые в Древнем Китае в близком духе ставил Хань Фэй-цзы (гл. 12 его трактата). У Кожева мы имеем дело с исторической закономерностью, ведущей к «концу истории».

Для Гегеля, который был наследником Просвещения и всего рационализма Нового времени, человек представляет собой прежде всего разумное существо, а вся его история есть история абсолютного духа. Конечно, Кожев не только пользуется гегелевской терминологией («вождеделение», «борьба за признание», «господство и рабство»), у него сохраняются и элементы гегелевского рационализма, что отличает его философию от антиинтеллектуализма многих его современников. Тем не менее, его видение человека и истории по сути своей иное. Движущей силой истории в нем оказывается не дух, но вождеделение, ставшее «желанием желания». Человек преодолевает животное в себе не посредством разумных аргументов, а посредством отрицания его с помощью того, что еще Платон называл «яростным началом души». Разум развивается вместе с трудовой деятельностью, но труд есть удел раба, он есть следствие предшествовавшей ему борьбы. В борьбе один бесстрашно идет до конца, другой в страхе и трепете подчиняется инстинкту самосохранения: к труду «в поте лица своего» человек обращается только под страхом смерти.

Начавшись с борьбы за признание, с утверждения отношения господства и рабства, история с необходимостью снимает это отношение. Господин готов мужественно умереть, доказывая этим свою свободу, то есть свою человечность, но он не в состоянии жить как человек. Раб не воспринимается, не признается им человеком. Человеческая

свобода есть свобода отрицания сущего, а потому она может быть реализована в становлении, тогда как Господин самодостаточен и недвижим. В покоряющем природные процессы труде и в борьбе Раб реализует свободу и, в конце концов, свергает Господина. Наступает царство Гражданина, буржуазное гражданское общество, которое, в свою очередь, раздирается классовыми и национальными противоречиями. «Конец истории» означает достижение той точки, когда прекращается борьба индивидов и групп, наций и империй. Он приходит вместе с полным контролем над природными явлениями. Но то существо, которому уже нет нужды воевать, конкурировать, стремиться к признанию других, перестает быть человеком, поскольку все его желания чуть ли не автоматически удовлетворяются. Свобода рождается из нехватки и стремления, отрицания наличного бытия, тогда как «последнему человеку» уже нечего отрицать. «Конец истории» означает поэтому и «конец человека», так как некое самодостаточное существо будет принципиально отличаться от тех, кто жаждал, страдал и умирал в борьбе.

Кожева ничуть не смущает то, что современная антропология говорит о жизни первобытных племен, не знавших господства и рабства. Это, считает он, только предыстория человека, еще не вполне вышедшего из животного состояния и лишённого ясного самосознания. История начинается вместе с отделением индивида от родовой жизни, что ведет к войне всех против всех. Еще Платон описывал первый после «золотого века» политический строй как «тимократию» (*timos* — «яростное начало души») и так запечатлел первых «господ»: «Применяя силу и соперничая друг с другом, они... согласились установить частную собственность на землю и дома, распределив их между собою, а тех, кого они до сих пор охраняли как своих свободных друзей и кормильцев, решили обратить в рабов» («Государство», 547с). Частная собственность появляется одновременно с рабским трудом тех, кто не был готов умереть в бою. От первых воинских дружин и до изящных придворных последних монархий тянется история господ, которые по существу не ме-

няются: римский сенатор или всадник, средневековый рыцарь или японский самурай, русский дворянин или прусский юнкер одинаково противопоставляют себя «рабу», «серву», «хаму», «мужику». Меняется тот, кто трудится и изобретает новые орудия труда, кто взял на себя взаимодействие с природной средой. Время от времени он восстает и, в конце концов, свергает Господина.

Восставший раб уже не является рабом, он утверждает свое *человеческое* достоинство, вернувшись к борьбе за признание. Потенциальная человечность раба переходит в действительность в ходе революции. Кожев насмеялся над всякого рода «новыми левыми» именно потому, что настоящая революция есть борьба не на жизнь, а на смерть – это не фрейдомарксистская болтовня о «сексуальной революции» или «эмансипации». С точки зрения существующего права революционер является преступником, поэтому его судят и казнят, если революция не удалась. Если же она удалась, то актом революции меняется и право, а потому казнят прежних судей. Революции неизбежно кровавы и предельно жестоки, ибо и восставшие рабы, и представители «старого порядка» в равной степени борются не только ради материальных ценностей, но находят себе оправдание с точки зрения права и морали. Революция неизбежно трагична, поскольку в ней сталкиваются две правды. Готовность рисковать своей жизнью не всегда человечна: смелостью наделен и бандит, но он рискует собой ради животных интересов, ради обладания какими-то материальными благами, тогда как в смертельной схватке «борьбы за признание» речь идет о человеческом достоинстве. Историческая правда находится на стороне восставшего раба, поскольку революция ведет к синтезу Господина и Раба в Гражданине.

Гражданское общество победившего и «ставшего всем» третьего сословия, буржуазные республики, демократия – вот первый этап этого синтеза. Кожев писал свой «Очерк», участвуя в Соппротивлении, то есть в борьбе с теми, кто решил вернуться к архаике «расы господ», навязывавшей в виде «нового порядка» отвергнутое историей рабовладение. Он называл утвердившийся в наиболее развитых странах строй не

«буржуазным» (поскольку «буржуа», «бюргер» – это фигура еще «старого порядка», «раб без господина»), а «капиталистическим», когда место Господина (и Бога) занял безличный Капитал. Кожев считал, что движение от такого «псевдо-синтеза» идет к подлинному синтезу в рамках «социалистической Империи» или «универсального и гомогенного государства». Сегодня, писал он, леволиберальные интеллектуалы отрещиваются от слова «империя», хотя речи тех, кто говорит о СССР как о «последней империи», чаще всего вдохновляются интересами Рах амерісана. Для Кожева движение от национальных государств к конфедерации, а затем и к федерации, есть движение к всемирной империи, сходной с той, которую имел в виду еще Данте в своей «Монархии». Ограничение суверенитета, а затем и растворение национальных государств в федерации ведет к тому, что государство как политический институт умирает, поскольку таковым оно остается до тех пор, пока есть множество ведущих борьбу государств и наций. По воспоминаниям Р. Арона, Кожев однажды резюмировал свою философию истории фразой: «Ведь когда-нибудь люди перестанут убивать друг друга». В «универсальном и гомогенном государстве» останутся лишь технически-административные и правовые функции (регуляция отношений между индивидами и разного рода корпорациями).

В ранних работах Кожева сохраняется гегелевский оптимизм: синтез Воина и Труженика в Гражданине, «универсальное и гомогенное государство» способствуют тому, что для каждого человека становится достижимым статус Мудреца, то есть совершенно разумного и нравственного существа, способного решать любые теоретические и практические проблемы. В пятидесятые и шестидесятые годы взгляд Кожева становится куда более пессимистичным. Итогом развития может стать избавившееся от нужды, но разленившееся человечество, населяющее Землю словно колония паразитов. И капитализм, и социализм (и США, и СССР) стремятся к одному и тому же идеалу и ведут к одному и тому же «животному царству», а «конец человека» в таком случае означает лишь то, что итогом шума и ярости истории будет вернувшееся к животному состоянию существо.

По воспоминаниям современников, Кожев настолько интеллектуально превосходил всех собеседников, что ему прощали ироничный взгляд на окружающих. Ирония редко переходила в сарказм, разве что при взгляде на словесные баталии университетских профессоров и публицистов. «Суэц и Венгрия интереснее Сорбонны», – писал он в 1956 году Л. Штраусу. Слава «мэтра» или «гуру» какой-нибудь секты, толкующей то об «экзистенции», то о «деконструкции», его нисколько не привлекала, он предпочел пост министерского чиновника, чтобы способствовать осуществлению установленной им ранее цели истории. В ответ на переданное через Штрауса приглашение Гадамера открыть пленарное заседание конгресса гегелеведов Кожев писал: «Чем старше я становлюсь, тем меньше у меня интереса к тому, что называется философскими дебатами... Мне совершенно все равно, что думают и говорят о Гегеле господа философы»¹⁷. Возможно, он ошибался, и «универсальное и гомогенное государство» никогда не станет реальностью, но он был одной из ключевых фигур в образовании «Общего рынка» и той объединенной Европы, которая у нас на глазах, словно следуя предначертанному им плану, переходит от конфедерации к федерации.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Не о нем ли вспоминал в 1951 году Ясперс, вероятно, познакомившийся с вышедшим незадолго до этого «Введением в чтение Гегеля» Кожева, критикуя гегелевскую философию истории: «И так же какой-нибудь юноша, прочитавший гегелевскую философию истории, вернувшись в 1920 году из Москвы, мог почувствовать, что ему все стало ясно, и полагать, что он в одно мгновение понял смысл русских событий... Так верующий в исторический разум становится пленником истории, блаженно веруя в свою иллюзию» (*Ясперс К.* Всемирная история философии. Введение. М., 2000. С. 65–66).

² *Саловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве // Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1989. С. 145.

³ Диссертация была защищена в Высшей школе практических исследований в 1931 году и опубликована в двух номерах журнала «Revue d'histoire et de philosophie religieuse» (1934–1935).

- ⁴ *Kojève A. L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique contemporaine. P., 1990.*
- ⁵ См. *Кожев А. Атеизм и другие работы. М., 2007.*
- ⁶ *Kojève A. Essais d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. T. 1. Les Presocratiques. P., 1968. P. 166.*
- ⁷ Помимо курса по «Феноменологии духа» им параллельно читались и другие курсы – по русской религиозной философии, по Бейлю, но широкой известностью на протяжении пяти лет пользовался именно семинар по Гегелю. Некоторое время Кожев совмещал преподавание с работой библиотекаря (работа «внештатного» преподавателя была низкооплачиваемой). К сожалению, от читавшегося Кожевом курса по русской философии не сохранилось ни набросков, ни конспектов слушателей.
- ⁸ *Auffret D. Alexandre Kojève. La philosophie, l'Etat, la fin de l'Histoire. P., 1990.*
- ⁹ *Aron R. Mémoires. 50 ans de réflexion politique. P., 1983. P. 131.*
- ¹⁰ См. *Kojève A. Kant. P., 1973. P. 97.* Отношение Кожева к «интеллектуалам» было не только ироничным. Комментируя Гегеля, он писал, что Интеллектуала интересует не суть дела (*Sache selbst*), но он сам в своей обособленной партикулярности, «успех» его произведений, «ранг» среди ему подобных, местечко в общественном мнении, которое он называет «славой». Жертвовать собой ради Истины, Добра и Красоты он явно не собирается. «Идеальная вселенная, которую он противопоставляет миру, есть лишь фикция. То, что Интеллектуал предлагает другим, не имеет действительной ценности, он их обманывает. А эти другие, восхищаясь произведением и автором либо осуждая его, в свою очередь его обманывают, поскольку не принимают “всерьез”. Они обманывают и самих себя, поскольку верят в значимость своих занятий (интеллектуальной “элиты”); “республика писем” представляет собой мир обворованных воров» (*Introduction à la lecture de Hegel. P., 1947. P. 93–94*). В общественной жизни Интеллектуал способствует либо тирании (когда ему силой удастся навязать свои измышления), либо анархии (когда нет никаких общезначимых законов и каждый волен нести свой собственный вздор). Интеллектуал – это буржуа, только буржуа бедный и желающий стать богатым. Когда он объявляет себя «революционе-

ром», то это ведет от скептицизма к нигилизму, проявляющемуся прежде всего в историческом беспамятстве, в отрицании всего прошлого. «Общество, которое прислушивается к радикально “нон-конформистскому” Интеллектуалу, которое развлекается (словесным!) отрицанием чего бы то ни было просто потому, что речь идет о чем-то фактически данном, неизбежно угасает в бездеятельной анархии и исчезает» (ibid., p. 504). Сторонников «перманентной революции» Кожев также зачислял в нигилисты – революция должна сохранять все ценное, что было в прошлом, она не только порывает с ним, но продолжает традицию.

¹¹ *Kojève A. Esquisse d'une phénoménologie du droit. Exposé préliminaire.* Gallimard. P., 1981. P. 488.

¹² Ibid. P. 524.

¹³ Ibid. P. 520.

¹⁴ Не так давно была издана их чрезвычайно интересная переписка (Schmittiana, Bd. VI. Berlin, 1998); еще до послевоенного знакомства со Шмиттом Кожев использовал его труды. Можно сказать, что исходный пункт их правовых концепций был одним и тем же («борьба» и «решение»). Отличие философии права Кожева от гегелевской в немалой мере определяется именно тем, что органицистской теории Гегеля противопоставляется близкая Шмитту «децизионистская» теория. Правда, с тем отличием, что в истории реализуется абсолютная система права – «естественное право» обнаруживается в конце истории.

¹⁵ Ibid. P.141.

¹⁶ «L'Arc», 1971. 44. P. 34.

¹⁷ *Strauss L. De la tyrannie. Suivi de Correspondance avec Alexandre Kojève (1932–1965).* P., 1997. P. 364.

СОЧИНЕНИЯ

Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998; Введение в чтение Гегеля. СПб., 2000; Атеизм и другие работы. М., 2007; Понятие власти. М., 2007; *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne.* T. 1–3. P., 1968–1973; Kant. P., 1973; *Esquisse d'une phénoménologie du droit.* P., 1981; *Le Concept, le Temps et le Discours. Essai d'une mise à jour du Système du Savoir hegelien.* P., 1990.

ЖАН ЛАКРУА

Жан Лакруа (1900–1986) – католический мыслитель, один из ведущих представителей французского персонализма. Он родился в Лионе, среднее образование получил в доминиканском коллеже и коллеже иезуитов; выпускник Лионского католического университета, лицензиат словесности и права. В Сорбонне под руководством Л.Брюншвика Лакруа подготовил и защитил диссертацию по философии на степень агреже (1927). Испытал влияние Лабертоньера, Блонделя, Бергсона; преподавал философию в лицеях Дижона и Лиона; почётный профессор философии (с 1968). В 1932–1957 годах Лакруа был постоянным и активным корреспондентом «Esprit», где публиковал статьи, посвящённые проблемам личности, роли права и демократии, социализма и анархизма, места христиан в современном мире и др.; с 1945 года Лакруа руководил философской серией всемирно известного издательства «Presses Universitaires de France» и разделом философской хроники ежедневной парижской газеты «Le Monde». Он был членом редколлегий изданий «Semaines sociales de France» и «Centre catholique des intellectuels». Читал лекции за рубежом – в Бельгии, Швейцарии, Канаде, странах Латинской Америки. В 1973 году в интервью журналу «La nouvelle critique» (№ 61) философ следующим образом описал свой творческий путь: до встречи с Э. Мунье занимался философией права; затем до 1957 года писал в «Esprit»; с 1957 по 1970 год был на преподавательской работе, одновременно изучал творчество Спинозы, Канта, Конта, Блонделя¹; впоследствии захотел лучше понять то, к чему стремился в молодые годы².

Ж. Лакруа вместе с Э. Мунье стоял у истоков персонализма во Франции. Они познакомились в 1928 году. Именно тогда

у Мунье зародилась идея создания журнала «Esprit» (основан в октябре 1932 г.), ставшего теоретическим органом французского персонализма. Лакруа принял участие в разработке идейной платформы этого издания. В первом номере «Esprit» по просьбе Мунье Лакруа опубликовал статью под названием «Индивидуализм и социализм». Так началось сотрудничество двух философов. Ж. Люроль, исследователь жизни и творчества Мунье, отмечает, что Лакруа был в числе главных разработчиков основных направлений деятельности «Esprit» и его философской платформы, организатором наиболее действенных персоналистских групп интеллектуалов в Дижоне и Лионе³.

Лакруа сосредоточил внимание на самых актуальных проблемах «личностной философии», разрабатываемой Мунье, освещая и углубляя их с подлинно философской масштабностью и основательностью. После преждевременной кончины основателя французского персонализма в 1950 году именно Ж. Лакруа, а также М. Недонсель, Г. Мадинье, П. Рикёр продолжили начатое им дело, осмысливая и развивая идеи, сформулированные Мунье. Работая в русле персонализма, Лакруа постоянно вдохновлялся идеями Мунье: «...позиция Мунье служит основанием всей моей деятельности»⁴. Изучая и углубляя персоналистские темы, мыслитель опирался на богатый историко-философский опыт и на исследования видных философов-гуманистов современности, прежде всего Г. Марселя, Э. Левинаса и П. Рикёра, деятелей культуры и искусства – И.В. Гёте, Ф.М. Достоевского, Ш. Пеги, Алена и др.

Одна из главных целей философов-персоналистов заключалась в теоретическом обосновании персонализма в качестве фундаментального проекта человеческой цивилизации и подлинной философии XX века. Это столетие они считали переломным в ходе истории: мировой кризис 1930-х годов со всей остротой обнажил враждебность истории отдельному человеку, вместе с тем предоставив возможность для коренного преобразования человеческой цивилизации.

Центральное понятие персонализма – личность – изначально сопрягалось с понятием цивилизации, и фундаментальными проблемами этого философского учения стали

«драма цивилизации», выступившей против человека, и «драма человека», утратившего смысл своего существования и меру человеческого. По утверждению Ф. Дюмона, причиной, вызвавшей к жизни концепцию французского персонализма, была «порочность самой истории»⁵. Основоположник личностной философии в первом номере «Esprit» писал по этому поводу: «Наш журнал создан группой молодых людей, которые осознали свою ответственность за царящую в мире нищету и решили уничтожить утвердившийся беспорядок, построив новое общество, основанное на действенном приоритете духовных ценностей»⁶. Возможность коренного преобразования жизни философы-персоналисты видели на пути революции.

Лакруа не разделял мысли Мунье о том, что грядущая революция, которая должна создать условия для целостного развития личности, будет *одновременно* и экономической, и духовной. Он сосредоточил внимание на втором ее аспекте – втором отнюдь не по значимости: духовное преобразование человека для него является приоритетным в свершении этой двоякой революции. Лакруа говорит о «двух планах» революции, имея в виду воспитание и политическую деятельность. Ведь субъектом экономических преобразований, отмечает он, являются люди, а они становятся способными на это, если предварительно совершат «обращение», в конечном итоге обращение религиозное, то есть переориентируют свой внутренний мир на трансцендентные цели – истину, красоту, благо. Лакруа считает необходимым преодолеть противоречие между революцией и реформой: он выступает сторонником реформ, способных привести к радикальным (революционным) изменениям.

Философы-персоналисты призывали людей задуматься о качественном содержании их цивилизации, предлагая свое учение как наиболее перспективное осмысление проблем человека и его бытия, человеческого мира и цивилизации. Слово «персоналистский», пишет П. Рикёр, «в первую очередь соотносится с цивилизацией, с задачей цивилизации»⁷. Целью персонализма является воспитание нового человека, способного на построение общечеловеческой цивилизации. «Про-

буждение человека» – эти слова чаще всего произносил Мунье, когда говорил о воспитательной миссии философии. Он намеревался разработать в рамках персонализма такую концепцию человека, которая стала бы программной для воспитательного процесса в рамках земной цивилизации: «Персонализм по своему происхождению – это педагогика общественной жизни, связанная с пробуждением личности». Основатель персонализма писал: «...мы знаем, что хотим сделать с ребенком, кого хотим пробудить в нем: не персонажа, не производителя, не автоматически действующее существо, а подлинную, свободную личность»⁸.

В этой связи Лакруа ставит основателя «личностной философии» в ряд таких мыслителей, как Сократ, Платон, Рабле, Монтень, Ницше, Маркс, Ленин, Башляр, которые, на его взгляд, были провозвестниками нового человека, а в самой личностной философии прежде всего выделяет интеллектуальное усилие, ведущее к воплощению персоналистской ориентации во всех областях жизни – философской, религиозной, нравственной, политической, экономической, социальной.

И еще одно значение слова «цивилизация» имеют в виду сторонники «личностной философии», когда говорят о цивилизаторской функции своего учения: одновременное обращение ко всем людям – верующим и неверующим, создание нового мировоззрения, общего для религиозных людей и атеистов. Католик Мунье не сделал свой журнал собственно католическим; он не хотел противопоставлять его неверующим и приверженцам иных религий, отстаивал плюрализм мнений, предполагая, что верующим и неверующим есть чему поучиться друг у друга. Основатель персонализма надеялся на то, что «Esprit» будет способствовать формированию нового поколения людей, готовых занять ответственную позицию в мире, осуществлять личный выбор и общественно значимую деятельность независимо от их конфессиональной принадлежности. Лакруа поддерживает эту мысль Мунье: «Персоналистская устремленность не является с необходимостью христианской; она может быть и у атеиста, и у верующего; она имеет значение для любого человека, который хочет содействовать благу всего человечества»⁹.

Лакруа развивает персонализм, руководствуясь именно его всецивилизационным предназначением. Давая ему – вслед за Мунье – столь широкое толкование, Лакруа склонен считать персонализм не философией («Персонализма как философии нет и никогда не было») и уж тем более не идеологией («Персонализм – не идеология, а по преимуществу антиидеология»), а глобальной «интенцией» всего человечества и человеческой цивилизации в целом¹⁰. Эта интенция, вдохновляющая и направляющая философские учения, так или иначе проявляет себя во всех сферах человеческой жизни – от искусства и религии до политики и экономики. Поскольку в основе персонализма лежит понятие личности, которая есть устремленность, порыв, то, считает Лакруа, никакая философия не в состоянии закрепить представление о ней с помощью той или иной дефиниции: «...любая великая философия есть новый способ открытия мира, и она должна позволить нам по-новому увидеть мир»¹¹. Еще менее способна зафиксировать понятие личности наука с ее стремлением к унификации, систематизации, обобщениям: «Цель науки заключается в том, чтобы объяснять состояния мира – одни по отношению к другим... Имманентность науки радикальна»¹². Тем не менее и наука, и философия способствуют выявлению сути человеческой личности.

Личность, по Лакруа, это непрекращающееся завоевание человеком себя, само творчество, новизна; личность не создана окончательно, необходимо всякий раз продолжать ее создание. Постичь можно только идею личности, и именно этим занимается персонализм, типы которого разнообразны, но неизменно проникнуты общей тенденцией: понять личность как становление и развитие. В подтверждение этой мысли Лакруа ссылается на учения «нехристианина» Руссо и «противника христианства» Маркса, концепции христианских философов-персоналистов Л. Лабертоньера, М. Недонсея, П.-Л. Ландсберга, позиции представителей французского (П. Прудон) и русского (М. Бакунин, П. Кропоткин) анархизма, итальянца А. Розмини, испанца Ж. Ксиро; персоналистские мотивы Лакруа находит у христианского экзистенциалиста Г. Марсея и у экзистенциалиста-атеиста Ж.-П. Сартра.

Лакруа убежден: хотя философское понятие личности было сформулировано относительно недавно, представление о ней имеет долгую историю и менялось в течение веков. Первейшим и главным показателем личностного существования является свобода; личность, если следовать Канту, есть «цель сама по себе», субъект морального закона, возвышающего человеческое существо над природой. Самопреодоление, самовозвышение, стремление «идти всё дальше» – вот что составляет основу личности, называемую в персонализме трансценденцией. Трансценденция имеет место только там, где продвижение «все дальше» совершается от имени некоего абсолюта, наиболее чётко выраженного христианским понятием Бога. В итоге, Лакруа в самом общем виде определяет личность как отношение к миру, к другим, к Богу; к миру и к другим – через Бога.

По свидетельству Лакруа, Мунье незадолго до смерти занялся целью составить своего рода антологию, куда вошли бы фрагменты трудов великих мыслителей, от античности до современности, посвященные разработке проблем личности и личностного существования. Лакруа стремился реализовать этот проект и в 1972 году публикует книгу под названием «Персонализм: истоки – основания – актуальность». Исследование истоков личностной философии он начинает с древности, стремясь показать, что именно персонализм является «самым подлинным» и «самым глубоким» истоком человеческой цивилизации. Мунье, рисуя в одной из своих работ древо современной антропологической философии, в качестве его корней изобразил учения Сократа, стоиков, Августина, из которых вырастают концепции К. Ясперса, Г. Марселя, Н. Бердяева, А. Бергсона, М. Шелера и «личностная философия»¹³.

Лакруа соглашается с этим «списком» и в то же время, как мы уже видели, значительно расширяет его. Вслед за Мунье, в Сократе он видит идеал личности, живое воплощение принципа «*субъективной интериорности*»¹⁴. Диалоги Сократа философ-персоналист расценивает как напряженную работу самопознания, в результате которой человек познает и признает себя, исходя из более высокого знания, нежели его собственное. Это более высокое знание, являющееся

глубинной подосновой и вместе с тем сущностью разума, сознания, интеллекта, божественно по своей природе. Сократ непосредственно ощущал присутствие в себе божества в виде неизменно требовательного голоса, задача которого заключается в том, чтобы указывать, как должно вести себя. По утверждению Лакруа, позиция Сократа связана с разлитой в вечности божественной трансценденцией; целью диалогов Сократа, считает философ-персоналист, было сделать из тех, с кем он вступал в общение, личностей, поскольку греческий мудрец, предполагая присутствие в каждом человеке божественно-законодательного, побуждал его к саморазвитию. Иными словами, Сократ, обнаружив в сердце и разуме каждого человека то, что побуждает его идти вперёд, высказал идею об имманентности трансцендентного и о трансцендентном как центре внутреннего мира индивида. Для Лакруа именно персонализм Сократа стал источником человеческой истории, предписав ей идеал человеческого поведения как восхождения и сформулировав понятие о личностном порыве, ведущем человека за его собственные пределы. Рядом с Сократом в историко-философской концепции Лакруа стоит Платон, который, как считает философ-персоналист, в первых своих трудах подвел итог сократовскому гуманизму, а в последующих – углубил и развил его. Вершиной сократовско-платоновского гуманизма Лакруа считает идеал человеческого восхождения.

Наиболее показательным для Лакруа является стремление выявить персоналистскую направленность в тех философских учениях, которые, на первый взгляд, явно ее отвергают, – например в марксизме и атеистическом экзистенциализме. В 1949 году он пишет книгу «Марксизм, экзистенциализм, персонализм», где подвергает анализу эти самые влиятельные в послевоенном мире XX века философские концепции, объявляющие себя подлинно гуманистическими. Осмысливая рассматриваемые учения, Лакруа вместе с тем уточняет и развивает положения самого персонализма¹⁵.

Вопреки распространенным трактовкам марксизма как экономической, социальной, политической, идеологической концепции, Лакруа видит в нём прежде всего философско-

антропологическое учение: «Марксизм ставит своей целью не столько построение философской, политической или экономической системы, сколько создание нового человека»¹⁶; «...зрелый Маркс создал свою научную концепцию, чтобы ответить на собственные персоналистские устремления 1844–46 годов»¹⁷. Надо сказать, что Лакруа знал марксизм не понаслышке и не из третьих рук. Он тщательно штудировал труды Маркса – не только ранние произведения, как это обычно делали в то время марксоведы, но и «Немецкую идеологию», «Манифест Коммунистической партии», «Капитал» и другие труды основателя марксизма, изучал работы М. Тореца, Л. Альтюссера, Л. Сэва, югославских и венгерских марксистов.

Анализируя марксизм, Лакруа стремится выявить сам тип марксистского человека, его «духовно-практическую позицию». Он подчеркивает характерное для марксизма намерение упразднить созерцательную философию и разработать концепцию вовлеченного философского мышления. Для Лакруа марксизм – это одновременно и практика, и метод – метод анализа реальности и метод воздействия на реальность, а коммунизм, о котором говорит исторический материализм, – не состояние, не идея, а, в соответствии с Марксом, «действительное движение». В коммунистическом обществе, отмечает Лакруа, могут получить реализацию идеалы персонализма, то есть всего человечества. Упразднение отчуждения, создание специфически человеческой среды обитания (о чем в разное время говорили Эсхил, Маркс, Хайдеггер), культивирование «прозрачных» (Руссо), уважительных, дружеских и даже братских («человек человеку друг, товарищ и брат») отношений между людьми – таковы, по мнению французского мыслителя, действительные ориентиры марксистской антропологии. Внимание Лакруа привлекает и учение Маркса об «изначальной общительности» человека: в марксизме человек полностью является человеком только в сообществе людей и благодаря этому сообществу. Марксизм, по Лакруа, живет великими надеждами, он безгранично верит в отдельного человека и человечество в целом.

Главной ошибкой Маркса и марксизма Лакруа считает абсолютное непризнание трансцендентного характера человеческого существования и истории. В марксизме история сама себя судит, история и есть Суд Божий. «Ужасной формулировкой» считает Лакруа высказывание видного венгерского философа-марксиста Д. Лукача: «Является ли героическим или низменным характер действующих в истории людей – это определяется объективным содержанием и реальным ходом истории»¹⁸. По Лакруа, оценку истории и отдельного человека можно выносить только от имени трансцендентных норм; сложность и противоречивость удела человеческого заключается в том, что человеку надлежит в каждый момент своей деятельности одновременно учитывать и факты, обуславливающие его существование, и трансцендентные ценности, на которые ему следует ориентироваться.

Персонализм, согласно Лакруа, говорит о нерасторжимой связи между имманентным и трансцендентным, между временем и вечностью. При этом имманентное и трансцендентное, сопутствуя одно другому, находятся на разных уровнях: имманентное – это данное, устойчивое состояние; трансценденция есть движение; имманентное устремляется к трансцендентному как к тому, что «обосновывает его в бытии и задает ему направление»¹⁹; имманентное и трансцендентное не сменяют друг друга – трансцендентное присутствует в имманентном, выступая для человека в формах логической необходимости и морального обязательства.

Реализация трансцендентного в имманентном есть непрекращающееся движение, совершая которое человек становится подлинным и справедливым, то есть личностью. Вместе с тем трансцендентное не является последним звеном в объяснении человека и истории, оно как раз препятствует тому, чтобы такое последнее звено появилось; трансценденция побуждает признать, что мир имеет значение, она обязывает сообщать миру смысл. Игнорирование трансценденции в понимании человека оборачивается пренебрежением его внутренним миром, а в суждении об истории – лишением ее всякого смысла.

Течением, близким одновременно и марксизму, и персонализму, Лакруа считает анархизм. Для него марксизм и анархизм – это «братья-враги»: стремясь к одной цели – свободе личности, – они используют различные средства. Коммунисты хотят достичь гуманистических целей политическими средствами, через диалектику классово́й борьбы и отмирание государства; анархисты надеются здесь на подлинные человеческие связи и отношения. Однако абсолютная свобода, за которую ратуют анархисты, может привести к беспорядку; порядок же, за который выступает марксизм, может обернуться утратой свободы²⁰.

Появившийся на философской сцене в начале XX века экзистенциализм сразу же выступил с претензией на создание подлинно гуманистического учения. Его главным постулатом стал тезис, согласно которому существование предшествует сущности. С первых шагов экзистенциализм высказался за абсолютную свободу индивида и направил острие своей критики против системосозидания в философии. И хотя философы существования (Ж.П. Сартр, М. Мерло-Понти) в известной мере тяготели к марксизму, они по существу создавали антимарксистскую концепцию человека.

В отличие от Сартра и других экзистенциалистов, Лакруа (как и Мунье) считает, что философам даже в таком специфическом вопросе, каким является личностное существование, необходимо «возводить системы», учитывать научные достижения и при этом идти собственным путем. Так, например, характерология как составная часть психологической науки о человеке опирается на определенную типологию, которая при понимании личности играет, казалось бы, негативную роль: типология – это нечто данное, она фиксирует «застойность», говорит об ограниченном характере личного усилия, порой искажая его. И всё же философия личности не может не учитывать типологических и иных обобщений психологии: философия есть «диалог между системой и существованием». В этом диалоге система – инструмент в руках человека, но чтобы он был эффективным, его следует соотносить с вневременной истиной. Рассуждая так, Лакруа считает себя рационалистом в кантовском понимании этого слова: речь идет

об ограничении притязаний науки и утверждении веры, которая есть не что иное, как обязательство разума обосновывать самого себя. Вера, о которой говорит Лакруа, есть «рациональная вера, вера разума и в разум: чтобы иметь разум и развивать его, надо верить в него... Персонализм есть первичная вера в человека и его возможности»²¹.

Сартр, ратовавший за абсолютную свободу, которая, не имея никакой прочной основы, все выводит из самой себя, обрушивается с критикой не только на науку с ее претензией понять всё и вся, но и на любое философское понятие, фиксирующее феномен нечеловеческого в человеке. По убеждению Лакруа, этот просчет философа-экзистенциалиста делает неубедительным его анализ человеческого существования, каковым является внутренний мир человека, его субъективность. Так, Сартр, отвергая призвание человека, будто бы заточающее его в рамки пунктуально размеченной жизни, отказывает индивиду в движении к трансцендентному, в глубинной потребности размышлять и выбирать собственный жизненный путь. Если в чувстве сожаления, угрызаниях совести, раскаянии Сартр видит исключительно «неантизацию», стремление человека обратиться в «ничто», то Лакруа понимает эти переживания как «возвращение человека к себе и к другим», позволяющее ему открывать для себя новые перспективы: «...прошлое предстает сожалеющему сознанию как сфера возможностей, которые остались неосуществленными...»²². Усилие «неантизации» не только не опирается на историю, но и противостоит ей. Экзистенциалистская бессодержательная свобода, считает Лакруа, делает невозможной совместную деятельность людей; человечество у Сартра утрачивает всякую связь с действительностью и распадается на множество отдельных индивидов, а отвержение трансцендентного начала лишает смысла экзистенциалистское понимание человека и истории.

Однако с годами Сартр всё больше продвигался в направлении того, что обычно называют персоналистскими темами. В своём последнем трёхтомном произведении «Флобер» Сартр, отмечает Лакруа, придаёт важнейшее значение самоформированию и саморазвитию человека; философ-экси-

стенциалист начинает осознавать то, что именно является наиболее важным в человеческой истории и в истории каждой личности.

Если говорить о философии существования в целом, заслугой Сартра Лакруа признаёт обращение к проблеме субъективности, внутреннего мира человека; говоря о подходе к решению этих проблем, Лакруа встаёт на сторону христианских экзистенциалистов, прежде всего Г. Марселя и К. Ясперса с их стремлением связать внутренний мир человека с потребностью открыться божественной трансценденции.

Итак, руководствуясь потребностями развития самого персоналистского учения, а также задачами критики наиболее влиятельных философских концепций середины XX века, Лакруа сосредоточивает внимание на вопросах о личности, человеческом общении и человеческой общности, нравственных ориентирах современного человека, человеческой среде обитания, воспитании человека будущего. Все отмеченные проблемы в совокупности имеют непосредственное отношение к культуре. Культура, согласно Лакруа, занимает первое место в человеческой цивилизации²³.

Предметом культуры персоналист считает духовную деятельность человека, направленную на его становление личностью, включающее в себя выработку собственной позиции по отношению к миру, другим, Богу. Культура, по Лакруа, есть синтез всех завоеваний человеческого духа; вот почему культура – это «главное в человеке», она есть «определение самого человека».

Отношение человека к миру реализуется в труде; труд для Лакруа является сущностью человека, условием его существования. Руководствуясь свойственным Мунье пониманием деятельности как «вовлечения – высвобождения», Лакруа считает труд воздействием на мир, его очеловечиванием путём созидания того или иного продукта. Любой труд, будь он физическим или творческим, состоит из двух компонентов: приспособления к объекту и подчинения объекта субъекту, вторжения человека в мир и преобразования мира. Здесь речь идёт об очеловечивании природы, о единоборстве

человека с материей, которую он с помощью рефлексии, воли и сознания стремится подчинить собственным целям. Уже на стадии вовлечения осуществляется вторжение духа в материю, одухотворение материи; здесь же происходит и самосозидание человека. Цель труда человека двойственна: создавая продукт – созидать себя, поскольку человек всегда не завершён, всегда «в пути» (Г.Марсель). Одновременно трудовая деятельность представляет собой воздействие человека на универсум.

Являясь вовлечением, труд вместе с тем есть и выход из вовлечения: человек, создавая тот или иной предмет, отличает себя и от предмета, и от мира, обретая тем самым возможность осознавать себя, брать ответственность за себя и господствовать над вещами. Размышление, оценка собственного труда означает умение человека выносить суждение с определённой позиции, которая складывается путём обращения к трансцендентным ценностям. «Культура выражает главным образом знание, опыт и труд, дающие пищу для размышления»²⁴. Таким образом, человек становится существом духовным и утверждает себя в своей духовности. В этой связи Лакруа высоко оценивает ремесло, специализацию человека-труженика. Вопреки современным ему представлениям, в которых человек культуры противопоставлялся человеку – специалисту в той или иной сфере деятельности, Лакруа считает бессодержательным мудрствованием признание некоего универсального метода, который значим сам по себе, независимо от сферы его применения. По Лакруа, не бывает мудрости без содержания, культуры – без опыта: культура непосредственно связана со всем тем, что человек открыл, изобрёл, добыл, осуществил. В этом плане философ-персоналист развенчивает культуру «общих понятий» и стремится реабилитировать специализацию в труде, поскольку, по его убеждению, специализированный труд – единственное, что приучает разум к методичности и строгости: универсальное находит отклик в специальном и формирует его изнутри.

Заблуждения относительно культуры коренятся, по мысли Лакруа, в логической ошибке – в смешении понятий «общее» и «всеобщее». Общее принадлежит эмпирической сфере, его

можно подвергнуть исчислению. Общая культура – это культура анонимная, культура учебников. Всеобщее имеет отношение к целому, к сущности; всеобщее (здесь Лакруа ссылается на своего единомышленника М. Недонсея) – это способность распространять сознание на реальность в целом и представлять её исходя из уникальной личностной перспективы. Всеобщее и личностное неразрывно связаны в человеческом сознании, так что подлинная культура является одновременно и универсальной, и личностной. Чтобы открыть универсальное, надо быть специалистом в той или иной области. Однако это условие необходимое, но не достаточное. Подлинная культура состоит в умении открывать в единичном опыте мышления его включённость в бытие, универсальный характер связи мышления и существования. В многочисленных специализациях и благодаря им люди едины в своём стиле жизни и мышлении.

Отношение к другим людям – вторая существенная черта человека культуры. Описывая это отношение, Лакруа обращается к понятиям диалога и любви в их философском истолковании. Первое, что характеризует любовь, – это осознание другого в качестве личности. Предшествующая философия, по словам Лакруа, соединяла людей через внешний мир, через «не-я», отдавая предпочтение отношению человека к вещам в ущерб отношению человека к человеку. Однако отношение к другим является самым существенным для человека. Любовь – это отношение к свободному субъекту, а не к объекту, которым обладают. Любовь нацелена на личность другого: в противоположность познанию, которое ищет общее, любовь стремится раскрыть уникальное и в то же время постичь «я» и другого в универсальной перспективе. Общность двух субъектов реализуется в «мы». Высшим назначением любви Лакруа считает содействие движению людей вперёд, «всё дальше и дальше»; в этом плане он критикует сартровское понимание любви – философ-экзистенциалист определял это чувство через обладание.

Человеческое общение, диалог Лакруа признаёт важнейшим средством, обеспечивающим переход от доисторического существования к собственно человеческому, от животности

к человечности; диалог, повторяет Лакруа слова Э. Вейля, – это наступление эры ненасилия. Диалог является двигателем («диалектикой») исторического развития культуры, поскольку сопоставление идей непременно ведёт её к самопреодолению. В связи с этим Лакруа определяет человеческую цивилизацию как цивилизацию диалога. Человеческий идеал – идеал в кантовском понимании – это сообщество людей диалога, во взаимоотношении которых насилие полностью исключается.

Большое значение в совместной жизни людей и, следовательно, в созидании культуры Лакруа придаёт молитве. Прежде всего, молитва обеспечивает внутреннее развитие человека-личности. Молитва, обращённая человеком к собственному «я», саморефлексия человека свидетельствуют о его стремлении добраться до своего подлинного истока и задуматься о собственном предназначении. Вместе с тем, являясь своего рода экстазом, выходом человека за свои пределы, она нацелена на осуществление непосредственного контакта с другим. Молитва, даже если она совершается человеком в одиночестве, всегда являет себя как общность: настоящая молитва выражает жажду личного восхождения и одновременно – восхождения совместного.

Молитва, обращённая к Богу, – вот самый глубокий, самый полный диалог. Ведь это молитва, произносимая вместе с Богом: Бог желает человека так же, как человек желает Бога; Бог обращается с мольбой к человеку так же, как человек – к Богу. И Бог, и человек отвечают на некий призыв, в котором соединяются надежда, имеющая отношение к земному существованию, и эсхатологические упования; имманентное и трансцендентное неразрывно связаны друг с другом; человеку необходимо жить в истории.

Порыв человека к трансцендентному осуществляется различными способами, однако особую роль здесь играет искусство. Главное назначение искусства заключается в том, что оно открывает перед отдельным человеком и человечеством в целом новые возможности. Искусство, по словам Лакруа, устремлено на поиски вечного, тесно связанного с реальными условиями человеческого существования. Искусство – это творчество; являясь путём к трансцендентному, оно увле-

кает человека в иной мир: «...находиться перед лицом великого искусства значит идти в иные края, к Иному»²⁵. Художник, предъявляя нам реально существующий мир, предлагает вместе с тем и иную жизнь. Искусство играет исключительную роль в сближении людей. Эстетическое чувство, требующее от человека наивысшей внутренней сосредоточенности, одновременно соединяет его с людской общностью: созерцание природной красоты или произведения искусства не отделяет людей друг от друга, а «сближает их и объединяет в общем порыве». Эстетика непосредственно смыкается с этикой: эстетическое является символом морали.

Размышляя о нравственной жизни, Лакруа выделяет в ней те аспекты, которые, обеспечивая совместность человеческого бытия, содействуют становлению людей личностями. Наиболее значимыми здесь являются милосердие и великодушие. Сопоставляя эти два момента нравственности, Лакруа отдаёт приоритет милосердию: оно «жаждет» преобразования другого, его внутреннего обновления. Милосердие – это некая универсальная космическая сила, утверждающая человека в бытии и создающая общность людей. Как правило, она действует через своих посредников, и самым верным её помощником в земных делах является справедливость. Справедливость – это инструмент милосердия; она готовит пришествие любви; справедливость – «глас милосердия», а милосердие – движущая сила справедливости; справедливость приближает человека и человечество к Идее Милосердия.

В этом плане Лакруа критикует Прудона, отождествляющего справедливость с разумом, а милосердие – с чувством и осуждающего милосердие от имени справедливости; Ренувье, считающего, что свобода личности чаще защищается с позиций справедливости, нежели милосердия: милосердие – это всего лишь материя, которой справедливость придаёт форму; марксизм, признающий милосердие помехой (уловкой или дезертирством) на пути преобразования общества и борьбы людей за социальную справедливость. Что касается великодушия, оно скорее индивидуально, даже эгоистично. Источник великодушия – это конкретный человек,

в то время как источник милосердия – Бог. Показателем различия этих нравственных категорий является самопожертвование человека, его «метафизическое испытание» (Блондель): в случае с милосердием это испытание касается самого бытия, даруемого Богом. Вообще же, великодушие и милосердие не противостоят друг другу – милосердие довершает великодушие, превосходя его с помощью божественной благодати.

Социально-политические взгляды Лакруа во многом близки идеям современных либеральных политических философов. Он выступал за «политический гуманизм». В этом плане он критиковал буржуазное общество с позиций гуманизма. Признавая справедливость слов Маркса, «современника восходящей буржуазии», о прогрессивности капитализма по сравнению со всеми предшествующими ему социальными системами, философ-персоналист ставит вопрос о том, какой ценой добывался этот прогресс. Здесь он обращается к проблеме зла: «Я не пытаюсь объяснять человеческое зло... Нужно прежде всего бороться против него»²⁶. Роль интеллектуала в этой борьбе, по Лакруа, заключается в том, чтобы создавать труды философского, юридического, политического, экономического содержания по актуальным проблемам современности и намечать пути её преобразования. На международной арене французский мыслитель, снискавший себе признание «человека диалога», выступал за «политику без врага», за то, чтобы история «писалась» без войн, без насилия.

Итак, Ж. Лакруа сыграл заметную роль в формировании и развитии идей французского персонализма. Наиболее ёмко о значении персонализма в истории идей и человеческой цивилизации сказал П. Рикёр. Он считал «личность» – центральное понятие персонализма – более перспективным в философии, нежели такие концепты, как сознание, субъект, человеческое «я»; именно личность выступает сегодня в качестве основы всемирной гуманистической стратегии, нацеленной на отстаивание и укрепление общечеловеческих ценностей²⁷. Лакруа приложил немало усилий, чтобы сообщить понятию личности общепризнанный философский смысл.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ В отмеченное двадцатилетие Лакруа пишет следующие работы: *Personne et amour* (1955); *La sociologie d'Auguste Comte* (1956); *Le sens de l'athéisme moderne* (1958); *Maurice Blondel. Sa vie, son oeuvre avec exposé de sa philosophie* (1963); *Kant et le kantisme* (1966); *Spinoza et le problème du salut* (1970) и др.
- ² Основные труды этого периода вошли в русское издание: *Лакруа Ж. Избранное: Персонализм*. М., 2004.
- ³ См.: *Lurot G. Mounier. I. P.*, 1990.
- ⁴ *Лакруа Ж. Персонализм: истоки – основания – актуальность // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм*. С. 6.
- ⁵ *Dumont F. Science de l'homme: de Mounier aux tâches d'aujourd'hui // Esprit*, 1983, № 1. P. 121.
- ⁶ *Mounier E. Pourquoi «Esprit»? // Esprit*, 1932, № 1. Le tract spécial.
- ⁷ *Рикёр П. Истина в исторической деятельности. 1. Персонализм // Рикёр П. История и истина*. СПб., 2002. С. 155.
- ⁸ Цит. по: *Senarclens P. Le mouvement Esprit 1932–1941. Essai critique*. Lausanne, 1974. P. 243.
- ⁹ Цит. по: *Le personnalisme aujourd'hui // Nouvelle critique*. P., 1973, № 61. P. 21–22.
- ¹⁰ См.: *Лакруа Ж. Персонализм как антиидеология // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм*. С. 189–191.
- ¹¹ *Lacroix J. Le sens de l'athéisme moderne*. P., 1958. P. 9.
- ¹² *Ibid.* P. 18.
- ¹³ *Mounier E. Introduction aux existentialismes*. P., 1946. P. 12.
- ¹⁴ *Лакруа Ж. Персонализм: истоки – основания – актуальность*. С. 7.
- ¹⁵ Приступая, например, к анализу экзистенциализма Сартра, Лакруа пишет: этот современный мыслитель может «непосредственно помочь нам в определении смысла персонализма и его эволюции» (*Лакруа Ж. Персонализм: истоки – основания – актуальность*. С. 128).
- ¹⁶ *Лакруа Ж. Марксизм, экзистенциализм, персонализм // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм*. С. 293.
- ¹⁷ Цит. по: *Nouvelle critique*, 1973, № 61. P. 21.
- ¹⁸ См.: *Лакруа Ж. Марксизм, экзистенциализм, персонализм*. С. 320.
- ¹⁹ Там же. С. 321.
- ²⁰ Цит. по: *Nouvelle critique*. P., 1973, № 61. P. 23.
- ²¹ *Ibid.* P. 19.

- ²² *Лакруа Ж.* Смысл диалога // *Лакруа Ж. Избранное: Персонализм.* С. 481.
- ²³ См.: *Лакруа Ж.* Чувства и нравственная жизнь // *Лакруа Ж. Избранное: Персонализм.* С. 443-450.
- ²⁴ Там же. С. 449.
- ²⁵ *Лакруа Ж.* Персонализм: истоки, основания, актуальность. С. 43.
- ²⁶ Цит. по: *Nouvelle critique.* P., 1973, № 61. P. 22.
- ²⁷ См.: *Ricoeur P. Mounier philosophe // Le personalisme d'Emmanuel Mounier hier et demain.* P., 1985.

СОЧИНЕНИЯ

Избранное: Персонализм. М., 2004; *Itinéraire Spirituel.* P., 1937; *La sociologie d'Auguste Comte* P., 1956; *Le sens de l'athéisme moderne.* P., 1958; *Personne et amour.* P., 1961; *Maurice Blondel. Sa vie, son oeuvre avec exposé de sa philosophie.* P., 1963; *Kant et le kantisme.* P., 1966; *Panorama de la philosophie française contemporaine.* P., 1968; *Spinoza et le problème du salut.* P., 1970; *Le désir et les désirs.* P., 1975; *Philosophie et culpabilité.* P., 1977.

ЛИТЕРАТУРА

Вдовина И.С. Французский персонализм (1932–1982). М., 1990; *ее же:* Философ-персоналист Жан Лакруа // *Лакруа Ж. Избранное: Персонализм.* М., 2004; *ее же:* Лакруа Жан // *Культурология. Энциклопедия.* М., 2007, т. 1; *Jean Lacroix. Témoignages et documents // Cahiers de l'Institut Catholique de Lyon.* 1988. Numéro spécial.

МАРШАЛЛ МАКЛЮЭН

В истории научной мысли XX века, не испытывавшей недостатка в прогнозах как ближайшего, так и сколько-нибудь отдаленного будущего, найдется не так уж много примеров предвидения и предсказания того, чему действительно предстояло сбыться завтра или послезавтра. Такой прогноз удастся, видимо, только тому, кто способен различить в сложнейшем конгломерате событий прошлого и настоящего черты грядущего видоизменения исторической ситуации, обладает широким мировоззренческим кругозором и бóльшим креативным потенциалом, нежели те, кто, следуя проторенными путями мысли, пытаются предвидеть будущее, опираясь лишь на уже доступный опыт действительности. Примером такого предвидения радикально инновативных изменений структуры коммуникативного опыта человека, сопряженных с интенсивным развитием и глобальной экспансией в последние два десятилетия XX века и первые годы века нынешнего современных электронных информационно-коммуникационных технологий, и является философское творчество Маршалла Маклюэна.

Херберт Маршалл Маклюэн (McLuhan) начал свой жизненный путь 21 июля 1911 года в городе Эдмонтон канадской провинции Альберта. Его родители были уроженцами Канады и принадлежали к среднему классу; отец по профессии – страховой агент, мать – актриса. Спустя некоторое время после рождения первенца семья переехала в Виннипег, провинция Манитоба. Манитобский университет стал первым из длинной череды высших учебных заведений, в которых обучался, а впоследствии преподавал Маршалл Маклюэн; здесь в 1933 и 1934 годах им были получены первые ученые

степени – бакалавра и магистра гуманитарных наук, здесь же после года специализации в области инженерных наук он сделал окончательный выбор в пользу филологии. Свое дальнейшее образование в этом направлении он продолжил в уже очень престижном Кембридже, где под влиянием профессоров А.А. Ричардса и Ф.Р. Ливиса увлекся «новым критицизмом» – основным направлением в англо-американской литературной критике 1920–1960 годов.

Свою преподавательскую карьеру Маклюэн начал в возрасте двадцати пяти лет в университете Висконсин-Мэдисон, куда его пригласили на должность ассистента на период учебных семестров 1936–1937 годов. С 1937 года он продолжил преподавание англоязычной словесности в Сент-Луисском университете, где с перерывами проработал до 1944 года. К наиболее значимым событиям этого периода могут быть отнесены его обращение в католичество в марте 1937 года, открывшее ему доступ к преподаванию в католических высших учебных заведениях, женитьба в 1939 году на Коринне Льюис (в браке с которой у него родилось шестеро детей) и защита в 1942 году в Кембридже докторской диссертации, где исследованию был подвергнут масштабный, от Цицерона до эпохи Томаса Нэша, материал истории вербальных искусств, входивших в состав классического «тривиума» (грамматика, диалектика/логика и риторика). Весьма примечательно, что уже в этот период наряду с углубленными штудиями в области классической филологии Маклюэн собирает фактологический материал и разрабатывает подходы к концептуальному осмыслению исторической реальности иного рода – современной массовой культуры и обеспечивающей существование и развитие этого феномена коммуникационной среды. Таким образом, специфическая направленность творческих исканий Маклюэна отчетливо обозначилась и в тот период, когда, казалось бы, все его внимание должно было быть нацелено на подготовку и защиту удовлетворяющей принятым академическим требованиям докторской диссертации, что упрочило бы его положение на университетском поприще. Отважимся предположить, что уже в этой, на первый взгляд, мало чем примечательной

ситуации нашла свое выражение характерная для Маклюэна уникальная способность и на теоретическом уровне, и на уровне практического общения с аудиторией любого рода генерировать и публично предъявлять радикально инновативные и нонконформистские идеи, умело и зачастую даже виртуозно избегая того шокирующего впечатления, которое они могли бы произвести на его читателей и слушателей. В данном случае подведение итогов одновременно проводившихся разноплановых исследований было к тому же благоразумно разнесено во времени: книга Маклюэна «Механическая невеста. Фольклор индустриального человека», которая по сути дела во многом определила тематический горизонт последующих работ, принесших ему мировую известность, вышла в свет лишь в 1951 году.

Высшие учебные заведения родной страны Маклюэн также не обошел вниманием. В 1944 году он приступил к преподаванию в колледже Успения в Виндзоре (провинция Онтарио), а в 1946–1979 годах постоянным местом его работы стал колледж Св. Михаила Торонтского университета. Эти последние десятилетия его жизни – Маклюэн скончался во сне в последний день 1980 года – отнюдь не были спокойным временем постепенного продвижения по ступенькам академической иерархии (хотя и это отчасти имело место: в 1952 году статус Маклюэна был повышен до уровня полного профессора), но по-своему соответствовали тому взрывоподобному процессу интенсивного развития и глобальной экспансии информационно-коммуникационных технологий в 80-90-х годах XX века, который по сути дела был предсказан в его работах этого периода (вполне заслуженно закрепился за ним с тех пор титул «пророка из Торонто»), но свидетелем которого ему не суждено было стать.

Первое из этих десятилетий (1950-е годы) было временем аккумуляции интеллектуального потенциала, которому красочным фейерверком предстояло обнаружить себя в последующие десятилетия в широком диапазоне доступных тогда медийных структур, периодом освоения особой тематической области, исследование которой чуть ранее было начато такими виднейшими представителями континентальной

философии, как Т.В. Адорно и М. Хоркхаймер¹, – сферы инновативных коммуникативных стратегий в условиях современного массового общества, разработки новаторских приемов и методов репрезентации идей, во многом уже не соответствовавших традиционным представлениям о роли и месте средств человеческого общения и их технологических носителей.

Как отмечалось выше, первым весомым вкладом Маклюэна в дело выработки собственного подхода к исследованию человеческого общения как такового и тех его аспектов, которые выступили в качестве доминантных в современную эпоху, стала первая его большая работа «Механическая невеста. Фольклор индустриального человека». Предпринятые в этой работе изыскания в известной степени соприкасались с тематикой классических штудий Маклюэна, итогом которых явилась его докторская диссертация. Здесь, как и в случае таких составных частей «тривиума», как диалектика и риторика, речь шла о приемах и методах убеждения, но область их применения была уже совершенно иной: в качестве исходного материала к анализу привлекались современные газетные и журнальные статьи, рекламные объявления и т. п., иными словами – элементы масс-медийного информационного потока, обрушившегося на сознание обывателя в послевоенную эпоху. Фактуре анализируемого материала соответствовала и структура книги: она представляла собой сборник коротких эссе, которые можно было читать в любом порядке, – они не располагались в строгой последовательности линейного нарратива. Этот принципиально нелинейный способ композиции издания сам автор именовал «мозаичным подходом».

Философское мироощущение Маклюэна развивалось под влиянием не только его собственных изысканий в области воздействия масс-медийных структур на формирование стереотипов поведения и мышления, но и той специфической общекультурной и интеллектуальной обстановки, которая сложилась в Канаде, и в первую очередь в Торонто, в силу известных политических событий, развертывавшихся в США. Развязанная маккартизмом «охота на ведьм», кампания по

преследованию лиц, подозреваемых в коммунистических убеждениях, побудила многих представителей интеллектуальной элиты США временно покинуть страну, и тем, кто ожидал скорого окончания периода мракобесия, Канада представлялась лучшим убежищем. Так тихий и провинциальный Торонто на время превратился в бурлящий интеллектуальной энергией центр коммуникативных контактов самых разнообразных сообществ и групп, представители которых ежедневно заполняли едва ли не все помещения, доступные для проведения дискуссий и собраний.

Эта пронизанная токами высокого интеллектуального напряжения атмосфера, воцарившаяся в городе, не могла не оказать существенного влияния на участников сообщества, сложившегося вокруг периодического издания «Explorations», в создании которого самое активное участие принимали М. Маклюэн и антрополог Эдмунд Карпентер. Финансовой опорой начинания, включавшего в себя наряду с указанным периодическим изданием также семинар по проблемам культуры и коммуникации, обеспечивший впоследствии достаточно высокий теоретический уровень всего предприятия, стал полученный Маклюэном и Карпентером в 1953 году грант фонда Форда на выполнение интердисциплинарного медиа-проекта. В 1953–1959 годах были опубликованы девять выпусков издания, имевших разный тираж и неодинаковый успех. В 1960 году вышла в свет составленная на их основе антология «Explorations in Communications», выдержавшая затем несколько переизданий и переведенная на иностранные языки.

Просуществовавший до 1959 года и обеспечивавший общую идейную направленность издания, семинар по проблемам культуры и коммуникации представлял собой площадку интердисциплинарного коммуникативного взаимодействия представителей самых различных отраслей знания, объединенных лишь общей гуманитарной ориентацией. В семинаре помимо Карпентера и Маклюэна работали психолог Карл Вильямс, экономист Том Истербрук и специалист по городскому планированию Жаклин Тайвитт. Что же касается тематического горизонта обсуждавшихся на семинаре статей

потенциальных авторов издания, активно привлекавшихся главными соредакторами – Маклюэном и Карпендером, – то он и вовсе был необъятным. Деятельное участие в этом дискуссионно-издательском процессе, отмеченном печатью известной хаотичности, для Маклюэна, наделенного незаурядным креативным потенциалом, сыграло не только роль противовеса однообразному и упорядоченному образу жизни университетского преподавателя. Наряду с тем, что данный вид деятельности стал для него живым опытом погружения в прежде известную ему лишь косвенно среду организации медийного процесса посредством производства медиа-продукта, освоения всех сопряженных с ним сложностей и тонкостей, вплоть до финансовых и технологических, интенсивное общение с коллегами по семинару явилось для Маклюэна чрезвычайно плодотворным в теоретическом отношении.

По свидетельству Карпендера², именно в ходе разворачивавшихся тут дискуссий, и в первую очередь постоянных бесед между ним самим и Маклюэном, чьи телефонные звонки посреди ночи стали обычным явлением, были сформулированы если и не все принципиальные положения будущих концепций Маклюэна, то уж во всяком случае многие из наиболее броских его «ключевых слов». К ним, например, относятся словосочетание «типографический человек», ставшее подзаголовком первой принесшей Маклюэну мировую известность книги «Галактика Гутенберга» (1962), и производные от самого известного из «маклюдизмов» – предельно лаконично выражающей суть его философской позиции максимы «медиум – это послание» (*medium is the message*); в их число Маклюэн, обладавший незаурядным филологическим и, согласно Карпендеру, поэтическим темпераментом, охотно включал, наряду с «Медиум – это массаж (*massage*)» (название книги, вышедшей в 1967 году), еще и такие, как «*mass-age*» (эра масс) и «*mess-age*» (эра беспорядка, неприятностей). Таким образом, пятидесятые годы, время активного участия в работе семинара по проблемам культуры и коммуникации и редактирования периодического издания «*Explorations*», явились для Маклюэна своего

рода инкубационным периодом, позволившим ему сформировать в доброжелательном к его творческим исканиям интеллектуальном окружении свое философское мировидение, апробировать равным образом и свои блестящие интуитивные догадки, и нарабатывавшиеся специфические методы преподнесения материала и результатов своих исследований, наконец, обрести опыт реальной работы в сфере современных масс-медийных коммуникаций.

Начало нового десятилетия было ознаменовано выходом в свет первой из двух самых известных работ Маклюэна – уже упомянутой книги «Галактика Гутенберга: Типографический человек», впервые опубликованной издательством University of Toronto Press в 1962 году³ и уже в следующем, 1963-м, году удостоенной высшей в Канаде литературной награды – премии генерал-губернатора в жанре «Non-Fiction». Здесь была представлена масштабная по охвату исторического материала культурологическая концепция, в которой подвергалась анализу конститутивная роль инструментально-технологических носителей коммуникативного опыта в процессе развития человеческой культуры, последовательного перехода от одних видов перцептивного восприятия, типов ментальности и форм социальной организации – к другим.

Следует сразу же отметить, что, на наш взгляд, было бы явным заблуждением полагать, будто в данном случае речь шла о типе теоретического дискурса, руководствующегося идеей безусловно прогрессивного развития человеческой культуры и общества, линейного восхождения от низших форм ко все более высоким. Думается, тут нужно учитывать, что книга была ориентирована не столько на тип ментальности узкого круга высокообразованных североамериканских интеллектуалов, сколько на широкую читательскую аудиторию, до сознания которой практически неизвестный ей автор⁴ стремился довести свои радикально инновативные идеи. В этой ситуации действенной стратегией могла стать интеграции их в состав не вызывающего резкого отторжения, общедоступного и без труда воспринимаемого по причине своей тривиальности теоретико-методологического подхода. Такой прием сработал: читателю была представлена вполне

понятная схема процесса последовательного развития средств человеческого общения начиная с ранних времён. Этот процесс проходит стадию изобретения фонетического алфавита, обусловившего расцвет архаических мануально-скриптуальных культур, затем, в Новое время, в связи с изобретением технологии печатного пресса вступает в эру собственно «галактики Гутенберга» и ныне столь же плавно переходит в фазу электронных средств массовой коммуникации. Бесспорно, в этой работе впервые в мировой практике была предпринята попытка по форме культурологического, а по сути философского анализа того влияния, которое оказывают наличные в тот или иной исторический период технологии средств общения на структурирование форм человеческой жизнедеятельности, от сенсорики и ментальности индивидов до способов организации социальной, экономической, политической и культурной жизни сообществ. Наиболее обстоятельному исследованию была подвергнута конститутивная для становления и развития доминирующей на протяжении последних пяти столетий социокультурной парадигмы роль технологии производства и распространения печатного слова. Однако, нисколько не умаляя значения этих изысканий, хотелось бы отметить следующее.

Уже само броское название книги недвусмысленно указывало на то, что основное внимание в ней уделяется исследованию определенной исторической эпохи – зарождения и стремительного развития на европейской почве специфического, беспрецедентного цивилизационного проекта, исходной интенцией которого стала радикальная деструкция канонов и норм традиционалистского мироощущения, в различных вариантах фигурировавшего в качестве изоморфной фундаментальной основы всех прежних известных цивилизаций. Утверждение человеческого разума в качестве единственного мерила достоверности знаний о мире и утилитарной результативности практического освоения действительности, свобода волеизъявления равноправных индивидов в вопросах экономической, политической и культурной жизни выступали тут в качестве первопринципов, на основе которых

должно было быть осуществлено кардинальное переустройство человеческого общества. Вопрос о том, к каким именно последствиям привели растянувшиеся на столетия попытки реализации этого цивилизационного проекта, не мог не стать одним из актуальнейших в творчестве ряда выдающихся мыслителей конца девятнадцатого века, а тем более века двадцатого.

На наш взгляд, именно в такого рода контексте – контексте философских оценок и диагнозов исторической эпохи, получившей в работах Ю. Хабермаса хлёсткое, обладающее известным масс-медийным оттенком наименование эпохи «проекта модерна», и следует рассматривать культурологическую концепцию Маклюэна, изложенную в книге «Галактика Гутенберга» и, несомненно, предполагающую самостоятельную философско-мировоззренческую позицию. Особенно продуктивным в этом отношении могло бы стать сопоставление позиции Маклюэна с теми диагнозами современной эпохи и способами экспликации сопряжённой с ними проблематики, которые были предложены в работах виднейших представителей современной западной философии и старших современников Маклюэна – М. Хайдеггера и Т.В. Адорно. Такое сопоставление правомерно уже потому, что проблематика коммуникативного опыта занимала отнюдь не последнее, а, вероятно, даже одно из центральных мест в творчестве обоих мыслителей. В случае Хайдеггера достаточно было бы указать на ту роль, которую в его учении играла тема языка, особенно с учётом того, что для выражения своего теоретического опыта он счел необходимым прибегнуть к созданию собственного философского языка, порывающего с традицией общепринятого дискурса.

В случае же Адорно также уместным было бы указание на то, что со времен «Диалектики Просвещения»⁵ одной из центральных тем разрабатывавшейся им «критической теории общества» стала критика манипулятивного характера используемых массовой культурой («культур-индустрией») практик формирования сенсорных, ментальных и поведенческих стереотипов рядовых членов потребительского общества. Далеко не в последнюю очередь нужно отметить и то, что

Адорно в пору эмиграции в США вошел в непосредственное соприкосновение с бытовавшими в среде самой развитой на тот момент системы масс-медийных коммуникаций практиками воздействия на сознание широких слоев населения; в зрелый период творчества он активно прибегал к услугам периодической печати и радиовещания для популяризации своих воззрений, ознакомления с ними западногерманской общественности. Его отношение к новым возможностям коммуникативного опыта, реализуемым в сфере масс-медиа, было, судя по всему, принципиально амбивалентным. Наряду с их резкой критической оценкой давала о себе знать и чуткая восприимчивость Адорно, музыканта и композитора, к едва заметным в его время в этом инструменте властвования деструктивным для «дискурса власти» началам. Они потенциально содержали в себе тот исходный эмансипационный импульс, который вызвал к жизни западноевропейский цивилизационный проект, не без успеха и в то же время тщетно предававшийся, как и хайдеггеровский «опыт бытия», «забвению» на всех этапах его реализации.

Думается, достаточно очевидно и не нуждается в подробном освещении то обстоятельство, что в культурологической концепции, изложенной в «Галактике Гутенберга», где Маклюэн стремился выявить роль и значение в структуре социокультурных парадигм такого конститутивного их фактора, как технологии средств общения, он сделал первые шаги на том же проблемном поле — поле осмысления специфических особенностей стратегий коммуникативного опыта и даже практических экспериментов в этой области, — задачу освоения которого ставили перед собой и столь именитые его предшественники, и старшие современники. Этим, однако, не исчерпывается известного рода сродство философско-мировоззренческих позиций трех выдающихся представителей современной философской мысли. В данной работе Маклюэна, не претендующей на предъявление радикальной критической позиции, способной вызвать реакцию отторжения у массового читателя (что, кстати, отчасти имело место в случае рецепции идей и стилей философствования Хайдеггера и Адорно), в теоретической форме, умышленно низведенной

до уровня удобопонятной банальности, – что само по себе является, на наш взгляд, инновативным коммуникативным приемом, едва ли совместимым с каноном традиционного теоретического дискурса, – была дана развёрнутая оценка современной исторической ситуации, во многом сходная с теми диагнозами эпохи, которые мы находим в трудах Хайдеггера и Адорно.

Даже с чисто содержательной точки зрения можно было бы указать на ряд присущих анализируемой исторической эпохе, более того – выражающих ее специфику, социокультурных феноменов, таких как индивидуализм, демократия, протестантизм, капитализм и национализм, саму возможность возникновения которых Маклюэн связывает с процессом радикального переструктурирования «сенсорного баланса» человеческого мировосприятия. Речь идёт об оттеснении на задний план прежней аудио-тактильной доминанты посредством выдвижения на авансцену доминанты визуальной, чему всемерно способствовало успешное внедрение во все сферы человеческой жизнедеятельности технологий массового производства и тиражирования печатного слова. Отношение Маклюэна к этому процессу едва ли можно считать однозначно позитивным. Однако общая критическая направленность анализа Маклюэном присущих эпохе «галактики Гутенберга» способов чувственного восприятия, типов ментальности и форм организации социальной жизни гораздо более очевидна в той части его концептуального построения, которая наделена всеми признаками «прогрессистского» подхода и содержит утверждение о неизбежности утраты технологией печатного слова ее абсолютно доминантного статуса как основного инструмента формирования и организации человеческого опыта в целом, а также перехода к иным способам общения, использующим более совершенные электронные технологии коммуникации. По сути дела речь здесь идет о предельно смягченных по форме выражения оценке и диагнозе эпохи, прямо констатирующих факт заката эры «галактики Гутенберга» и учрежденного в ее пределах миропорядка, а также содержащих попытку выявить хотя бы некоторые основные

векторы развития современной исторической ситуации, устойчивые тенденции которого могут проявиться лишь в будущем.

Нетрудно заметить, что при существенном различии теоретико-методологических подходов Хайдеггера, Адорно и Маклюэна общая оценка ими результатов реализации западноевропейского цивилизационного проекта в целом остается критической: в эпоху «метафизики» человек утрачивает способность к опыту преданного забвению бытия; исходный замысел Просвещения оборачивается его прямой противоположностью – традиционалистским мифом, чем закрывается доступ к принципиально инновативному опыту «неидентичного», реализующему креативную способность человека к видоизменению мира; диспропорции «сенсорного баланса» человека, порождаемые главенствующими в эпоху «галактики Гутенберга» технологиями общения, имеют своим коррелятом искажение опыта действительности в полном ее объеме. В случае же прогнозирования указанными мыслителями перспектив дальнейшего развития современной исторической ситуации мы имеем дело, казалось бы, с существенно отличающимися один от другого сценариями. На фоне крайне пессимистических позиций Хайдеггера и Адорно, первая из которых предполагает фаталистское подчинение человека не зависящей от него «участи бытия» и покорное ожидание смены исторических эпох, а вторая утверждает сферу эстетического опыта в качестве единственной, где еще способно найти прибежище единичное человеческое существование, утратившее право на свободу самовыражения и аннулированное в качестве субъекта во всех прочих областях жизнедеятельности, позиция Маклюэна могла бы показаться отмеченной неоправданным оптимизмом яркого технофила и неумеренного техно-энтузиаста. Не исключено, что именно такая возможность прочтения замысла книги, предоставленная самим ее автором, который прославился не только меткостью изречений, но и незаурядным остроумием⁶, и обеспечила в значительной мере ее успех у массового читателя в США, стране, имеющей все основания гордиться своим приоритетом

в области изобретения и развития современных технологий, в том числе и коммуникационных.

Впрочем, на наш взгляд, она равным образом содержала в себе возможность и иного истолкования. Выше мы указывали на тот интерес к возможностям коммуникативного опыта, выходящего за узкие рамки традиционного теоретического дискурса, который проявляли в своем творчестве Хайдеггер и Адорно. Оба эти мыслителя вполне отдавали себе отчет в том, что следование в современной исторической ситуации известной максиме Гегеля – «философия есть эпоха, схваченная в мысли», – с необходимостью предполагает поиск новых форм коммуникации с потенциальным адресатом их идей, которые радикально отличались бы от тех, что бытовали и с успехом выполняли возложенную на них функцию унификации сознания индивидов в казалось бы недавнюю эпоху «мастеров и господ мысли» (Ю. Хабермас). В книге Маклюэна предметом анализа равным образом становится и процесс видоизменения структур коммуникативного опыта человека, обусловленный развитием самых современных – электронных – технологий коммуникации; по своей композиции работа оказывается весьма сложной конструкцией, содержащей наряду с традиционным теоретическим нарративом ряд выходящих за его пределы коммуникативных жестов, призванных привлечь внимание читателя и способствовать установлению контакта с ним на уровне уже не только предлагаемого содержания, но и самого акта его передачи, *акта его медиации* и трансляции, пока еще не претендующего на равноправный с содержанием статус, но уже достаточно внятно заявляющего о себе в структуре книги. Все это позволяет сделать предположение, что представленная в «Галактике Гутенберга» философско-мировоззренческая позиция Маклюэна оказывается вполне сопоставимой с позициями его именитых предшественников. Более того, на наш взгляд, именно особенности подхода Маклюэна к исследованию кризисного состояния новейшей исторической эпохи в свою очередь могут способствовать уточнению и прояснению ряда черт, характерных для предложенных Хайдеггером и Адорно диагнозов современности и определяющих своеобразие

занимаемых ими в данном вопросе позиций. Однако рассмотрению этой темы должно предшествовать хотя бы беглое освещение основополагающей идеи работы «Понимая медиа: Внешние расширения человека» – второй из наиболее известных книг Маклюэна.

В данном очерке творческой биографии Маклюэна мы вынуждены ограничиться анализом того смыслового горизонта, который задается центральным тезисом книги, лейтмотивом проходящим через все ее содержание. Эта лаконичная формула, утверждающая, что именно «медиум – это месседж», является удивительно емкой по смыслу констатацией факта кардинального видоизменения структуры коммуникативного опыта, предполагающего смещение акцента с содержания коммуникативного акта на сам процесс его медиации. Такая переоценка роли содержания, традиционно фигурировавшего в качестве бесспорной цели коммуникативного акта, низведение его до положения средства, способствующего достижению цели общения – установления медиативного контакта между участниками коммуникативного процесса, призвана, на наш взгляд, отчетливо обозначить разрыв с созданной наукой и философией эпохи «проекта модерна» моделью сознания, всецело ориентированной на разработанный тогда тип рациональности и предполагавшей возможность адекватного усвоения рационально структурированного знания любым человеческим интеллектом (что уже в «Диалектике Просвещения» Хоркхаймера и Адорно, а позднее в исследованиях М. Фуко было квалифицировано как инструментарий «дискурса власти»). Несомненно также, что в задаваемом этой формулой ракурсе рассмотрения проблемы структуры и функции коммуникативного процесса получает дополнительное обоснование и объяснение факт обращения Маклюэна в «Галактике Гутенберга» к анализу истории создания и развития технологических средств человеческого общения, то есть как раз тех необходимых компонентов процессов коммуникации, исследованием которых было принято высокомерно пренебрегать во времена «мастеров и господ мысли». Задача их изучения как неотъемлемых элементов той среды, в которой осуществляются ре-

альные события общения человеческих индивидов, приобрела особую актуальность в эпоху, когда потерпели окончательный крах упования на всемогущество и универсальный характер человеческого разума и появились иные инструменты властной манипуляции общественным сознанием, апеллирующие к широкому спектру психосоматических аспектов человеческого мировосприятия. Аналогично тому, как в «Галактике Гутенберга» Маклюэн представил свои инновативные идеи в виде традиционного по форме и потому понятного для широкой читательской аудитории теоретического нарратива, в данном случае он применил стратегию репрезентации более чем радикальной по сути теоретической позиции во вполне доступной для ментальности массового читателя форме: электронные технологии общения были представлены тут как средства «расширения и продолжения» (extensions) нервной системы человека, которые рассматривались в качестве современного этапа развития технических средств освоения человеком окружающей действительности, закономерно следующего за этапом использования техники как средства «расширения и продолжения» физических способностей человека. Такой способ подачи материала был заранее обречен на успех у массового читателя США – с выходом в свет этой второй крупной работы Маклюэна за ним окончательно утвердилась репутация самого выдающегося теоретика современных масс-медиа на североамериканском континенте.

Возможно, как раз широкая популярность книг Маклюэна по ту сторону Атлантики и далеко выходящие за пределы строго научного дискурса приемы изложения их содержания автором, услужливо предлагавшим несогласным с его воззрениями «другие свои идеи», помешали представителям европейской академической науки по достоинству оценить как инновативный характер представленной в них философско-мировоззренческой позиции, так и наличие той коррелятивной связи, которая может быть прослежена между философскими подходами, с одной стороны, Маклюэна и, с другой стороны, таких значимых для западноевропейской философской мысли ее представителей, как Хайдеггер и Адорно.

На наш взгляд, именно предложенная Маклюэном трактовка приоритетного характера процесса медиации в структуре коммуникативного акта позволяет в должном свете представить те аспекты философского творчества Хайдеггера и Адорно, которые хотя и являются хорошо известными, но, похоже, не получают соответствующего их значимости истолкования. В обоих случаях мы имеем дело с намеренным, мотивированным принципиальной философской позицией отказом от следования нормам классического философского дискурса, с использованием широкого арсенала лингвистических средств, являющихся продуктом собственного творчества этих мыслителей либо заимствованных из репертуара сопредельных литературных жанров. Любая попытка реконструкции высказанных ими идей в отрыве от языка их выражения чревата утратой наличествующего тут двуединства и в итоге не может дать ничего, кроме банальной абстрактной схемы лишенного своей красочной самобытности содержания. Такого рода процедуру можно было бы сравнить с попыткой объяснения смысла произведения искусства любого жанра: даже самый изощенный в теоретическом отношении линейный нарратив вынужден абстрагироваться от искусно и хитро сплетенной творцом ауры эмоционально-аффективного воздействия, составляющего саму суть эстетического опыта, в коммуникативных возможностях которого, отважимся предположить, в полной мере отдавали себе отчет и Хайдеггер, и Адорно.

Философские шедевры Хайдеггера и Адорно были созданы, однако, не только и не столько для того, чтобы даровать тонким ценителям возможность насладиться их совершенством, тем самым удовлетворяя свое более чем своеобразное эстетическое чувство. Философский опыт обоих мыслителей с необходимостью включал в себя и нравственную позицию. Ее очертания позволяет, на наш взгляд, достаточно отчетливо выявить тезис Маклюэна о доминантной роли медиативной составляющей в структуре коммуникативного акта. Коль скоро функция последнего не сводится исключительно к передаче сформулированного одним индивидом содержания некоего знания другому, а сам процесс его медиации

несет ничуть не меньшую смысловую нагрузку, то применительно к охарактеризованным выше диагнозам современной эпохи, данным Хайдеггером и Адорно, можно было бы высказать следующее соображение. Наличие явственно прослеживаемого в творчестве обоих мыслителей медиативно-коммуникативистского тренда заставляет предположить, что суровый приговор, вынесенный ими эпохе, содержит в себе нечто большее, чем только авторитетное, бесстрастное и нейтральное знание о ней, а именно – медиативную компоненту, элемент посредничества между предельно доступным для человеческого интеллекта в данный исторический период опытом мысли и жизненным опытом любого единичного индивида, – элемент, выступающий тут в роли вызова и призыва, апеллирующего к мыслительному и нравственному потенциалу человека, к чувству ответственности за судьбу мира, находящегося в состоянии глубочайшего кризиса. И если за Хайдеггером может быть признано право первооткрывателя этой медиативной возможности коммуникативного опыта, то Адорно присуще уже вполне осознанное отношение к амбивалентному и внутренне противоречивому характеру современной медийной среды, способной функционировать в качестве не только инструмента властной манипуляции, но также и средства пробуждения и активизации нравственных ресурсов человеческого существа.

Начиная со второй половины 1960-х годов, сразу после выхода в свет второй основной его работы, на Маклюэна в буквальном смысле обрушивается шквал общественного признания. Американские университеты наперебой присуждают ему почетные академические звания, степени и премии. С академической средой самым активным образом соперничают в признании и популяризации воззрений своего ведущего теоретика и сами масс-медиа: на американском телевидении Маклюэн становится желанным гостем, он не отказывается от участия в самых различных программах. В конечном итоге «пророк из Торонто» в 1960–70-е годы становится одной из самых ярких, представительных и узнаваемых фигур экранной поп-культуры. Журналисты, представляющие периодические издания самых различных направлений и ориентаций,

спешат взять у него интервью, иные из которых, например, обширное интервью журналу «Плейбой», вопреки более чем скропременному характеру жанра, и десятилетия спустя продолжают циркулировать в Интернете, тем самым удостоверяя свою востребованность и в наши дни. Не обходят Маклюэна вниманием и различного толка фонды и объединения, настоятельно уведомляя его о почетном членстве в них, да и деловые круги охотно приглашают его на свои корпоративные сборища, чтобы с готовностью выслушать мнение столь компетентного советника и консультанта.

Несмотря на то, что столь активная деятельность на поприще популяризации своих идей как в медийном пространстве, так и в академической среде, несомненно, поглощала большую часть его времени и сил, Маклюэн все же сумел в этот период значительно расширить корпус своих работ, создав ряд произведений, в которых получили дальнейшее развитие и конкретизацию сформулированные в «Галактике Гутенберга» и «Понимая медиа» основные положения его философско-мировоззренческой позиции. Ни одно из них, однако, не сопоставимо по глубине, масштабности анализируемого материала и значимости исследуемой проблематики с уровнем двух крупнейших его работ. Среди трудов этого периода в первую очередь отметим книги «Медиум – это массаж: каталог эффектов воздействия», 1967, и «Война и мир в глобальной деревне», 1968. Первая из них является продуктом совместного творчества Маклюэна и талантливого графика и дизайнера Квентина Фиоре, представляя собой попытку симбиоза, по сути дела синестетического объединения в едином тематическом поле двух видов восприятия – восприятия линейного текста и коррелятивного его содержанию изобразительного ряда. Такой синкретический способ подачи материала был призван наглядно продемонстрировать читателю не только разницу «эффектов воздействия» на его сенсорнику различных друг от друга видов медийного «массажа», но и убежденность Маклюэна в том, что современный коммуникативный опыт, для которого тесны узкие рамки текстового нарратива, стремится к охвату и иных каналов чувственного вос-

приятия. Это позволяет расценить данную работу как одну из самых ранних попыток предвидения и отчасти даже конструирования того аудио-визуального контекста, в который интегрирована текстовая информация в цифровой среде современного Интернета.

В книге «Война и мир в глобальной деревне» Маклюэн сумел во всем блеске продемонстрировать свой литературоведческий талант и филологическую эрудицию, избрав в качестве предмета анализа такой литературный шедевр, как «Поминки по Финнегану» Джеймса Джойса, и эксплицировав на материале этого классического произведения свой взгляд на развитие технологий коммуникации в человеческой истории. В этой же работе, что явствует уже из самого ее названия, был сформулирован и представлен на суд общественности один из самых броских и метких «маклюэнизмов» – словосочетание «глобальная деревня», призванное в предельно лаконичной форме охарактеризовать те видоизменения структуры социальных отношений, которые с необходимостью влечет за собой развитие сферы технологий глобальной коммуникации, и в первую очередь – среды электронных масс-медиа. Поразительно, что этим словосочетанием Маклюэну удалось вполне корректно охарактеризовать состояние не столько среды электронных коммуникаций 1960–70-х годов, сколько современного Интернета, лишь десятилетия спустя превратившегося в глобальную компьютерную сеть, способную виртуально аннулировать как расстояния между континентами, так и государственные границы, и предоставить любому пользователю возможность мгновенного – то есть поистине «соседского» – текстового, аудио- и визуального контакта с любым другим обитателем планеты. Наряду с прочими отмеченными выше инновативными теоретико-методологическими разработками Маклюэна, это предвосхищение реальной тенденции развития феномена современных информационно-коммуникационных технологий побуждает и в наши дни относиться с должным пиететом к творчеству мыслителя, обозначившего основной вектор трансформации совокупности человеческих отношений, основывающейся на опыте коммуникации.

Названными двумя книгами далеко не исчерпывается перечень работ, созданных Маклюэном в заключительный период его жизни. И в соавторстве и без такового в эти годы выходят: в 1968 году – «За грань исчезновения: пространство и поэзия в живописи», в 1969 – «Контрмера», в 1970 – «Культура – наше дело» и «От клише – к архитектуре», в 1972 – «Взять день сегодняшней: администратор как отщепенец», в 1977 – «Город как аудитория: понимая язык и медиа», а также ряд других работ. Большие надежды возлагались на посмертное издание некоего обобщающего труда, в котором, как предполагалось, Маклюэном в последние годы жизни были подведены итоги его многолетней и плодотворной творческой деятельности. Изданная его сыном, Эриком Маклюэном, в 1988 году книга «Законы медиа», в которой подробное освещение получили главным образом такие теоретические разработки Маклюэна, как проблематика соотношения фигуры и фона и концепция «тетрад», в целом не оправдала этих ожиданий.

За десятилетия, прошедшие после кончины Маклюэна в 1980 году, разработанный им подход к исследованию современной медиа-среды получил безоговорочное признание – в качестве основополагающего и классического – со стороны тех медиа-теоретиков, число которых, уже насчитывающее десятки имен, неуклонно возрастает по мере развития изучаемого ими феномена современных информационно-коммуникационных технологий. Именно Маклюэн проложил пути освоения только формировавшейся в его время новой предметной области и очертил основные контуры зарождавшейся научной дисциплины. Не угасает на протяжении всех этих лет и интерес к фактологическому материалу творческого наследия Маклюэна: в 1987 году издательством Oxford University Press был выпущен в свет пятисотстраничный том писем Маклюэна; число посвященных исследованию самых разных аспектов его жизнедеятельности биографических работ, вышедших в 1990-е годы, значительно превосходит число таковых, изданных в 1980-х годах, причём с такой же частотой они продолжают публиковаться и в нынешнем столетии; их несомненным подспорьем являются обнаруживаемые в архи-

вах всевозможные документы и материалы, характеризующие последовательные этапы творческого пути Маклюэна, – например, текст его докторской диссертации 1942 года, вновь изданной в 2006 году.

В целом творчество Маклюэна может быть расценено как яркий пример инновативного подхода к исследованию проблематики, истоки которой прослеживаются в трудах корифеев западноевропейской философской мысли двадцатого столетия, – проблематики существенного видоизменения структур коммуникативного опыта в современную эпоху. Вместе с тем, он внес огромный вклад в дело первоначальной разработки и освоения нового для современной научной мысли тематического горизонта, порождаемого реалиями перехода от века двадцатого к веку двадцать первому, а именно, процессом создания беспрецедентной в человеческой истории общепланетарной информационно-коммуникационной инфраструктуры, технологической инновации, отнюдь не сулящей человечеству скорейшего избавления от преследующих его бед и конфликтов, но, напротив, бросающей ему новые, непредвиденные вызовы и ставящей перед необходимостью принятия неординарных и ответственнейших нравственных решений.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См., напр., Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М. – СПб., 1997, в особенности раздел «Культуриндустрия. Просвещение как обман масс». С. 149–210.
- ² См.: Carpenter E. «That Not-So-Silent Sea» [Appendix B] // *The Virtual Marshall McLuhan* edited by Donald F. Theall, 2001. P. 236–261.
- ³ Русский перевод: «Галактика Гутенберга. Становление человека печатающего». М., 2005. На соавторство в книге претендует, кстати, всё тот же Карпентер, несомненной заслугой которого, на наш взгляд, является, скорее, создание благоприятного интеллектуального климата, всемерно способствовавшего интенсивному созреванию представленных в ней идей.
- ⁴ Ему, напомним, во вполне сознательном возрасте принявшему католичество, был, судя по всему, присущ наряду с филологическим и поэтическим также и миссионерский темперамент.

⁵ См. вышеуказанный раздел этой работы.

⁶ Широко известна, например, реакция Маклюэна на резкое выступление одного из его оппонентов на семинаре по социологии: «Вам не нравятся мои идеи? У меня есть другие».

СОЧИНЕНИЯ

Галактика Гутенберга. Становление человека печатающего. М., 2005; Понимание Медиа: Внешние расширения человека. М. 2005 (2007); *The Mechanical Bride: Folklore of Industrial Man*. N.Y., 1951 (2002); *Explorations in Communication* (edited with Edmund Carpenter). Boston, 1960; *The Medium is the Massage: An Inventory of Effects* (with Quentin Fiore). N.Y., 1967 (2001); *Verbi-Voco-Visual Explorations*. N.Y., 1967; *War and Peace in the Global Village*. N.Y., 1968 (2001); *Through the Vanishing Point: Space in Poetry and Painting with Harley Parker*. N.Y., 1968; *Counterblast*. Toronto, 1969; *Culture is Our Business*. N.Y., 1970; *From Cliché to Archetype* (with Wilfred Watson). N.Y., 1970; *Take Today: the Executive As Dropout* (with Barrington Nevitt). N.Y., 1972; *City As Classroom: Understanding Language and Media* (with Kathryn Hutchon and Eric McLuhan). Ontario, 1977; *Laws of Media: The New Science with Eric McLuhan*. Toronto, 1988; *The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century* (with Bruce R. Powers). Oxford, 1989; *The Classical Trivium: The Place of Thomas Nashe in the Learning of His Time* (first publication of McLuhan's 1942 doctoral dissertation). Berkeley, California. 2006.

ЛИТЕРАТУРА

Benedetti P., Nancy DeHart. Forward Through the Rearview Mirror: Reflections on and by Marshall McLuhan. Boston, 1997; *Carpenter E.* «That Not-So-Silent Sea» [Appendix B]. // *The Virtual Marshall McLuhan* edited by Donald F. Theall. 2001. P. 236–261; *Federman M.* McLuhan for Managers: New Tools for New Thinking. Viking, Canada, 2003. *Gordon W. Terrence*. Marshall McLuhan: Escape into Understanding: A Biography. N.Y., 1997; *Levinson P.* Digital McLuhan: A Guide to the Information Millennium. Routledge, 1999; *Marchand Ph.* Marshall McLuhan: The Medium and the Messenger. Toronto, 1998 Revised edition (May 1, 1998).

ДЖОРДЖ ГЕРБЕРТ МИД*

Джордж Герберт Мид (1863–1931) — значимая фигура в развитии американской мысли конца XIX и первых десятилетий XX века. Джон Дьюи, состоявший с Мидом в тесных идейных и дружеских связях, считал его «самым оригинальным философским умом последнего поколения Америки», которому он обязан многими стимулирующими идеями. Как и Чарльз Пирс, Мид, к сожалению, не оформил свои работы в виде книг, полагая, что еще не придал им законченной формы, позволяющей представить их на суд читателя. Поэтому при жизни его взгляды не получили такого резонанса, какой имели, скажем, взгляды Дьюи. Однако знавшие его люди высоко оценивали интеллектуальную значимость его идей. После смерти Мида ученики и сподвижники воссоздали систему его взглядов на основе статей, лекций, стенографических записей, заметок на рукописях. Она была обнародована в виде четырех книг: «Философия настоящего» (1932), «Разум, самость и общество с точки зрения социального бихевиориста» (1934), «Развитие мышления в XIX веке» (1936) и «Философия действия» (1938). Их публикация вызвала широкую реакцию; многие комментаторы нашли, что Мид в большей мере, чем Дьюи, был знаком с логикой, с историей науки и философии и более фундаментально, нежели его коллега, исследовал социальные параметры личности и роль символических средств, в первую очередь языковых.

Влияние посмертно опубликованных работ Мида вышло далеко за рамки философии. Особый интерес они вызвали

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Философская мысль в США. XX век», № 05-03-03084а.

у социальных психологов. В нынешних энциклопедиях его имя упоминается среди имен основоположников новых для XX века дисциплин, таких как социальная психология, социология познания, теория действия, и первых разработчиков проблематики символической интеракции. При всем том, что интересы Миды простирались на многие области (психологию, социологию, науку, образование), он в первую очередь был философом. Если в ранний период творчества его волновали конкретные, согласующиеся с наукой факты, объясняющие человеческое сознание и поведение, то со временем он обратился к вечным сюжетам философии и к истории идей. Предложенная им трактовка сознания задавала важный вектор дискуссиям в философии сознания. Опираясь на значимые открытия своего времени — учение Дарвина и теорию относительности Эйнштейна, — он попытался создать всеохватывающую философскую систему, которую называют по-разному, но чаще всего «объективистским релятивизмом» (Objective Relativism). В ряде важных пунктов в ней можно обнаружить переклички с философией А.Н. Уайтхеда.

Мид родился в городе Южный Хэдлей штата Массачусетс. Закончив Оберлин-колледж, он поступил в Гарвардский университет, где его учителями были Джосайя Ройс и Уильям Джемс. Хотя в университете Мид испытал влияние Ройса и усвоил некоторые его идеи, прежде всего идею о холизме мира, персоналистический вариант абсолютного идеализма молодого учёного не устраивал, и прежде всего потому, что в нем не было развития и динамики, свойственных философии Гегеля и в особенности теории Дарвина, который для многих американских философов той поры был безусловным авторитетом. Впоследствии он скажет по этому поводу, что абсолютный идеализм не может быть адекватным, ибо «наша жизнь есть приключение. А в Абсолюте не может быть ничего нового... Все, что может случиться, уже содержится в Абсолюте»¹. В большей мере ему импонировала психология Джемса с ее вниманием к конкретным фактам и биологическим основаниям психики. Интересуясь фактами психической жизни, Мид счел нужным продолжить свое образование в Лейпциге и Берлине, где изучал физиологические основы

психологии. Еще раньше, в студенческие годы, он познакомился с семиотической теорией Пирса, которая произвела на него большое впечатление и надолго определила интерес к роли и функциям знаков в объяснении типов деятельности. В отличие от Пирса, не интересовавшегося социальными параметрами знания, и Джемса, у которого социальность была на периферии интересов, для Мида, даже в большей мере, чем у Дьюи, эти параметры стали центральными. Он более детально, с опорой на эмпирические работы своего времени исследовал понятие «социальность», сделав его ключевым в своих философских построениях. Какое-то время он работал в Мичиганском университете, а с 1894 года до конца жизни преподавал в университете Чикаго. Там он встретился с Дьюи; их тесные интеллектуальные и дружеские контакты не прерывались до конца жизни Мида.

Общий интерес к феномену социальности у Дьюи и Мида — пионеров американской философии классического этапа — в немалой степени был стимулирован тогдашними реалиями Чикаго. В отличие от Бостона, Чикаго конца XIX века переживал период быстрого индустриального роста, что привлекло сюда эмигрантов из Европы и создало тем самым множество социально-экономических проблем. Дьюи и Мид живо интересовались проблемами городской жизни, а примеры их разрешения подтолкнули учёных к исследованию теоретических основ социальности. В 90-х годах XIX века в Чикагском университете собралась группа талантливых интеллектуалов — социологов, социальных психологов и философов, которые искали новые принципы работы, порывающие со спекулятивным стилем мышления и принимающие в расчет практику. Помимо Дьюи и Мида в нее входили психологи Уильям Томас, Чарльз Кули, Торстен Веблен, Альбион Смол, Джеймс Тафтс. Их работы задали существенные векторы дальнейшему развитию американской мысли.

Фактически именно в 90-е годы в Чикагском университете были заложены основы профессиональной работы в социологии, социальной психологии и философии. В 1892 году была создана Чикагская школа социологии, где начались первые конкретные эмпирические исследования. Тогда же был

основан «The Journal of Sociology». Большую роль сыграло сотрудничество Мида с возникшей в этом университете лабораторией психологии, которую возглавил Дж. Дьюи. Было положено начало исследованиям по социальной психологии, в том числе с применением идей символического интеракционизма; эта работа продолжалась до 30-х годов XX века. Фактически Чикагская школа социологии, начавшая первые конкретные эмпирические исследования на основе общей установки социал-дарвинизма, функционализма и генетического метода, заложила основы теории экологии человека, получившей огромное развитие во второй половине XX века. Она превратила Чикагский университет в штаб-квартиру политического и экономического социал-реформизма.

Говоря об идейном климате складывавшихся в США норм профессиональной работы в гуманитарных областях, важно иметь в виду напряжение, которое возникло к тому времени между набирающей силу наукой, в первую очередь дарвинизмом, и религиозными традициями. Американская мысль XIX–XX веков в целом оказалась весьма восприимчивой к теории Дарвина. Но, как и в других странах, она по-своему адаптировала импортированную из Европы новацию. Ее усвоение происходило двояким образом. Прежде всего, в форме религиозного истолкования дарвинизма (это было присуще как протестантской, так и католической мысли). Теологи занялись приспособлением библейских истин к новому научному климату. Дарвиновские понятия «адаптация к среде», «изменчивость», «борьба за существование», «выживание сильнейших» оценивались одновременно и как научные, и как телеологические, вполне совместимые с идеей существования божественного интеллектуального дизайнера. Считалось, что между теологией и дарвинизмом не может быть непримиримой оппозиции, ибо, в конечном счете, предметом исследования и теологии, и науки выступают проявления божественного дизайнера.

Усвоение дарвинизма происходило и в секулярной манере (Джон Фиске, Уильям Г. Самнер, Лестер Уорд, Джеймс М. Болдуин и др.). Многие авторы исходили из дарвиновского натурализма и полагали, что поскольку в природе все взаимосвязано

и взаимодействует, этот принцип должен работать и в социальном общении людей. И, соответственно, здесь тоже должен применяться генетический метод. В социальной психологии, в объяснении логики, языка, обычаев, права и морали, развития общества эволюционно-генетический метод пришелся как нельзя кстати. Он позволял рассматривать социальные и культурные феномены холистически, как примеры исторической изменчивости и генетической адаптации к потребностям среды. Однако в секулярной мысли сложилось свое напряжение, связанное с разногласием относительно универсальности заимствованных из биологии методов для объяснения социальных и моральных феноменов. Это напряжение возникло, в частности, потому, что в конце XIX и в XX веке социальный дарвинизм, прежде всего в его толковании Гербертом Спенсером, подвергался критике за радикальный биологицизм и недооценку специфики социальных факторов. Дьюи, например, высоко оценивал значимость генетического метода в исследовании личности и общества, однако не согласился с упрощенным применением его Спенсером к оценке антропологического материала.

Как бы то ни было, представители Чикагской школы хорошо усвоили идеи конкуренции и аналогии с биологической эволюцией. Вместе с тем они осознавали опасности упрощенного биологицизма и прилагали усилия к тому, чтобы обойти их, выявив качественное различие между социальными актами или привычками и природной адаптацией к среде. Ключевым в доказательстве отличия социальных отношений от всех других отношений стал метод бихевиористского анализа. Основная задача (и основная трудность), с которой столкнулась Чикагская группа, состояла в следующем: каким образом объяснить поведение человека, не утрачивая специфики социального, но в то же время и не изолируя его от биологических основ.

*Теория интерактивного символизма Мида:
«Сознание, самость и общество»*

В учебниках философии Мида обычно относят к прагматической традиции. Для этого есть основания, с той суще-

ственной оговоркой, что у него было собственное поле исследований, особая теоретическая позиция и когнитивные инструменты, которые в ряде моментов выводят его философию за рамки прагматизма. Особенность позиции Мида определяется прежде всего спецификой его варианта бихевиоризма, примененного к объяснению сознания, самости и социальности.

Прежде чем начать рассказ о позиции Мида, следует сделать пояснение к понятию «бихевиоризм». Это тем более уместно, что бихевиоризм считается одним из весомых вкладов американской мысли в мировую философскую мысль. По мнению некоторых комментаторов, при всех его последующих модификациях (в психологическом бихевиоризме Б. Скиннера, в логическом бихевиоризме, лингвистическом бихевиоризме и др.) бихевиоризм имеет непреходящее значение и для философии, и для психологии, и для социологии.

Своим появлением термин «бихевиоризм» обязан американскому психологу Джону Б. Уотсону (1878–1958), употребившему его в статье «Психология, как она видится бихевиористу» (1913) и в опубликованной год спустя книге «Поведение: Введение в сравнительную психологию» (1914). И статья, и книга вызвали бурную реакцию. Позднее автор признавал, что окончательный смысл этого термина сформировался у него под влиянием работ И.П. Павлова и В.М. Бехтерева об условных секреторных и двигательных рефlekсах. Острые критики Уотсона было направлено против гештальтпсихологии с ее акцентом на целостности ментального образа в его качествах формы, значения и ценности, которые не поддаются редукции или объективации. Его альтернативный тезис состоял в том, что функционирование психической активности организма вполне поддается объективному объяснению на основе наблюдения *поведения* организма, и прежде всего наблюдения процесса формирования у него привычек связывать стимул с получаемой реакцией. Из этого тезиса были сделаны далеко идущие выводы. Во-первых, понятие «сознание» следует считать не имеющей референта фикцией, замещающей доставшееся из религиозного наследия понятие души, поэтому ему невозможно дать объективное определение. Во-вторых, вместе

с понятием «сознание» следует отбросить его методологическую основу — интроспекционизм. В психологическом исследовании человеческого поведения первенство должно принадлежать не описанию внутренних состояний субъекта, а только внешним, объективно проверяемым наблюдениям, как это происходит в физике, химии или биологии. В-третьих, психология как наука о человеческом поведении должна стать «чисто объективной, экспериментальной ветвью естественных наук».

Несмотря на декларативность, радикальные выводы Уотсона оказали огромное влияние на представления о человеке. Термин «бихевиоризм» получил хождение в психологии, социальных науках, прижился он и в философии, прежде всего в прагматизме. И не случайно. Прагматизм изначально был чреват бихевиоризмом (достаточно вспомнить психологию Джемса).

Важно иметь в виду следующее. Бихевиоризм, как он сложился в американской мысли, имел две основных версии. Они различались в зависимости от того, как толкуется главное — феномен сознания. Первая версия — это антиметафизический бихевиоризм (Уотсона и других). Он признает существование сознательно ведущих себя организмов, но отрицает онтологический статус, или бытийственность, сознания (позднее его стали называть «элиминативизмом»). Вторая версия — это методологический, или социологический, бихевиоризм. Эта версия исходит из того, что объективное исследование не должно прибегать к гештальтпсихологии с ее интроспекцией, но безотносительно к толкованию онтологии сознания методология должна строиться на публично наблюдаемом социальном поведении.

Мид был сторонником методологического варианта бихевиоризма. Он поддержал Уотсона в критике гештальтпсихологии и интроспекционизма, согласившись с его призывом перевести психологию из области спекуляций о душе в сферу науки. Однако Мид не согласился с его радикальным выводом о несуществовании сознания и вытекающим из него следствием, а именно, будто единственным объектом объективного изучения может быть только наблюдаемое поведение на

основе стимулов и реакций. Ошибочность взглядов Уотсона Мид видел в том, что объектом анализа у него выступал сознательный акт отдельно взятого индивида, точнее, отдельно взятого биологического организма. В результате тот столкнулся с массой трудностей при объяснении памяти, операций с ментальными образами и др. Элементаристская методология, замечает Мид, характерна не только для Уотсона, но и для большинства психологов-экспериментаторов.

В книге «Сознание, самость и общество с точки зрения социального бихевиориста» Мид подробно разбирает ложность стратегий, когда исследование сознания и самости ограничивается дискретными субъектами и их поведением в лабораторных условиях. Он представил альтернативную точку зрения, которую сегодня именуют «символическим интеракционизмом». Сам он не использовал этот термин в качестве особого названия своей теории, предпочитая термин «социальный бихевиоризм». Понятие «символический интеракционизм» было введено в обиход социологических и психологических теорий его учеником, известным психологом Гербертом Блумером².

Ключевая идея Мида состояла в том, что когда ставится задача объяснения психического феномена, в качестве объекта анализа следует выбирать не отдельного индивида, как это было у Уотсона и других психологов, а широкое поле *социальных взаимодействий индивидов*. В книге «Сознание, самость и общество с точки зрения социального бихевиориста» он говорит: «Мы подходим к психологии с точки зрения бихевиоризма; мы намерены рассмотреть поведение организма и поместить то, что называют *intelligence*, в частности *self-conscious intelligence*, в само это поведение. Данная позиция охватывает организмы, находящиеся во взаимоотношениях с окружающей средой, и окружающую среду, которая в каком-то смысле детерминирована селекцией чувствительности, свойственной определенной форме организма. Именно чувствительность организма детерминирует то, чем должна быть окружающая ее среда, и в этом смысле мы можем говорить о форме как о детерминирующей окружающую ее среду»³. Следует учесть, что стрелы критики Мида были на-

правлены не только против идеалистической психологии души и элементаристской методологии эмпириков, но и против генетических, эмерджентистских теорий, в которых сознание представлено в виде «просто возникающей» новации, привносящей в мир особое качество. «Мое предположение состоит в следующем. Сознание как таковое не является репрезентацией некой субстанции или чего-то отдельно существующего, что накладывается на форму; скорее, термин “сознание” (в одном из его базисных употреблений) репрезентирует определенный вид окружающей среды в ее отношении с сенситивными органами»⁴.

Мид считал необходимым поставить понятие эмерджентности в связь с понятием относительности. Феномен осознанности возникает в организме не просто как эмерджентное качество, а в виде «набора свойств», зависящих от взаимоотношения организма с какой-либо вещью. Цвет, например, возникает во взаимоотношении вещей с имеющим визуальный орган организмом. Объект может иметь цвет, запах, быть приятным или неприятным, безобразным или прекрасным, но всегда его качества соотносятся с определенным организмом. «Если мы принимаем эти два понятия — эмерджентность и релятивность, предметом нашего внимания должно быть следующее: в этих понятиях содержится ответ на вопрос, что следует называть “сознанием”, а именно, что сознание есть определенная окружающая среда, существующая во взаимоотношении с организмом, в которой, в силу особенностей данного организма, могут возникать новые свойства»⁵.

Согласно Миду, то, что люди называют «разумом», или «рациональным бытием», возникает тогда, когда один из организмов соотносит себя с другими организмами и имеет возможность воспринимать отношения всей группы, вовлеченной в целостный процесс взаимодействия. Сознание не является фиксированной органической сущностью, скорее оно есть непрерывный процесс интерпретации окружающей среды, рефлексии, саморефлексии и вынесения суждения о реальности. Иначе говоря, Мид предложил посмотреть на человеческое сознание эволюционно и деятельностно.

«Поскольку организм и окружающая среда детерминируют друг друга и в своем существовании внутренне зависимы один от другого, из этого следует, что для того, чтобы адекватно понять жизнь-как-процесс, ее нужно рассматривать в терминах взаимодействий, — писал философ. — Социальная среда наделена значениями в терминах социальной активности; это организация объективных отношений, возникающих в отношениях к группе организмов, вовлеченных в такую активность, в процессы социального опыта и поведения... Отношение социального процесса поведения — или отношение социального организма к социальной среде — аналогично отношению индивидуальной биологической активности — или отношению индивидуального организма — к физико-биологическим условиям окружающей среды.

Социальный организм — то есть социальная группа, состоящая из индивидуальных организмов, — составляет, или создает, свою собственную особую среду объектов точно так же и в том же смысле, в каком индивидуальный организм конституирует, или творит, собственную среду объектов»⁶.

Одним из главных аргументов у сторонников субстанциалистского подхода к сознанию был феномен ментальных образов. Согласно Миду, «ментальный образ есть образ памяти. ...Образ наличествует в его отношении к индивиду, имеющему не только чувственные органы, но и определенный опыт прошлого. ...Образ памяти наличествует в его отношении к определенному организму с определенным опытом прошлого, с определенными ценностями, совершенно явно присутствующими здесь в отношении к определенному окружению, как оно помнится»⁷.

*Творение самости в интеракции: символ,
жест и язык*

Мид представил наиболее детальный для своего времени анализ формирования самости. Единственно удовлетворительным объяснением как генезиса, так и сущности осознающей себя личности он считал объяснение их через понятия социальной коммуникации и интеракции. «Личность как таковая, в конечном счете, существует лишь постольку, по-

скольку она возникает в обществе»⁸. Организм обретает сознание и становится личностью во взаимодействии с другими людьми, противопоставляя себя организмам, обладающим сходными реакциями. «Самость возникает в процессе развития поведения социальной формы, способной принять отношение других, включенных в ту же самую кооперативную деятельность. Предусловием такой активности является развитие нервной системы, дающей возможность индивиду воспринимать отношения других. Конечно, индивид не смог бы воспринимать неопределенное количество отношений других, даже при наличии всех нервных путей, если не было бы организованной активности, осуществляющейся таким образом, что действие одного может репродуцировать действие бесконечного числа других, осуществляющих то же самое»⁹.

Некоторые полагают, говорил Мид, что коммуникационный, или интерактивный, подход нивелирует индивидуальность. Наоборот, он дает возможность понять, каким образом обретается самотождественность индивида. Акт сознания отдельного индивида всегда предполагает интеракцию с «другим» и иную точку зрения; «другой» изначально включен в индивидуальное сознание, незримо присутствуя в «Я». Самость одновременно и индивидуальна, и универсальна. Индивид ставит себя в отношение ко всему, что он видит, и это выражено в универсальных терминах; тем самым «I» отождествляется с универсальным «me»; но у каждого индивида своя сенситивность: его восприятие, скажем, цвета отлично от того, как его воспринимает другой.

Представление индивида о существовании у него внутри самости и сознания возникает в результате процессов социального взаимодействия, поведенческих коммуникаций и лингвистически оформленного диалога. Элементарные формы интеракции и коммуникации имеются и у животных, а у живущих в социальных организациях животных они достаточно сложны. У человека тоже имеется эволюционная биологическая основа, но он отличается от животного тем, что в коммуникации с себе подобными использует символические средства. Оформление психики в виде самосознающего сознания произошло благодаря использованию в про-

цессах коммуникации «жестов», или символических систем, прежде всего фонетических «жестов» языка.

Содержательную значимость символы приобретают тогда, когда значение или смысл разделяют и тот, кто посылает его, и тот, кто его принимает. В коммуникативных актах человек относится к своим собственным жестам с учетом реакции других. Направленность речи индивида к адресату предполагает предвосхищение ответной реакции, то есть представление о точке зрения другого и его отношении к речи данного индивида. Благодаря речи индивид начинает смотреть на себя глазами других, воспринимать себя одновременно и как самость, и как социальный объект, усваивает социальные роли и становится «другим» по отношению к самому себе. Его «I» становится «Me». С использованием языка, абстрактных понятий и «значимых символов» возникает способность, которая называется сознанием. «Сознание», подчеркивал Мид, это не просто стимульная реакция на знаки, как полагал Уотсон, это отклик на *принятые в сообществе значимые символы*. Общественные институты закрепляют эти реакции, а традиции передают значения следующим поколениям. Значимые символы не заданы раз и навсегда культурой или обществом, они открыты для изменений в контексте ситуаций человеческого взаимодействия. С помощью символических значений и языка люди вынашивают общие цели, планируют будущее и расширяют поле общей компетентности. В книге «Сознание, самость и общество с точки зрения социального бихевиориста» Мид пишет об этом следующим образом. «Язык как таковой есть просто процесс, в котором индивид, включенный в кооперативную деятельность, может испытывать отношения других, вовлеченных в ту же самую активность. Через жесты, то есть через части его акта, вызывающие отклик других, он может вызывать ответное отношение других. Язык как система значимых символов представляет собой просто систему жестов, используемых организмом, вызывающим к отклику других. Эти жесты поначалу являлись не чем иным как частями акта, который естественным образом стимулирует других в кооперативном процессе по осуществлению его частей. ...Мышление есть просто разумное

рассуждение (reasoning) индивида, которое имеет место в разговоре между тем, что я назвал “I” и “me”»¹⁰.

Ключевую роль в развитии индивидуальности ребенка выполняет разговорный язык. Особую значимость имеют детские игры. Через языковое общение ребенок осознает, какое влияние его поведение и словесные акты оказывают на других. В детских играх он «примеряет» на себя разные роли, становится «другим», научается смотреть на себя со стороны, воспринимать себя в виде объекта, способного исполнять разные роли. В этом процессе усваиваются социальные правила и ценности и одновременно они «обезличиваются», то есть воспринимаются как всеобщие нормы. Мид называл их «обобщенный другой». Он не считал, что ребенок выступает пассивным объектом социальных детерминантов. У него есть собственный индивидуальный мир и только ему присущая самость. Индивидуальность зависит от принадлежности к разным сообществам, от конкретных обстоятельств, от жизненного опыта, от владения искусством языка. Но чтобы она проявилась, обязательно должно присутствовать взаимодействие с другими детьми. Конечно, мир всегда видится лично, но всегда «точка зрения личности вырастает из общественных точек зрения, а не общественная точка зрения составляется из точек зрения личностей»¹¹.

«Философия акта»

Историки философии справедливо считают Мида основоположником не только теории символической интеракции, но и деятельностного подхода в объяснении человека и общества. В книге «Философия акта» (1938) он представил очень интересную теорию акта (или «теории деятельности» – action theory, как она сегодня называется). В ней содержится подробный анализ стадий действия — импульс, восприятие, мотивация, манипуляция и усвоение. По большому счету, он хотел определить возможные способы и формы целенаправленной, планируемой деятельности. Согласно его концепции интеракции, имеет место система обратной связи: действия индивида детерминированы социальными взаимодействиями в обществе и, в свою очередь, оказывают детерминирующее

воздействие на сообщество. Во взаимодействии модифицируется поведение индивидов, что создает основу для выработки совместных целей и планов на будущее. Отличительной чертой осознанного человеческого акта является проекция в будущее; в определенной мере будущее контролирует социальный акт настоящего. В свете этого науку с ее гипотезами можно рассматривать как устремленный в будущее социальный акт. Объекты, которыми она оперирует, являются абстракциями, возникшими в манипуляционной фазе акта; их роль инструментальна. А поскольку функция интеллекта, в том числе научного, состоит в «приспособлении» мира к поведению, имеет место совпадение между развитием научного знания и эволюционным процессом.

Познание как исследование

Представленный Мидом деятельностный подход к пониманию связки индивид-общество нашел отражение в его эпистемологии и прагматическом методе. Как и Дьюи, Мид считал гносеологическую проблематику в идущей от Юма и Канта традиционной форме сравнительно несущественной. Реализм в тех разновидностях, какие появились в англо-американской мысли первых десятилетий XX века — в теории Б. Рассела, в неореализме, — его тоже не устраивал. Ошибку реалистов он видел в стремлении поставить знание на фундамент «жестких фактов», а основной вопрос гносеологии свести к объяснению перехода от данных опыта к внешнему миру. Познавательный опыт они отрывали от контекста, в котором тот происходит. Более адекватную стратегию Мид видел в прагматизме.

Под «прагматизмом» Мид, как и Дьюи, понимал контекстуальный, ситуативный или исследовательский подход к решению проблем. Его трактовка ситуативности познания, пожалуй, еще в большей мере релятивизирует познание и знание. Рефлексивный опыт, мир и вещи в нем существуют в виде ситуаций, повторял он. И смысл объектов, которыми мы оперируем, и надежность применяемых процедур зависят от конкретного контекста. В ином контексте они могут приобретать иной смысл. Истинное в одних конкретных условиях может

оказаться ложным в других. Представления об истине, должном и благе изначально проникнуты целями и планами людей и носят социальный и исторический характер. Объекты, которыми оперирует наука, тоже являются социальными продуктами, созданными каким-либо научным сообществом.

Более важной задачей, нежели поиск «данных опыта», могущих выступать основанием знания, Мид считал исследование процедур акта познания. Основной вопрос гносеологии состоит в анализе логики или метода познавательного процесса. Для Мида, как и для Дьюи, специфическим признаком, запускающим познавательный процесс, является *проблематичный характер* ситуации и необходимость разрешения возникающей неопределенности. Проблематичность детерминирует выбор познавательных инструментов и предполагаемые результаты. Чтобы перевести ситуацию из неопределенной в определенную, исследователь предпринимает ряд шагов — выдвигает гипотезы, сравнивает их, определяет критерии и, в конце концов, останавливается на приемлемом решении. Он вводит проблематичное и неопределенное в сферу непроблематичных, удостоверенных фактов и соотносится с ними, определяя, что есть истина или ложь.

Мид, конечно, не отрицал, что в исследовательском процессе имеют место субъективность, ложные гипотезы, ошибки, иллюзии, однако полагал, что строгое следование научным процедурам рано или поздно покажет, что сфера субъективного является отклонением от более широкой области достоверных фактов. Соотнесенность с ситуацией не лишает знание объективности. Показателем объективности является контроль над средой. Наиболее эффективно контролирующую функцию осуществляет наука.

Исследовательский подход Мид считал главной характеристикой науки. «Ученый-исследователь начинает со специфической проблемы, в которой он видит исключение из того, что считается законом. ... Столкнувшись с исключением, он пытается выработать гипотезу, которая станет руководящей в решении этой проблемы. Его работа начинается с проблемы и кончается решением»¹². Философ был убежден, что практика науки

с ее требованием свободы и замены произвольно выбранных авторитетов рационально обоснованными доводами должна служить регулятивным идеалом и в философии. «Сегодня нет ничего более социального, нежели наука, и ничего столь же универсального. ...В науке не может быть какого-либо узкого провинциализма или патриотизма. Научный метод делает это невозможным. Наука является голосом всех рациональных существ. Она должна быть истиной повсюду; в противном случае она не научна. Но наука эволюционна. Здесь также имеет место нескончаемый процесс, последовательно принимающий разные формы»¹³. В более поздний период творчества Мид обратил внимание на проблему соотнесения картины мира, как она дана в непосредственном восприятии, с картиной мира, рисуемой наукой при помощи атомных и субатомных частиц, которые могут только постулироваться. (В настоящее время эта проблема формулируется как проблема соотношения «научной физики» и «фолк-физики».) Проблему соотнесения этих двух картин мира он считал сугубо философской, а не научной. Философия не должна заниматься «онтологией вещества мира», ее задача состоит в анализе фундаментальных теоретических посылок и понятий, гипотез, методов, на которые опираются ученые в создании научной картины мира. В число фундаментальных посылок он включал идею о «регулярном и единообразном характере естественных процессов» и тезис о том, что «индивидуальный опыт, в рамках которого формулируются научные проблемы и их гипотетические решения, составляет неотъемлемую часть природы»¹⁴. Возложив на философию задачу анализа посылок науки и её методологии, Мид, по сути, вменил ей в обязанности оценку фундаментальных метафизических посылок знания.

*Метафизика темпоральности, процессуальности
и соотносительности*

Мид принадлежал к авангарду американских мыслителей, на рубеже XIX и XX веков поднявших восстание против метафизики «Абсолюта» и засилья спекулятивного и религиозного мышления¹⁵. Как и у других эмпирически мыслящих филосо-

фов первых десятилетий XX века, взявших за ориентир науку, «метафизика» для него было ругательным словом. Он вкладывал в него контовский негативный смысл, понимая под «метафизикой» апелляцию к трансцендентным принципам, лежащим за пределами любого возможного реального опыта. Однако объектом критики Мида был скорее метод спекулятивной аргументации, нежели группа специфических проблем, способ работы в философии, опирающийся на такие постулаты, как «картезианское cogito», «трансцендентное Я», «вещь в себе», «summum bonum», «жизненные силы» и т.п. Все эти постулаты, считал философ, удваивают реальность, из-за чего метафизики вынуждены были затрачивать дополнительные усилия для наведения эпистемологических мостов между созданными ими же самими оппозициями: сознанием и внешним миром, психическим и физическим, эмпиризмом и рационализмом, реализмом и идеализмом, номинализмом и реализмом. В качестве альтернативы дуализму он предлагал строго следовать процедурам, оправдавшим себя в эмпирических науках; в этом случае ни метафизические проблемы, ни эпистемологические пропасти вообще не возникают.

Однако уже в первые десятилетия XX века стало очевидным, что понятия «природа», «социальность», «наука», «эмпиризм», «факты», «научные методы» используются учеными далеко не однозначно. Особенно это было заметно в экспериментальной психологии. С трудным вопросом о том, как толковать факты опыта и как понимать научный метод, столкнулись практически все радикальные эмпирики. Стало очевидно, что у исследователей эмпирической и научной ориентации могут быть разные посылки и разные выводы. Во многом это зависит от имплицитных или эксплицитных метафизических установок.

Во вторую половину жизни Мид избегал категоричных суждений о метафизике. Более того, как это часто бывало в истории мысли, в особенности в истории философии XX века, критика метафизики обернулась у него заменой устаревшего ее типа новым вариантом. Да и в ранний период Мид сплошь и рядом высказывал метафизические суждения, полагая, что они принадлежат не метафизике, а анализу значений, мето-

дов и выводов наук. Со временем он специально обратился к бытийственным вопросам и даже попытался создать общую картину бытия, или новую «описательную» (дескриптивную) метафизику. По замыслу, она должна была коренным образом отличаться от всего того, что раньше считалось соглашательством с наукой и с тем, что претендует на объяснение опыта, не выходя за его пределы. У Мида встречаются утверждения, что наиболее значимые «онтологические заявления» делает сама наука. Науку он принимал в силу тех же прагматических причин, по которым принимают ее ученые, а именно потому, что она эффективно работает и к тому же объясняет, каким образом она это делает.

Несмотря на такие заявления, метафизика Мида не превратилась в философию науки. Скорее, она стала метафизикой социальности в особом понимании термина «социальность». Притом, что этот термин был для него ключевым, его философскую стратегию было бы неверно относить к «социологизму» в смысле принятия социальных закономерностей *à la sui generis*, не требующих обращения к не-социальным факторам. На самом деле его стратегия базировалась на натуралистической посылке, на дарвинизме, эмерджентизме и эволюционном видении феномена человека. И хотя Мид называл свою позицию «точкой зрения социального бихевиориста», ее с полным правом можно назвать и «точкой зрения социобиологического бихевиориста».

Весь прагматизм, как уже было сказано, был замешан на дарвинизме и представлял собой один из вариантов «процесс-философии». С нашей точки зрения, Мид в большей мере, чем Дьюи, попытался распространить принципы процессуальности, эволюционизма и эмерджентизма не только на объяснение самости и общества, но и на общую картину мира. Им была воспринята не только теория Дарвина. Не меньшее впечатление на него произвела теория относительности Эйнштейна, точнее, идейные споры, которые она вызывала. Некоторые комментаторы считают наиболее адекватным именовать теорию Мида «объективистским релятивизмом». Следует иметь в виду, что в 1929 году была опубликована книга А.Н. Уайтхеда «Процесс и реальность». Она тоже произвела

большое впечатление на Мида. В метафизике органицизма, процессуальности, эмерджентизма и темпоральности Уайтхеда он обнаружил много идей, которые уже намечались у него самого в виде «точки зрения социального бихевиориста».

Термин «природа» у Мида служил обозначением динамики, изменчивых и преходящих событий мира, которые более или менее скоординированы системой отношений. Развитие событий не получает фиксации в жестких законах, и хотя мы можем называть это эволюцией, у событий нет раз и навсегда заведенного порядка, поскольку они включены в динамичное и неустойчивое существование. По сути, наиболее общим понятием у Мида становится даже не эволюция, а «активный процесс», охватывающий все — физический мир, природу, человеческий опыт, социум. Никакая теория о процессе в целом не в состоянии определить его ход.

Начав с процедур эмпирического описания социальности, Мид закончил тем, что придал принципу социальности универсальный характер (превратив его в принцип «метафизики соотносительности»). Социальность он определял как свойство действия, которое «вызывает в объектах деятельность, аналогичную ему самому». Она у него начинается не на уровне человека и даже не на уровне биологических организмов — социальность существует на всех уровнях природы, в том числе в отношениях между Землей и Солнцем. В возникновении общества и сознания Мид видел только один из примеров общего процесса эволюции.

Любая процесс-философия так или иначе сталкивается с проблемой времени, изменения и появления новизны. Согласно метафизике Мида, опыт является существованием в смысле темпоральности; он имеет прошлое, настоящее и будущее. «Мир» представляет собой «мир событий», а темпоральное настоящее является конечной формой и локусом существования событий. «Быть» — значит быть событием в естественном ходе социальности, в становлении бесконечных новаций. Подвижные и плюральные события настоящего не определены «Абсолютом», как полагал Ройс, или иным вечным порядком природы. В силу изменчивости порядок как таковой непостижим, и все же это не подрывает принцип

объективности. Объективность следует искать во взаимоотношениях или соотносительности перспектив событий настоящего. Поскольку опыт не является ни абсолютным, ни субъективным, его объективность следует понимать в том смысле, в каком она истолкована в теории относительности. Другими словами, он является одновременно и реляционным, и флюидным, и органическим, и темпоральным.

Реальность, говорится в книге «Философия акта», — это агрегат темпоральных перспектив, или «ситуаций», каждая из которых конечна. Причем каждое «ситуационное бытие» несет некоторую новизну или «противоречащий факт», что требует реконструкции уже имеющихся перспектив для ассимиляции их в объективный порядок. То есть каждая ситуация настоящего, предвосхищая будущее, заново открывает и интерпретирует ее прошлое. Жизнь, таким образом, есть последовательная смена ситуаций или перерастание одной ситуации в другую. Событие соотносится с несколькими перспективами. Сознательный опыт возникает тогда, когда события ре-презентированы соотносительно с несколькими перспективами — прошлым и настоящим с точки зрения будущего. Множественность перспектив дает возможность индивиду в настоящем видеть себя так, как видят его другие, и благодаря этому достигать самопознания. С применением символов возрастает «радиус манипуляции» индивида с «другими» и они обретают свою самость. Эмерджентное возникновение самостей следует рассматривать как важнейшее событие эволюции, которое способно влиять на ее естественные процессы и изменять их, но оно не в состоянии полностью разрушить их темпоральный и случайный характер.

Мид полагал, что его метафизика социальности, темпоральности и соотносительности не является спекуляцией, она имеет практическую значимость. Конечно, признавал он, ее трудно постичь и не просто принять, но в этом повинен консерватизм мышления институтов и людей; и все же принять ее нужно. «Мы живем во Вселенной, чье прошлое обретает новый вид с каждым значительным научным ее объяснением. Тем не менее, мы продолжаем искать значения биологической и социальной жизни в фиксированных формах истори-

ческих институтов и в порядках прошлых событий. У нас есть склонность понимать семью, государство, церковь и школу в формах, которые приданы им историей и социальными структурами, а не искать значение истории институтов в тех функциях и при помощи тех средств, которые предоставляет нам социальная наука»¹⁶. Существенную помощь в переориентации социального мышления, считал Мид, может оказать прагматическая философия — детище американской мысли. «Метафизика того типа, какой является прагматизм, была естественной американской порослью. Она целиком гармонирует с желанием продвигаться вперед к пониманию природы»¹⁷.

Оценивая творчество Мида, можно сказать, что построение новой (дескриптивной) метафизики не вылилось у него в систематическую теорию. Для этого был ряд причин, главная из которых состояла в том, что философ споткнулся на самых трудных научных и метафизических загадках: тайна сознания, социальности и моральности человека, тайна взаимодействия биологического и социального и, конечно, тайна эволюции. Тем не менее — и в этом его заслуга, — перед лицом этих тайн Мид не покидал почвы рационализма и не разуверился в человеческом разуме, с почтением относясь к его творению — науке. Не пошел он и на такой шаг, который предпринял Уайтхед, ради снятия великих тайн включивший в свою систему метафизически понимаемого «Бога-как-Процесса».

В связи с этим несколько слов об отношении прагматизма и Мида к религии. Как мы уже сказали, для американской философии периода ее становления одним из самых болезненных был конфликт науки и религии. Эксплицитно или имплицитно его следы обнаруживаются в работах практически всех философов той поры. Конечно, в общей форме можно сказать, что прагматизм возник на сугубо американской, точнее, *американской протестантской почве*: она подпитывала его корни. Однако эти корни дали разные поросли. Пирс и Джемс были глубоко верующими людьми, обеспокоенными наступлением научной эпохи и стремившимися философскими средствами совместить религию и науку. Дьюи и Мида

судьба религии не очень волновала: приняв сторону науки, они отодвинули проблемы религии на периферию. Тем не менее, при всем его внешнем сциентизме творчество Дьюи было основательно проникнуто субъективными и этическими мотивами, в которых многие комментаторы усматривают сублимацию религии или поиск гуманистической эрзац-религии. Мид же твердо придерживался сциентистской интенции.

*Деятельностный подход
к образовательному процессу*

Говоря об интеллектуальном наследии Мида, нельзя пройти мимо его взглядов на образование. Обоснование социальной природы самости не было для Мида чисто теоретической задачей, его волновал и прикладной аспект, в частности возможность переориентации педагогики на основе новой социальной психологии. Фиксируя разрыв между традиционной системой обучения и требованиями, предъявляемыми к субъекту образования новой эпохой, Мид, как и Дьюи, выдвинул революционные для своего времени идеи перестройки образования. В 1910 году в журнале «Science» он опубликовал статью «Психология социального сознания применительно к обучению»¹⁸. Здесь, опираясь на научное понимание психологии, он сформулировал свое видение образовательного процесса. Об этом следует сказать особо, поскольку философом обозначены многие принципы, которые вошли в арсенал педагогических теорий, развивающих деятельностный или исследовательский подходы к обучению.

Мид применил к педагогике свой исходный теоретический тезис, согласно которому рефлексивное мышление индивида формируется в процессе имитации и усвоения (интернализации) лингвистического поведения сообщества; в символической форме это поведение реплицируется в мышлении индивидов. Поэтому основной упор в обучении он предлагал делать на развитие социальных навыков учащихся, и прежде всего на способность рассуждения, которая тренируется в разговорах, дискуссиях, диалоге.

Поступающего в школу ребенка часто представляют чем-то вроде «варвара», которого надлежит «окультурить». Это неверно, говорил Мид, ребенок изначально социален. «Что касается образования, ребенок не становится социальным благодаря обучению. Он должен быть социальным для того, чтобы обучаться»¹⁹. Задача школы состоит в совершенствовании имеющихся у учеников навыков социальной коммуникации.

Традиционную практику школьного обучения Мид не считал подлинно социальной: ее планы, программы, система оценок скорее манипулируют мышлением, нежели развивают его. Ребенок выступает пассивным объектом, функция его мышления ограничивается «меморизацией знания», а обучение сводится к усвоению опыта прошлого вместо реализации учеником его собственных талантов и интересов в сообществе равных. В этой практике дети являются не «самостями среди самостей», а «сгустками апперцепций» (apperceptionmasse).

Педагогика, считает Мид, должна исходить из других посылок, а именно из научных посылок социальной психологии. Это значит «признать, что ребенок является самостью, и рассматривать процессы его сознания с точки зрения их отношения к его самости, существующей среди других самостей»²⁰. Школьный класс вполне может стать местом, где он социализируется не только «сверху» (учителями и программами), но и сообществом сверстников. Следует признать также, что обучение должно состоять не в пассивной передаче накопленного прошлыми поколениями знания от учителя к ученику, а в усвоении учениками социального смысла изучаемого материала. «Моральное образование может иметь место только тогда, когда ребенок осознает социальную нагрузку того, что он усваивает и делает»²¹. Это предполагает, что отношения в классе должны строиться не только на отношении учитель–ученик, но и на отношении ученик–ученики. Только в этом случае образование может приобретать моральный характер.

К порокам традиционного образования Мид относил формально-абстрактный способ подачи учебного материала, без активизации учащихся. Как и Дьюи, он активно ратовал за внедрение в педагогику деятельностного принципа, что

предполагает построение обучения как исследования. Он подчеркивал, что дети в классе должны быть сообществом исследователей, совместно осваивающими знание, и это сообщество должно максимально использовать форму диалога. Авторам учебников Мид советовал вспомнить о «максиме Сократа (согласно Платону), что в диалоге нужно идти за аргументом туда, куда он ведет»²².

Судьба идей Мида в современной мысли

В заключение следует сказать несколько слов о судьбе идейного наследия Джорджа Герберта Мида. Она была не простой. Историк философии Брюс Куклик пишет, что хотя в 90-е годы XIX века в Чикагском университете сложилась достаточно сильная школа, готовившая научно ориентированных профессионалов в области социологии и философии, со смертью Мида в 1931 году учебная и интеллектуальная обстановка там сильно изменилась. С переходом в 1929 году административной власти к Роберту Хатчинсу в преподавании был взят курс на изучение «великих книг» и спекулятивных систем, а не на подготовку профессионалов, способных проводить эмпирические исследования и применять научные методы. Для чтения лекций был приглашен неотомист Мортимер Адлер, преподававший католический вариант философии и искоренявший все то, за что боролись Дьюи и Мид. В итоге уровень профессиональной подготовки студентов существенно снизился, а вместе с этим и статус самого университета²³. Тем не менее наследие Мида не долго пребывало в забвении. Посмертная публикация его книг вызвала большой интерес к идеям философа и обширную комментаторскую литературу. Можно сказать, что во второй половине XX века судьба оказалась более благосклонной к идеям Мида, нежели в первой. Его анализ социального аспекта познания дал толчок развитию новой отрасли знания — социологии познания. Теория интеракционизма и социологический анализ роли знаковых систем заняли почетное место среди исследований социального мира личности, проведенных Жаном Пиаже и Львом Выготским. Некоторые комментаторы считают, что Мид предвосхитил информационный подход к сознанию.

О нем вспоминают и в связи с дискуссиями, развернувшимися вокруг проблематики творения самости в отношении «Я» и «Ты». Их участники отмечают, что Мид был пионером интеракционистского анализа и, по сравнению с предшественниками, ввел новый вектор в исследование сознания и человека. А разработчики новой ветви исследования человека — теории действия — прямо ссылаются на его «философию акта».

Как большое достижение оцениваются и социальные взгляды Мида. В его толковании социальная психология была дорогой к демократии, а последнюю он понимал не просто как форму правления, а как способ ассоциированной жизни, подчиняющей институты общества базисным целям людей. Только через коллективистские организации и действия люди приобретают возможность ответственно участвовать в процессах социального, морального и физического контроля над условиями своей жизни. Наряду с другими выдающимися мыслителями, входившими в его окружение, такими как Джон Дьюи, Джеймс Тафтс, Торстен Веблен, Мид внес вклад в идеологию социал-реформизма, сыгравшую большую роль в становлении американской демократии.

Взгляды Мида на образование тоже не оказались на полке «музейных экспонатов» истории мысли. Его новаторские педагогические идеи по-настоящему были оценены и востребованы в последней трети XX века, когда во всем мире педагоги заговорили о необходимости новой парадигмы образования взамен традиционной «информационной» модели. Многие теоретики образования с удивлением обнаружили, что еще в начале XX века Мид предложил деятельностную методологию обучения, говорил об изменении системы отношений «учитель—ученик» и перестройке учебного процесса путем активизации опыта ребенка, о роли диалога и многом другом, что осталось актуальным и для современного образования²⁴.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Mead G.H. *Movements of Thought in the Nineteenth Century*. Chicago, 1936. P. 508.

² В 1969 году Блумер опубликовал книгу «Символический интеракционизм» (*Blumer H. Symbolic Interactionism*. Englewood Cliffs,

- 1969), которая стимулировала обсуждение этой проблематики специалистами разных дисциплин — социологами, этноэтиками и др.
- ³ *Mead G.H.* Mind, Self, and Society from Standpoint of Social Behaviorist. Chicago, 1934. P. 328.
- ⁴ *Ibidem.*
- ⁵ *Ibid.* P. 329.
- ⁶ *Ibid.* P. 130.
- ⁷ *Ibid.* P. 330.
- ⁸ *Mead G.H.* The Philosophy of the Act. Chicago, 1938, P. 413.
- ⁹ *Mead G.H.* Mind, Self, and Society from Standpoint of Social Behaviorist. P. 330.
- ¹⁰ *Ibid.* P. 331.
- ¹¹ *Mead G.H.* The Philosophy of the Act. P. 140.
- ¹² *Mead G.H.* Movements of Thought in the Nineteenth Century. P. 264.
- ¹³ *Ibid.* P. 168.
- ¹⁴ *Mead G.H.* The Philosophy of the Act. P. 29.
- ¹⁵ Восстание против «Абсолютов», характерное для американской философии конца XIX и начала XX века, включало в себя, как неотъемлемый шаг, пересмотр гегелевской философии. Примером такого пересмотра была воссозданная на основе лекций Мида его книга «Movements of Thought in the Nineteenth Century».
- ¹⁶ *Mead G.H.* Philosophy of the Act. P. 228.
- ¹⁷ *Ibid.* P. 626.
- ¹⁸ *Mead G.H.* The Psychology of Social Consciousness Implied in Instruction // Science, V. XXXI (1910). P. 688–693. Эта статья была воспроизведена в журнале «Thinking» (V. 1, № 2, 1979) под названием «Language as Thinking». Все сноски даны на это издание.
- ¹⁹ *Mead G.H.* Language as Thinking // Thinking, V.1. № 2. 1979. P. 26.
- ²⁰ *Ibid.* P. 24.
- ²¹ *Ibid.* P. 26.
- ²² *Ibid.* P. 25.
- ²³ *Kuklick B.* A History of Philosophy in America. 1920–2000. Oxford, 2002. P. 220.
- ²⁴ Педагогические новации Мида (и, конечно, Дьюи), в частности, легли в основу программы «Философия для детей» (США, университет Монклер), получившей в последние десятилетия широкое признание и распространение в мире. Разработчик

этой программы М. Липман пишет: «Именно Мид первым осознал глубокие образовательные выводы, вытекающие из совмещения, как это сделал Пирс, двух независимых друг от друга сильных понятий — *исследования* и *сообщества* — в единое трансформативное понятие *сообщества исследователей*» (*Lipman M. Thinking in Education. Cambridge MA. N.Y., 2003. P. 84.*)

СОЧИНЕНИЯ

The Philosophy of the Present. Chicago, 1932; *Mind, Self, and Society from Standpoint of Social Behaviorist* (Ch. Morris ed.). Chicago, 1934; *The Philosophy of the Act.* (Ch. Morris ed.). Chicago, 1938; *Movements of Thought in the Nineteenth Century.* (H. Merritt. ed.) Chicago, 1936; *Selected Writings.* (Ed by A.J.Reck.) N.Y., 1964; *The Individual and Social Self.* (Ed. by D. Miller). Chicago, 1982.

ЛИТЕРАТУРА

Ионин Л.Г. Критика социальной психологии Дж. Мида и ее современных интерпретаций // *Социологические исследования*, 1975, № 1; *Кон И.С. и Шалин Д.Г.* Д.Г. Мид и проблема человеческого «Я» // *Вопросы философии*, 1969, № 12; *Мелентьева Н.В.* Философия Д.Г.Мида и проблема деятельности // *Актуальные проблемы философской науки.* М., 1982. С. 66–78; *Мельвилъ Ю.К.* Бихевиористский прагматизм Дж.Г. Мида // *Современная буржуазная философия.* Под ред. А.С. Богомолова, Ю.К. Мельвиля, И.С. Нарского. М., 1978; *Ушаков Д.В.* Проблема социального взаимодействия в концепции Д.Г. Мида // *Гуманитарные науки в Сибири.* Новосибирск, 1998. № 7. С. 88–92; *Ярошевский М.Г.* История психологии. М., 1976; *Burke R.* G.H. Mead and the problem of metaphysics // *Philosophy and Phenomenological Research*, XXVIII, № 1, 1962; *Campbell J.* George Herbert Mead: Philosophy and the pragmatic self // *American Philosophy.* Cambridge etc., 1985. P. 91-114; *Clayton A.S.* Emergent Mind and Education: A Study of George H. Mead's Bio-Social Behaviorism from an Educational Point of View. N.Y., 1943; *Cronk G.* The Philosophical Anthropology of George Herbert Mead. N.Y. etc., 1987; *Holmes E.C.* Social Philosophy and Social Mind: a Study of Genetic Methods of J.M. Balwin, G.H.Mead, and J.E.Boodin. N.Y., 1942; *Hook S.* The Metaphysics of Pragmatism. Chicago, 1927; *Joas H.* Mead G.H. A Contemporary Re-examination of his Thought. Cambridge MA,

1985; *Lee G. Ch.* George Herbert Mead: Philosophy of Social Individual. N.Y., 1945; *Lewis J.D., Smith R.L.* American Sociology and Pragmatism: Mead, Chicago Sociology, and Symbolic Interaction. Chicago; L., 1980; *Menand L.* The Metaphysical Club. A Story of Ideas in America. N.Y., 2001; *Miller D.* Mead G.H. Language and the World. N.Y., 1975; *Miller D.L.* The social philosophy of George Herbert Mead // Doctrine and Experience. N.Y., 1988; The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture. Ed. by Morris Dickstein, Duke University Press, Durham and L., 1998; Social Behaviorism from an Educational Point of View. N.Y., 1943.

ДЖОН ОСТИН

Британский философ Джон Лэнгшоу Остин является одной из ключевых фигур в англоязычной философии XX века. Вместе со своим старшим коллегой Гилбертом Райлом он создал новое философское направление – оксфордскую философию обыденного языка, которая в 1950–1960-е годы пользовалась колоссальным влиянием среди аналитических философов и благодаря которой Оксфорд в этот период стал центром мировой философии, собравшим в своих стенах множество первоклассных философов (таких как П. Стросон, С. Хэмпшир, П. Грайс, Г. Харт и др.). Творческий путь Остина был недолгим; он ушел из жизни на пике славы, так и не успев осуществить многие из своих замыслов. Однако это не помешало ему оставить заметный след в философии, сформулировав идеи, которые по праву принадлежат к важнейшим философским достижениям прошедшего столетия.

Джон Остин родился в Ланкастере 26 марта 1911 года, но сразу после окончания Первой мировой войны его семья переехала в Шотландию, поскольку, вернувшись с военной службы, отец Остина решил оставить карьеру архитектора и стал работать в школе в Сент-Андрусе. С 1929 по 1933 год Джон Остин учился в Оксфордском университете, который закончил с отличием, а в 1935 году начал преподавать в колледже Магдалины – одном из старейших в Оксфорде. Во время Второй мировой войны Остин служил в военной разведке. Закончив войну в звании подполковника, он возвратился в Оксфорд, где в 1952 году получил должность профессора. Остин обладал недюжинным преподавательским талантом и считал философию, какой её изучают в Оксфорде, предметом очень полезным для молодых людей, поскольку она воспитывает

рациональное отношение к жизни и прививает критический взгляд на вещи. Несмотря на довольно сухую и сдержанную манеру чтения лекций, Остин благодаря ясному изложению, тонкому остроумию и искусно подобранным примерам мог увлечь аудиторию поиском ответа на сложнейшие философские вопросы. Если учесть, что при жизни он опубликовал всего семь статей, а посмертное издание всех его работ составило три небольших тома, становится понятным, насколько сильным было воздействие живого слова Остина. Однако 8 февраля 1960 года блестящая философская и преподавательская карьера Джона Остина оборвалась. Он умер от рака в возрасте сорока восьми лет.

Как философ Остин сформировался в период, когда в университетах Англии стала утверждаться аналитическая философия, вытесняя постепенно все другие философские школы и течения. Из современных ему философов Остин неизменно восхищался Расселом и Причардом. Первый поражал его самобытным талантом, независимостью суждений и необыкновенной ясностью ума. Во втором он ценил строгость суждений и поразительную скрупулезность. И хотя Остин не принимал философских идей Причарда, он с восторгом отзывался о том, с какой прямоотой и беспощадностью Причард обрушивается на темные и непонятные места в работах философов, как древних, так и современных. Но если кто действительно повлиял на формирование взглядов Остина, а главное, его философского метода, так это, безусловно, Джордж Мур, с которым у Остина много общего: и тот и другой пришли в философию через изучение античной классики, и прежде всего Аристотеля; и тот, и другой для решения философских проблем обращались к анализу обыденного языка и проявляли чуткость к тончайшим нюансам его употребления. Что же касается Людвиг Витгенштейна, то вопрос о влиянии его философии на Остина решается не столь однозначно. Безусловно, в целом оксфордская философия обыденного языка лежит в русле развития важнейших идей позднего Витгенштейна, однако сам Остин категорически отрицал влияние на него идей Витгенштейна и в своих лекциях и работах их почти не касался. Кроме того, нельзя не учитывать,

что для Остина язык стал представлять интерес сам по себе, как самостоятельный предмет изучения, тогда как Витгенштейн обращается к языку из-за его «терапевтического» или антиметафизического потенциала.

Немалую роль в становлении Остина как философа сыграло его участие в неформальных обсуждениях, проводившихся небольшой группой молодых оксфордских философов, которая помимо Остина включала Альфреда Айера, Исайю Берлина, Стюарта Хэмпшира и др. Заседания кружка начались в 1936 году и прекратились с началом Второй мировой войны, и их неизменным инициатором и вдохновителем выступал Остин. Участники обсуждений не ставили себе задачу сформулировать единую философскую позицию; скорее, они встречались для того, чтобы испытать на прочность собственные доводы и отточить свое полемическое мастерство. Особенно ожесточенные споры возникали между Остином и Айером.

Общефилософскую позицию Остина можно определить как эмпиризм, который не был отмечен у него приверженностью какой-либо конкретной доктрине. Скорее, Остин разделял с другими английскими эмпиристами стремление к конкретности и обстоятельности, недоверие к абстрактным и возвышенным спекуляциям, желание искать и находить корни любой мысли в опыте. Остин высоко ценил точную информацию, строгий анализ, обоснованные и достоверные выводы и питал отвращение ко всему неопределенному, неясному и абстрактному, мгновенно распознавая попытки философов уклониться от четкого ответа и подменить его метафорой, риторическим приемом или метафизическими фантазиями. Он полагал, что деятельность философа должна состоять в том, чтобы тщательно и скрупулезно рассматривать проблемы одну за другой, давая им строгую формулировку и обследуя как можно больше фактов. Подход Остина к философским вопросам поражал современников своей «прозрачностью»: казалось, что он расчищал почву от любых надуманных интерпретаций и теоретических наслоений, от всего расплывчатого, туманного и банального с тем, чтобы рассматриваемая проблема предстала максимально отчетливо,

а затем с хирургической точностью и удивительным мастерством, которые, похоже, не требовали от него никаких усилий, подвергал ее скрупулезному анализу.

Согласно Остину, его философский метод состоит в том, чтобы «идти от “обыденного языка”, то есть рассматривать, *что и когда нам следует говорить*, а стало быть, почему и что мы должны при этом иметь в виду»¹. Формально применение этого метода включало в себя три стадии. Сначала составлялся как можно более полный список языковых выражений, которые имеют отношение к рассматриваемой проблеме; особое внимание уделялось разговорному языку, конкретным способам словесной коммуникации. Затем точным и подробным образом описывались ситуации, в которых эти языковые выражения применяются, фиксировались их тончайшие различия и оттенки, то есть осуществлялся сбор «данных», которые должны были получить объяснение на заключительной стадии. Объяснение же состояло в описании значения этих выражений, и оно осуществлялось с помощью методов «сходства» и «различия», то есть путем установления, что присутствует в случаях, когда мы используем эти выражения, и что отсутствует, когда мы их не используем. Оправдание такого «микроскопического» подхода в философском исследовании Остин усматривает в том, что «наш общий запас слов заключает в себе все дистинкции, которые люди считали нужным провести, и все связи, которые они находили важным установить на протяжении жизни многих поколений: эти дистинкции и связи наверняка являются более богатыми по составу и более оправданными, поскольку они прошли долгую проверку на выживание как наиболее целесообразные и тонкие, по крайней мере во всех обыденных и более или менее практических вопросах, по сравнению с тем, что вы или я, возможно, придумаем, сидя в наших креслах»². С точки зрения Остина, содержащиеся в обыденном языке дистинкции не просто являются вербальными, очень часто они фиксируют и выделяют действительные различия, существующие в мире, а потому заслуживают пристального внимания философов. В то же время он отнюдь не считал обыденное словоупотребление священным и неприкосновенным в том смысле, что

оно непременно дает безошибочное отражение реальности или является панацеей от ошибок и заблуждений. По словам Остина, обыденный язык является не «последним словом», а «первым»: это то, с чего следует начинать философское исследование. Установив, как некоторое слово употребляется в конкретных ситуациях, философ не должен на этом останавливаться; вполне может оказаться, что ему придется иначе провести границы и различия, по-другому «упорядочить» обследуемые данные.

Свой метод Остин применил к решению ряда философских проблем, среди которых наиболее важными являются проблема знания, природа истины, свобода воли, проблема других сознаний и проблема восприятия внешних объектов. Однако его главным достижением считается разработка теории языка, которая и обеспечила своеобразную «легитимизацию» его философского метода.

Язык представляет для Остина ключевой предмет философской рефлексии, и он подходит к его осмыслению с эмпирических позиций. Мыслитель воспринимает язык не как формальную и абстрактную систему, а прежде всего как множество действительных конкретных высказываний, произносимых в конкретных ситуациях. С его точки зрения, в самой идее говорящего человека заключено представление о нем как о субъекте деятельности. Именно такое представление и положено в основу созданной Остином теории речевых актов. Основные идеи этой теории он изложил в лекциях, прочитанных в Гарвардском университете в 1955 году и опубликованных в 1962 году отдельной книгой под названием «Слово как действие» («How to do things with words»). Теория речевых актов стала важным вкладом в развитие не только философии языка, но и лингвистики, и история ее создания начинается с введения Остином в статье «Другие сознания» (1946) понятия перформативного высказывания.

Совершенно очевидно, что язык очень часто используется для описания. Когда кто-то говорит: «В комнате находятся три человека», – это высказывание, если оно истинно, описывает определенное положение дел в мире. Однако значительное число произносимых предложений, даже сформулированных

в изъяснительном наклонении, таковы, что по крайней мере в некоторых случаях их нельзя охарактеризовать как истинные или ложные. Например, высказывания «Я нарекаю этот корабль именем Арабеллы», «Я обещаю встретиться с тобой в 2 часа» представляют собой совершение некоторого действия, а не сообщение о его совершении. Подобные высказывания Остин предложил называть «перформативами» (или «перформативными высказываниями»), а для обозначения описательных высказываний, которые могут быть охарактеризованы как истинные или ложные, он стал использовать термин «констативы» (или «констатирующие высказывания»). В качестве отличительной особенности перформативов Остин отметил то, что с каждым из них связан определенный ритуал или процедура, а стало быть, некоторая совокупность конвенций. Так, при заключении брака слова «Объявляю вас мужем и женой» должны быть произнесены в строго определенной ситуации в соответствии с некоторой общепринятой процедурой, и участвующие стороны должны неукоснительно выполнять все, что предписывает эта процедура.

Хотя перформативные высказывания нельзя оценить как истинные или ложные, их можно, считает Остин, охарактеризовать по-другому – как успешные или безуспешные либо как удачные или неудачные в зависимости от того, сумел ли человек, произносящий их, совершить таким образом некоторое действие. Между истинностью и успешностью есть важное различие: если в случае констативов мы имеем независимый факт, существующий отдельно от произносимой фразы, который делает ее истинной, то в случае перформативов успешное их произнесение означает появление нового факта в мире. Например, когда человек говорит: «Я приношу свои извинения», – успешность произнесенных им слов создает сам факт его извинения. Американский последователь Остина Дж. Сёрл выразил это различие с помощью понятия «направление приспособления»: при использовании констативов происходит приспособление слов к реальности, а при использовании перформативов – приспособление реальности к словам.

Остин подробно рассматривает условия, при которых перформативы могут оказаться неудачными. Например, это

имеет место тогда, когда при произнесении перформативного высказывания отсутствует соответствующая конвенциональная процедура или когда один из участников процедуры совершает ошибку при ее выполнении (человек пишет в завещании «Я все оставляю своему сыну» и забывает подписать завещание). Кроме того, конвенциональные процедуры часто связаны с ожиданием определенного поведения со стороны человека, произносящего перформативное высказывание. Так, если человек говорит другому «Я советую тебе возвратить деньги», то предполагается, что он не назовет его глупцом, когда тот сделает то, что он ему посоветовал. В этом случае, считает Остин, человек не совершает ошибку, а просто злоупотребляет конвенциональной процедурой.

Некоторое время спустя различие констативов и перформативов перестало удовлетворять Остину, ибо он не смог найти адекватных критериев его проведения. В книге «Слово как действие» (лекция 11) он объясняет, чем был мотивирован его отказ от этого различия. Дело в том, что мы не вправе противопоставлять делание и говорение, поскольку в констатирующих высказываниях человек описывает, сообщает, утверждает и т.п., то есть также совершает действия, и эти действия равносильны актам предупреждения, обещания и т.п. Это означает, что констативы являются особой разновидностью перформативов. Возьмем, к примеру, два высказывания «Предупреждаю тебя, что поезд прибывает» и «Сообщаю, что поезд прибывает». Произнося их, человек в обоих случаях совершает определенное действие: в первом – акт предупреждения, во втором – акт сообщения, и принципиального различия тут нет. Остин отвергает своё прежнее противопоставление истинности и успешности, истолковывая истинностные характеристики констатирующих высказываний как особые проявления их успешного или безуспешного характера. Ведь констативы сталкиваются с «неудачами» тех же видов, что и перформативы. И человек, дающий обещание, которое он не собирается выполнять, и человек, утверждающий нечто, во что он не верит, равным образом обрекают свои высказывания на «неудачу». Поэтому, характеризуя утверждения как истинные, мы даем им оценку,

аналогичную той, что содержится в наших словах о таких действиях, как правильный вывод, обоснованная аргументация или справедливое судебное решение.

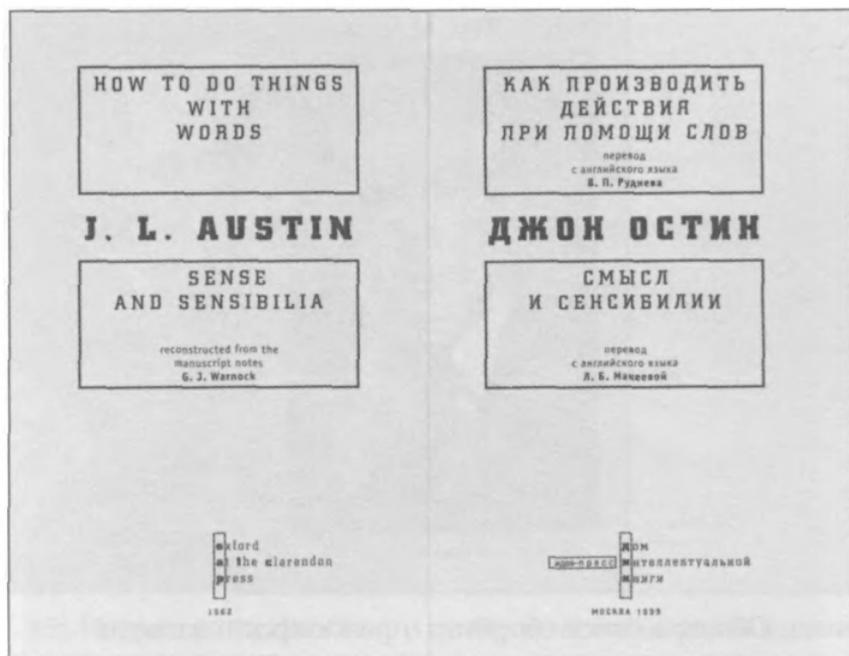
Если при произнесении любого высказывания человек совершает некоторое действие, то что представляет собой это действие и как его можно описать? Ответ на этот вопрос и подвел Остина к формулировке понятия речевого акта. Он начинает с различения трех смыслов, в которых произнесение каких-либо слов является или может быть совершением действия. Во-первых, говорение в прямом и основном смысле этого слова означает произнесение определенных звуков, которые, как говорящий знает, являются словами, наделенными определенным смыслом и указывающими на определенные предметы. Делая это, говорящий, по Остину, совершает «локутивный» акт. Во-вторых, человек может произнести одни и те же слова, придав им разную силу и тем самым совершив два разных действия. Например, когда человек говорит: «Бык опасен», это может быть предупреждением или предсказанием. Такого рода действия Остин называет «иллокутивными» актами и ключевую роль в их идентификации отводит иллокутивным силам, благодаря которым высказывание приобретает характер сообщения, уверения, мольбы о помощи, намека, предостережения и т.п. В-третьих, иногда своими словами человек может сознательно побудить того, кто его слушает, выполнить определенные действия. Оказывая такое воздействие на слушателей, человек осуществляет, по Остину, «перлокутивный» акт. Например, говоря «Дверь открыта», человек одновременно совершает локутивный акт (произносит звуки, имеющие значение), иллокутивный акт (произносит свои слова как намек) и, возможно, перлокутивный акт, если ему удастся побудить своих слушателей закрыть дверь. Все эти три акта соединяются в одном физическом явлении, однако это – разные акты, так как формальные условия их успешного выполнения различны. Для признания перлокутивного акта успешным необходимо, чтобы за ним последовало изменение в убеждениях, мнениях или действиях слушателей; для успешного совершения иллокутивного акта необходимо лишь, чтобы слушающий понял все, что хотел сказать говорящий,



Джордж Герберт Мид



Джон Остин



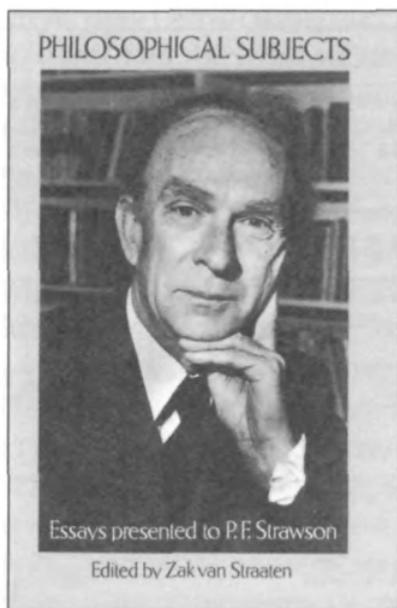
Титульные листы английского и русского изданий работ Джона Остина



Питер Стросон



Джон Ролз



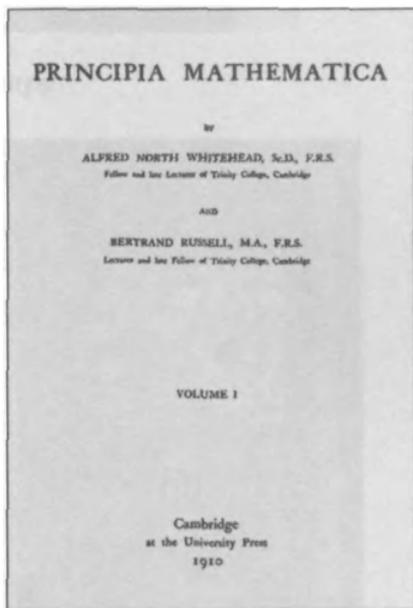
Обложка книги-сборника о философских взглядах Питера Стросона. Лондон, 1998 г.



Альфред Норт Уайтхед



А.Н. Уайтхед сотрудничал с Б. Расселом в создании фундаментального труда «Principia Mathematica»



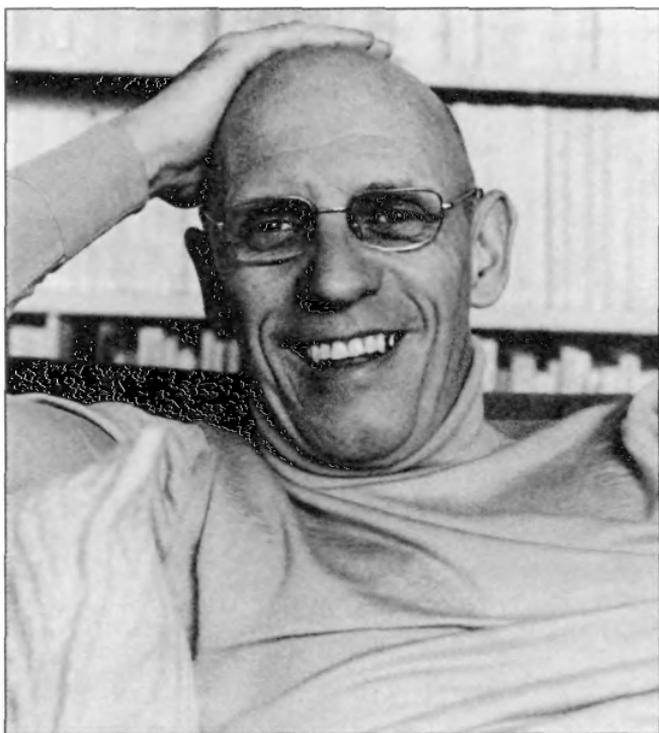
Фронтиспис первого издания книги «Principia Mathematica». Кембридж, 1910 г.



Эрих Фромм



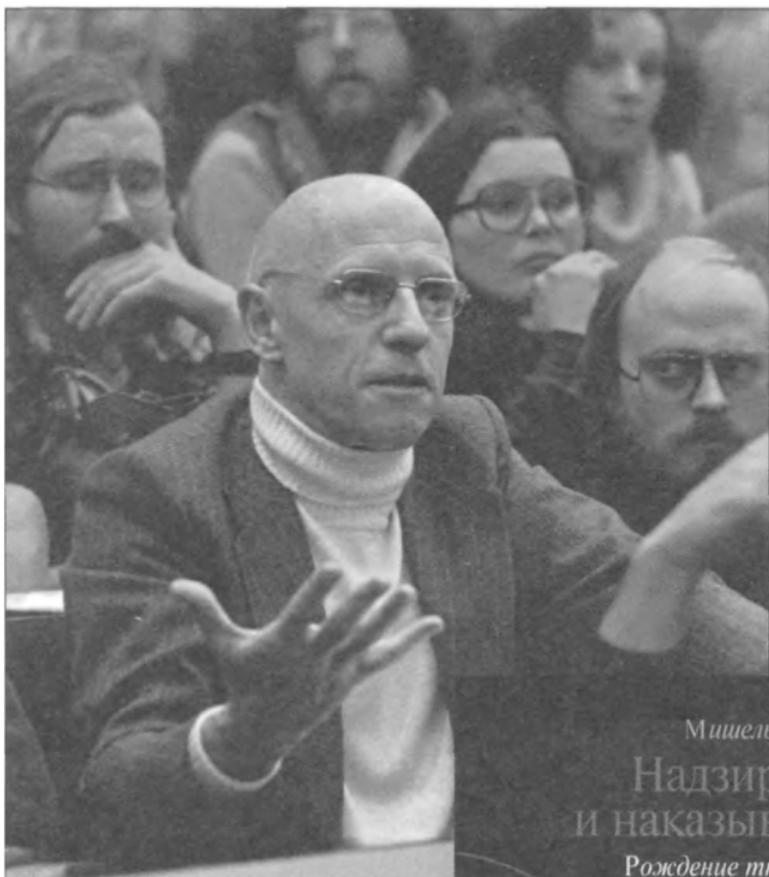
Обложки русских изданий книг Эриха Фромма



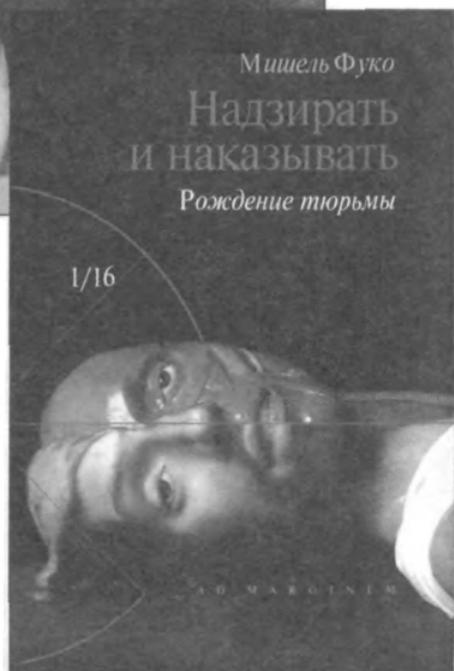
Мишель Фуко



Обложка русского издания книги М. Фуко
«Слова и вещи», С.-Пб., 1994 г.



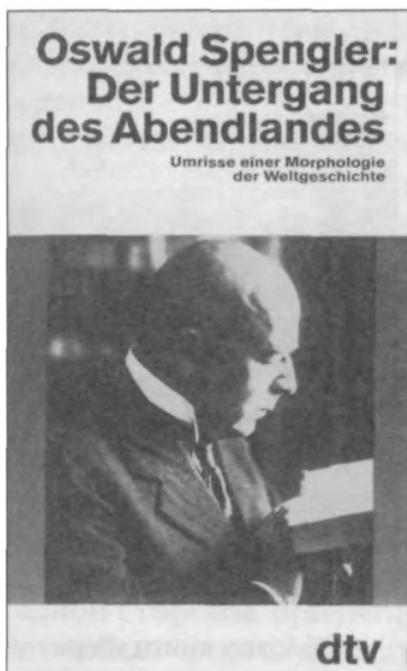
М. Фуко в студенческой аудитории



Обложка русского издания книги М. Фуко «Надзирать и наказывать». Москва, 1999 г.



Освальд Шпенглер



Обложка книги О. Шпенглера
«Закат Европы»,
Мюнхен, 1991 г.



Обложка русского издания
книги О. Шпенглера «Закат
Европы», Т. 1. Москва, 1993 г.



Лео Штраус. В Чикагском университете



Обложка книги
К. Кауфмана
о философии Л. Штрауса.
Гамбург, 1997 г.



Обложка книги «Вера
и политическая философия»,
включающей переписку
Лео Штрауса и Эрика
Фёгелина в 1934–1964 гг.

а необходимым условием успешности локутивного акта является владение языком.

Соединяясь в целостную трехуровневую структуру, перечисленные виды актов и образуют то, что Остин называет речевым актом³. Таким образом, речевой акт в отношении к используемым в нем языковым средствам выступает как локутивный акт, в отношении к поставленной цели и условиям ее осуществления – как иллокутивный акт, а в отношении к достигнутому с его помощью результатам – как перлокутивный акт. Если локуцией традиционно занималась семантика, а перлокуция служила предметом изучения риторики, то теория иллокуции стала главным новшеством в учении Остина. Создав эту теорию, он привлек, по его мнению, внимание к тому аспекту высказываний, который не совпадает с их значением, но играет равную, если не большую, роль в их понимании. Под значением высказывания Остин понимает то, что остается практически неизменным в разных контекстах употребления этого высказывания. Фиксируя во всех этих контекстах нечто общее и позволяя абстрагироваться от их различий, это неизменное значение обеспечивает возможность использования и понимания языкового выражения в бесчисленных и разнообразных ситуациях. Однако конкретные обстоятельства употребления языкового выражения, взятые в целом, порождают, наряду с этим не меняющимся значением, и другие «аспекты значимости», помимо этого неменяющегося значения; например, человек способен вкладывать в свои слова иной, а иногда даже противоположный этому значению смысл (говоря «Как остроумно!», он может иметь в виду, что то, к чему относятся его слова, совершенно не остроумно).

В связи с этим Остин уделяет особое внимание вопросу о том, как определить иллокутивную силу высказывания. С одной стороны, ориентиром здесь может служить грамматическая форма высказывания, например указанный в нем перформатив («Я *прошу* вас уйти») или же тот перформатив, который использовал бы говорящий, если бы ему потребовалось описать свое действие. Так, человек, сказавший своему собеседнику «Уходите», мог бы для описания своего

действия использовать перформатив «Я приказал ему уйти», который и определяет, какой иллокутивный акт был совершен. С другой стороны, даже при наличии явно выраженного перформатива человек может совершить иной иллокутивный акт, нежели тот, на который указывает использованный перформатив. Это объясняется тем, что на характер иллокутивного акта влияют намерения говорящего и конвенции, регламентирующие отношения между ним и его слушателями. Таким образом, условия, определяющие, какой иллокутивный акт совершен при произнесении определенных слов, довольно разнообразны: в каких-то случаях основную роль играют конвенции, в других определяющим становится намерение говорящего, в третьих – грамматическая форма высказывания.

Важное место в теории Остина занимает предложенная им классификация иллокутивных актов, включающая следующие основные виды: экспозитивы (утверждать, отрицать, описывать и др.), вердиктивы (оправдывать, оценивать, осуждать и др.), бегахитивы (извиняться, благодарить, проклинать и др.), комиссивы (соглашаться, обещать, клясться и др.) и экзерситивы (назначать, именовать, приказывать и др.). Рассмотрение подробностей, а также достоинств и недостатков этой классификации представляет больший интерес для лингвистов, чем для философов, поэтому мы отметим лишь, что эта классификация, как, впрочем, и теория речевых актов в целом, подвела Остина к важному философскому выводу: утверждения и описания, будучи обычными иллокутивными актами, вовсе не обладают тем особым – фундаментальным – статусом, которым их наделяют философы. Поэтому, освободившись от столь искаженного представления о языке, можно совершенно по-новому взглянуть на многие философские проблемы, что и попытался сделать Остин, избравший деятельностную и многофункциональную модель языка в качестве методологической основы своих философских изысканий.

Именно с этих позиций Остин подошел к проблеме знания в статье «Другие сознания». Отмечая, что в истории философии предпринималось немало попыток показать, что знание – это состояние сознания, аналогичное состоянию

веры, но в то же время имеющее ряд отличий от него, Остин подчеркивает бесплодность таких попыток. Если между человеком, который знает, что в мире имеет место то-то и то-то, и человеком, который лишь верит, что в мире имеет место то-то и то-то, есть различие, то оно заключается отнюдь не в их субъективном состоянии уверенности, так как в этих случаях оно может полностью совпадать. По словам Остина, «мы чувствуем, что есть очень большая разница, скажем ли мы пусть даже “Я абсолютно уверен” или же мы скажем “Я знаю”, причем она примерно такая же, как между словами “Я имею твердое намерение” и “Я обещаю”»⁴. Когда человек говорит «Я обещаю», он, по мнению Остина, не просто объявляет о своих намерениях, но с помощью этих слов совершает определенный ритуал, связывая себя обязательством перед другими и ручаясь своим добрым именем. Нечто похожее происходит и тогда, когда произносится фраза «Я знаю, что *S* есть *P*»: человек тем самым дает другим слово, что *S* есть *P*, подкрепляя его собственным авторитетом. Если бы человек сказал только, что он уверен, и оказалось бы, что он ошибался, другие не имели бы права упрекать его в этом, тогда как в случае употребления слов «Я знаю» эти упреки были бы совершенно справедливыми. Иначе говоря, человек не может сказать «Я знаю это, но могу в этом ошибаться»: если человек претендует на знание, он возлагает на себя бремя, от которого не может заранее освободить себя. Это означает, что фразы «Я обещаю» и «Я знаю» создают соответствующие виды обязательств. Таким образом, «Я знаю» – это не описательное, а перформативное высказывание, и отсюда следует, что в отношении его мы не можем спрашивать, при каких условиях оно является истинным. Мы вправе спрашивать лишь, при каких условиях говорящему удастся успешно совершить рассматриваемый акт, а это кардинально меняет перспективу, в которой следует рассматривать природу знания.

Что касается проблемы истины, то Остин отстаивает определенный вариант корреспондентной теории, согласно которой суждения являются истинными, если они соответствуют фактам. Ключевая задача этой теории состоит в том, чтобы объяснить, в каком смысле истинное

суждение соответствует некоторому факту в мире. Одна из возможных трактовок природы такого соответствия предполагает, что выраженные в языке мысли «отображают» мир, воспроизводя его структуру: для каждого элемента мира в арсенале языка имеется символ, а пространственные и иные отношения между элементами воспроизводятся в том, как упорядочены и связаны между собой языковые символы. Представление о соответствии (и, стало быть, об истине) как структурном сходстве между миром и отображением этого мира в языке лежит в основе логического атомизма Рассела и Витгенштейна. С точки зрения Остина, идея отображения служит здесь метафорой, которая только вводит в заблуждение, ибо соответствие между истинным суждением и миром является *«абсолютно и чисто конвенциональным... Нет никакой необходимости в том, чтобы слова, используемые для образования истинного утверждения, “отображали” в каком бы то ни было, пусть даже косвенном, смысле какой-либо аспект ситуации или события»*⁵. Но в чем же тогда состоит этот соответствие? Для ответа на этот вопрос Остин обращается к рассмотрению очень важной проблемы: что же именно выступает носителем истины, какого рода сущность должна находиться в отношении соответствия с миром? Как известно, на эту роль предлагались суждения, предложения, мысли, верования и т.п. По мнению Остина, первичным носителем истины могут быть только утверждения, понимаемые как конкретные акты, то есть акты произнесения определенных слов отдельным человеком со ссылкой на конкретную (у Остина – «историческую») ситуацию или событие. Люди могут произносить одно и то же предложение, делая при этом разные утверждения. Например, человек может сказать «На улице идет дождь» в разные дни, причём в одном случае сделать истинное утверждение, а в другом – ложное. Таким образом, Остин выбирает конкретный речевой акт в качестве первого члена отношения соответствия.

Но в каком смысле речевой акт соответствует конкретной ситуации? Согласно Остину, когда мы ведем разговор о мире, наша коммуникация регламентируется двумя множествами

конвенций: «дескриптивными» конвенциями, устанавливающими корреляцию между предложениями и *типами* ситуаций, которые мы обнаруживаем в мире, и «демонстративными» конвенциями, устанавливающими корреляцию между утверждениями и «историческими» ситуациями. Исходя из этого, английский философ дает следующее определение: «утверждение является истинным тогда, когда историческое положение дел, с которым оно коррелируется при помощи демонстративных конвенций (и на которое “указывает”), относится к тому типу ситуаций, с которым скоррелировано при помощи дескриптивных конвенций предложение, используемое для выражения этого утверждения»⁶. Когда человек говорит о мире, он использует некоторый набор символов с конвенционально установленными значениями, которые могут быть применены в более чем одной ситуации. Благодаря этим значениям символы могут коррелировать с типами ситуаций, состояний и т.п. Однако человеку нужно иметь возможность говорить в каждом конкретном случае не о типе положения дел, а об определенном индивидуальном положении дел. Предложение «Слева от меня находится мужчина в черной шляпе» коррелируется с определенным типом ситуаций благодаря своему значению и может быть использовано в бесконечном числе случаев применительно к конкретным ситуациям этого типа. Только тогда, когда это предложение применяется к ситуации соответствующего ему типа, выражаемое им утверждение является истинным. Именно это обстоятельство, а не структурное сходство, считает Остин, и стоит за идеей соответствия утверждения факту.

Того, кто ожидает от теории истины раскрытия природы или сущности этого понятия, такой ответ может разочаровать, но Остин и не скрывает, что в его представлении «теория истины является серией трюизмов». Разве может она быть иной, иронически спрашивает он, если мы пытаемся дать простое определение тому, что значит установить истинность столь разных утверждений, как «Белфаст находится к северу от Лондона», «Галактика имеет форму яичницы», «Бетховен был пьяницей» или «Веллингтон выиграл сражение при Ватерлоо»? «Будучи высказанными, эти утверждения

обладают успешностью в разной *степени* и в разных *аспектах*: утверждения соответствуют фактам всегда более или менее свободно, в разных случаях по-разному с учетом разных целей»⁷.

В работе «Смысл и сенсibiliи» («Sense and Sensibilia»), которая также представляет собой лекции, прочитанные в Оксфорде в 1947–1958 годах и опубликованные посмертно в 1961 году, Остин обращается к рассмотрению проблемы восприятия, и его главная цель – показать несостоятельность теории чувственных данных. Хотя в рядах сторонников этой теории было много известных философов, Остин выбирает в качестве основного объекта критики книгу А.Дж. Айера «Основания эмпирического знания» (1940). Согласно теории чувственных данных, мы непосредственно воспринимаем не материальные объекты, а чувственные данные, которые и являются носителями всех чувственно воспринимаемых качеств. Будучи элементами сознания, чувственные данные имеют «приватный» характер; они доступны только тому, кто их воспринимает; другие люди не воспринимают те же самые чувственные данные. Утверждения о чувственных данных обладают абсолютной достоверностью, ибо считается, что человек не может ошибаться относительно того, каково его чувственное переживание в настоящий момент. Из этих утверждений нельзя вывести истинность утверждений о материальных объектах или других людях. Тем не менее, утверждения о чувственных данных составляют все те свидетельства, которыми мы располагаем в пользу утверждений о материальных объектах и других людях. Когда человек делает некоторое утверждение о материальном объекте, он по сути высказывает бесконечное множество предсказаний о чувственных впечатлениях, которые появятся при определенных условиях. Поэтому утверждениям о чувственных данных отводится роль безусловного основания нашего знания.

В обосновании теории чувственных данных центральное место занимает так называемый аргумент от иллюзии. Суть этого аргумента в следующем. При нормальных условиях восприятия (то есть в случае «достоверных» восприятий) мы счи-

таем, что непосредственно воспринимаем материальные вещи, которые представляются нам имеющими определенный цвет, форму, размер и другие качества. Вместе с тем, в случае переживаемых нами иллюзий и галлюцинаций («недостоверных» восприятий) мы непосредственно видим нечто такое, чего в действительности нет (стало быть, мы не можем видеть материальную вещь!), но при этом наши недостоверные восприятия могут быть качественно неотличимы от «достоверных». Отсюда делается вывод, что и при достоверном, и при недостоверном восприятии человек непосредственно видит одни и те же сущности, а именно – чувственные данные, хотя и ошибочно считает, что при достоверных восприятиях он видит материальные объекты, на которые смотрит и которые ответственны за его перцептуальный опыт.

Основная стратегия Остина в критике теории чувственных данных заключается в том, чтобы продемонстрировать, что это учение «объясняется одержимым увлечением некоторыми отдельными словами, употребление которых трактуют слишком упрощенно, по-настоящему не понимают, тщательно не изучают и корректно не описывают»⁸. При этом Остин стремится опровергнуть два тезиса: во-первых, положение о том, что нами непосредственно воспринимаются чувственные данные, и, во-вторых, положение о том, что утверждения о чувственных данных служат безусловным основанием знания. Его усилия в первом направлении выливаются в развернутую критику аргумента от иллюзии. Во-первых, Остин отмечает тот факт, что аргумент от иллюзии строится на смешении иллюзий и галлюцинаций. Поскольку иллюзии в обычном употреблении этого слова (к ним, например, относится случай, когда прямая палочка, наполовину опущенная в воду, выглядит изломанной) означают, что действительно имеется нечто реальное, которое мы воспринимаем, а в случае галлюцинаций мы имеем дело с чем-то вызываемым в воображении и, стало быть, нереальным, то их смешение позволяет «незаметно внушить ту мысль, что ... есть нечто такое, что мы воспринимаем, но оно является чем-то нематериальным»⁹. Во-вторых, подробно разбирая на примере конкретных речевых ситуаций, как,

с помощью каких выражений люди описывают свой перцептуальный опыт, Остин стремится выявить ошибки в тех выводах, которые философы делают на основе свойственной этим выражениям обыденного языка многозначности. Возьмем, к примеру, случай двоения в глазах: человек подносит свой палец близко к глазам и видит, как он сообщает, два пальца или один палец, находящийся в двух разных местах одновременно. Чтобы у других людей не создалось впечатления, что он действительно видит два пальца или один палец в двух разных местах, человек в этой ситуации обычно может сказать, что ему *кажется*, будто он это видит. Таким образом, в случае двоения в глазах человек использует предложение «Я вижу два пальца», хотя и осознает, что ситуация необычна и буквальное значение этого предложения не вполне годится для нее (именно поэтому он и может употребить слово «кажется»). И всё же используется именно это предложение, поскольку его значение довольно близко передает то, что человек имеет в виду. Для обычных разговорных целей это совершенно невинный способ словоупотребления, если только не упускается из виду важное различие – между тем, что буквально означает произносимое человеком предложение, и тем, что человек имеет в виду, произнося данное предложение при определенных обстоятельствах. То, что означает предложение, определяется обычными значениями используемых слов. А то, что человек имеет в виду, есть нечто другое и оно зависит от ситуации. Однако некоторые философы не учитывают этого различия и делают ошибочный вывод, будто в случае двоения в глазах мы воспринимаем особые сущности (например два образа пальца). Иначе говоря, предложение «Мне кажется, что я вижу два пальца» они, по сути, истолковывают следующим образом: «Я вижу два *кажущихся пальца*». Слово «кажется», указывающее на необычность ситуации восприятия, трактуется ими как свидетельство в пользу существования чувственных данных, но для подобной трактовки, считает Остин, нет никаких серьезных оснований. Точно так же тот факт, что вещи выглядят по-разному с разных точек зрения (например, монета может восприниматься и как круглая,

и как имеющая форму эллипса), не оправдывает вывода о том, что мы воспринимаем в подобных случаях разного рода визуальные сущности. В подтверждение этого Остин скрупулезно разбирает множество других случаев, когда для описания «недостоверных» восприятий используются те же выражения, что и для описания «достоверных», и выявляет ту роль, которую выполняют в этих ситуациях такие слова, как «выглядит», «представляется», «настоящий», «реальный» и т.п. Кроме того, анализируя конкретные ситуации, в которых употребляется глагол «видеть» и которые побудили некоторых философов заключить, что этот глагол имеет множество разных значений (скажем, видеть огромную звезду и видеть яркую точку на небе – это разные способы «видения»), Остин отмечает, что «то, что мы “воспринимаем”, можно описать, идентифицировать, классифицировать, охарактеризовать, поименовать многими разными способами»¹⁰, но это не означает, что в данных случаях восприятие как таковое является разным. Отсюда Остин делает общий вывод, что в обыденном языке, который мы используем, когда говорим о своем восприятии внешнего мира, нет ничего неправильного; проблемы, которые философы усматривают в оптических иллюзиях или эффектах перспективы, своим возникновением всецело обязаны ошибочному философскому анализу. Однако постулированием существования чувственных данных эти проблемы не решить, а нестандартные перцептуальные ситуации (иллюзии, галлюцинации, миражи и т.п.) не становятся более понятными.

Что касается второго тезиса о безусловном базисе знания, то для его опровержения Остин обращается к вопросу о том, какие предложения о мире и при каких условиях мы можем считать достоверными. По его мнению, как не существует эмпирических предложений, которые были бы достоверными и очевидными уже в силу своей природы, так нет и предложений, которые при любых обстоятельствах нуждались бы в обосновании и свидетельствах в свою пользу. Утверждения о чувственных данных, претендующие на абсолютную достоверность, нельзя считать безошибочными, поскольку человек отнюдь не всегда может быть уверен в своих ощущениях, более

того, он не всегда может их правильно описать. Но и утверждения о материальных объектах не всегда нуждаются в подкреплении свидетельствами, ибо в их истинности мы можем удостовериться непосредственно. «Мы были бы вправе сказать, что у меня есть *свидетельство* в пользу утверждения, что какое-то животное является свиньей, если я, к примеру, нахожусь в ситуации, когда при отсутствии в поле зрения самого животного я вижу на земле вокруг его жилища множество следов, похожих на свиные. Если я обнаруживаю корыто со свиным кормом, то это еще одно свидетельство, но еще лучшим свидетельством могут оказаться хрюканье и вонь. Если же затем появляется само животное и оно очень хорошо видно, то необходимость в сборе свидетельств отпадает; его появление в поле зрения не предоставляет мне еще одно свидетельство в пользу того, что это свинья; теперь я просто *вижу* это, и вопрос решен»¹¹. Утверждение «Это свинья», если оно произносится мной, когда я гляжу на свинью, относится к тому, что мы знаем достоверно, не располагая для этого вообще никакими свидетельствами. Для подобных утверждений философский тезис о необходимости свидетельств, согласно Остину, просто утрачивает смысл. Мы только тогда говорим о том, что имеем свидетельства в пользу некоторого утверждения, когда есть нечто особенное в обстоятельствах, дающее повод сомневаться в истинности этого утверждения. Если я видел, как один человек застрелил другого, я могу давать свидетельские показания тем людям, которые при этом не присутствовали, но у меня нет свидетельства в пользу моего собственного утверждения о том, что выстрел имел место. Таким образом, неверно предполагать, что каждый раз, когда человек высказывает утверждение о материальном объекте, он должен иметь или мог бы представить свидетельства в его пользу. Это было бы, считает Остин, явным злоупотреблением понятием «свидетельство». Философы грешат этим злоупотреблением, поскольку забывают, что нужно принимать во внимание не только произносимые слова, но и ситуации, в которых они произносятся.

На первый взгляд, критические аргументы Остина говорят о том, что он является сторонником непосредственного (или наивного) реализма, согласно которому мы непосредственно

воспринимаем материальные вещи. Но позиция Остина в этом вопросе не столь проста и однозначна, ибо он объявляет ошибочной и реалистическую точку зрения. По его глубокому убеждению, «прежде всего важно понять, что эти два термина – “чувственные данные” и “материальные вещи” – существуют, взаимно поддерживая друг друга, и сомнителен не один из них, а само их противопоставление»¹².

Результаты, к которым пришел Джон Остин, могут не произвести большого впечатления. Нам не предложено новой философской системы или нового видения ключевых аспектов бытия. Однако не следует спешить с выводами. Оценивая вклад Джона Остина в философию XX века, не нужно забывать о тех целях, которые он перед собой ставил, и о том понимании философской деятельности, которым он руководствовался. В его представлении цель подлинных философов – не создать очередной красивый миф о реальности, а помочь людям сформировать трезвый и критичный взгляд на вещи в мире, в котором им приходится постоянно сталкиваться со множеством иллюзий, мифов и обманов. А в решении этой задачи, несомненно, Остин достиг выдающихся результатов.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Austin J.* Philosophical Papers. Oxford, 1961. P. 181.

² *Ibid.* P. 182.

³ Следует отметить, что обязательным в этой структуре является присутствие локутивного и иллокутивного актов, но отнюдь не перлокутивного, поскольку слова говорящего не всегда сопровождаются какими-либо изменениями в окружающем мире.

⁴ *Austin J.* Philosophical Papers. P. 100.

⁵ *Ibid.* P. 124-125.

⁶ *Ibid.* P. 122.

⁷ *Ibid.* P. 129-130.

⁸ *Остин Дж.* Смысл и сенсibiliи // Остин Дж. Избранное. М., 1999. С. 144.

⁹ Там же. С. 161.

¹⁰ Там же. С. 213.

¹¹ Там же. С. 225.

¹² Там же. С. 145.

СОЧИНЕНИЯ

How To Do Things With Words. Oxford, 1962 (в рус. пер.: Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 17. М., 1986; и Как производить действия при помощи слов // Остин Дж. Избранное. М., 1999); Philosophical Papers. Oxford, 1961; Sense and Sensibilia. Oxford, 1962 (в рус. пер.: Смысл и сенсibiliии // Остин Дж. Избранное. М., 1999); Три способа пролить чернила. Философские работы. СПб., 2006.

ЛИТЕРАТУРА

Essays on J.L. Austin. Ed. Berlin I. et al. Oxford, 1973; *Warnock G.J.*
J.L. Austin. The Arguments of the Philosophers. London, N.Y., 1989.

ДЖОН РОЛЗ

Американский мыслитель Джон Бордли Ролз признан сегодня самым выдающимся политическим философом второй половины XX века. В 1971 году он опубликовал книгу, которой суждено было стать, согласно проведенным исследованиям, наиболее читаемым и цитируемым философским произведением последних десятилетий. Речь идет о «Теории справедливости», где Ролз попытался сформулировать и обосновать принципы справедливого устройства общества. Эта книга была переведена на 27 иностранных языков и только в Соединенных Штатах опубликована тиражом свыше трехсот тысяч экземпляров, что для философского произведения, рассчитанного на университетскую и научную аудиторию, является гигантской величиной. Такой успех тем более удивителен, что книга представляет собой по-академически сухой и обстоятельный труд, который вряд ли можно отнести к увлекательному чтению. Объяснением популярности «Теории справедливости» в немалой степени может служить ее поистине новаторский характер, острота и глубина постановки вопроса о социальной справедливости, интеллектуальная честность автора, подход которого к социально-политическим проблемам не зашорен идеологическими штампами.

Ролз значительно изменил современную политическую философию, осуществив, на наш взгляд, два важнейших «прорыва» в этой области. Во-первых, его главная книга дала мощный импульс возрождению и обновлению либеральной политической философии, переживавшей в послевоенный период, как и весь либерализм в целом, далеко не лучшие времена. Просуществовав три сотни лет – и не просто как некоторая теоретическая конструкция, а как идеология, определяющая

политику многих западных стран, – либерализм прошел проверку временем и достиг впечатляющих успехов в устранении иерархических преград, сдерживающих индивидуальную свободу, стал фундаментом социально-политической и правовой реальности в этих странах. С другой стороны, проводимая правящими либеральными партиями политика имела и негативные последствия (дестабилизирующие процессы экономического роста, усиление политического влияния группировок, лоббирующих частные интересы, и т.п.). Поэтому стало популярным мнение, будто либерализм как идеология исчерпал свои возможности и переживает глубокий кризис. В деятельности либералов стали усматривать источник социальной и культурной дезинтеграции. Эти процессы приобрели особую остроту в США 1960-х годов, когда американское общество переживало очень непростой период в своей истории: обострение проблемы гражданских прав, столкновения на расовой почве, движение протеста против войны во Вьетнаме, молодежный бунт – все это воспринималось многими как свидетельство провала либерализма. Именно в этот период Ролз готовил свою книгу, в которой ему удалось обновить либеральную политическую философию, нуждавшуюся в свежих идеях. Конечно, решение, предложенное Ролзом, устраивало далеко не всех; оно вызвало широкую дискуссию, но благодаря этому политико-этическая проблематика оказалась в центре внимания философов. И для сторонников, и для противников либерализма теория Ролза стала если не эталоном, то во всяком случае отправной точкой их теоретических построений. Формулируя свои позиции, они так или иначе отталкиваются от идей, изложенных в «Теории справедливости», поскольку именно Ролзу удалось очертить проблемное поле современной политической философии, задать тон обсуждению ключевых социально-политических вопросов, определить концептуальный и методологический инструментарий последующих исследований в этой области. Более того, влияние теории справедливости Ролза не ограничилось областью философии, оно быстро распространилось на юридическую, экономическую и политиче-

скую науки; кроме того, ее основные идеи органично вошли в программы ряда крупных политических деятелей (например, Дж. Макговерна, Дж. Джексона и др.).

Ролз вернулся к классическому содержательному философствованию на социально-политические темы. Воспитанный в традициях аналитической философии, он тем не менее отошел от господствовавшего в ней подхода к решению этических и политических проблем. Стремясь преодолеть метафизику во всех ее проявлениях, аналитические философы сосредоточивали свое внимание главным образом на анализе значения этических и политических понятий и избегали постановки содержательных практических задач. В своей теории справедливости Ролзу удалось разорвать круг этого узко-концептуального подхода и переориентировать политико-философские исследования на решение более конструктивных проблем. В аналитической философии, где к этому времени также нарастало разочарование и ощущение кризиса, была, таким образом, пробита еще одна «брешь», открывшая возможность иного – содержательного – способа философствования. Не случайно поэтому политическая и этическая проблематика из периферийной и второстепенной области, какой она оставалась в англоязычной аналитической философии, становится в этот период одним из центров интенсивных изысканий и обсуждений. В этом, безусловно, немалая заслуга Ролза.

Джон Ролз родился 21 февраля 1921 года в Балтиморе в обеспеченной и благополучной семье. Его отец был преуспевающим юристом, а мать принимала активное участие в борьбе за избирательные права женщин в рядах Демократической партии. Юность Ролза была омрачена двумя трагическими событиями: в течение двух лет один за другим умерли два его младших брата, заразившись от него в одном случае – дифтерией, в другом – пневмонией. Возможно, обостренное чувство несправедливости, которое у Ролза-теоретика вызывала «природная лотерея», неравномерно распределяющая среди людей здоровье, способности и силы, проистекает из этих его ранних переживаний. Потеря братьев спровоцировала появление у него сильного заикания, которым он страдал всю

оставшуюся жизнь. После окончания школы в 1939 году Ролз был принят в Принстонский университет, и с этого времени началось его увлечение философией. В 1943 году, получив степень бакалавра, он отправился на военную службу. Ролз стал морским пехотинцем и во время войны служил на Тихом океане, где оказался свидетелем последствий атомной бомбардировки Хиросимы в августе 1945 года. Это настолько потрясло его, что он отказался от военной карьеры и в 1946 году возвратился в Принстон, где начал работу над докторской диссертацией, посвященной основаниям этического знания. После защиты диссертации Ролз в 1952 году отправился в Оксфорд по стипендии фонда Фулбрайта. Проведенный в Оксфорде год оказался для него очень плодотворным благодаря тесному сотрудничеству с крупным теоретиком права Гербертом Хартом и философом либерализма Исайей Берлиным. После стажировки в Оксфорде Ролз преподавал в Корнельском университете, который был тогда одним из главных центров аналитической философии в США (здесь работали Макс Блэк и Норман Малкольм), а затем – в Массачусетском технологическом институте. Перейдя в 1962 году на философский факультет Гарварда, Ролз трудился там до конца жизни. Как преданный своему делу преподаватель, он воспитал многих известных исследователей в области этики и политической философии. В 1995 году у него случился первый инфаркт, который, однако, не помешал ему завершить работу над книгой «Право народов». Последовавшие затем еще несколько инфарктов оборвали жизнь Джона Ролза. Он умер 27 ноября 2002 года.

В своей первой статье «Набросок процедуры принятия решения в этике» (1951) Ролз обращается к теме, которая станет центральной в его творчестве. Он попытался сформулировать общий метод принятия и обоснования решений в этике. Идея такого метода была положена им в основу концепции либерализма, основные части которой были представлены им на суд читателей в серии статей, опубликованных в конце 1950-х – начале 1970-х годов. Однако целостный законченный вид концепция обрела лишь в книге «Теория справедливости». Примечательно, что свой либера-

лизм Ролз формулирует в виде теории «справедливости как честности», подчеркивая тем самым, что понятие справедливости является ключевым в политической философии. Проводя параллель между истиной и справедливостью, Ролз отмечает, что «справедливость есть первое достоинство общественных институтов, так же как истинность – первое достоинство систем мысли. Как бы ни была стройна и экономна теория, она должна быть отброшена или пересмотрена, если не является истинной; точно так же должны быть уничтожены или изменены самые эффективные и согласованные между собой законы и общественные институты, если они не справедливы»¹. Отведя справедливости центральное место в политической теории, Ролз сформулировал подход к обоснованию либерализма, принципиально отличающийся от того, который доминировал в англо-американской политической философии более века и базировался на утилитаризме. Как известно, утилитаризм выражает стремление к такой форме социальной и политической организации общества, которая обеспечивает наибольшую пользу для каждого его члена. При этом польза рассматривается как единственное фундаментальное благо, по отношению к которому все остальное имеет лишь инструментальную ценность. При таком подходе определение справедливости напрямую зависит от того, что максимизирует пользу; иначе говоря, этот подход признает приоритет блага над правом. Главный недостаток утилитаристского обоснования либерализма Ролз видит в следующем: подчиняя право и, стало быть, справедливость идее блага, его сторонники делают невозможным формулирование адекватной теории справедливости, поскольку они не исключают того, что справедливость будет принесена в жертву ради благополучия. В противовес утилитаризму Ролз формулирует подход, основывающийся на кантовской идее приоритета права над благом и получивший поэтому название деонтологического². Этот подход предполагает, что общество, в котором каждый индивид имеет свои собственные цели, интересы и представления о благе, будет наилучшим образом организовано, если станет подчиняться принципам, не опирающимся ни на какую

конкретную концепцию блага. Это означает, что право (и, соответственно, справедливость) имеет приоритет над благом не только потому, что его требования перевешивают все другие моральные и политические установки, но и в том смысле, что они выводятся независимо от какого-либо определенного понимания блага.

Формулируя теорию справедливости, Ролз не ставит перед собой задачи предложить критерии, которые позволили бы решить любой вопрос о справедливости в различных сферах социальной жизни. Его теория касается лишь базовой структуры общества и устанавливает права и обязанности для основных общественных институтов, под которыми Ролз понимает политическое устройство, а также правовую защиту свободы мысли и совести, конкурентную рыночную экономику и частную собственность. Кроме того, по своему характеру теория Ролза является дистрибутивной: вопрос о справедливости ставится им в контексте распределения так называемых «первичных социальных благ». Эти блага, по его мнению, являются универсальными, поскольку к ним относятся ресурсы и вещи, необходимые любому человеку для осуществления его рациональных жизненных планов, независимо от их конкретного содержания. Какие бы цели ни ставил перед собой человек, для их воплощения в жизнь ему нужно иметь основные гражданские права и свободы, доход и благосостояние, возможности самореализации и полномочия. К их распределению и относятся разработанные Ролзом принципы справедливости.

Общая идея Ролза состоит в том, что первичные социальные блага должны распределяться поровну, если только преимущественное распределение некоторых или всех этих благ не послужит выгоде наименее благополучных членов общества. Если некоторые неравенства приносят пользу всем, способствуя развитию общественно полезных талантов и видов деятельности, то каждый человек сочтет эти неравенства приемлемыми для себя. Совершенно очевидно, что перечисленные первичные блага не являются равноценными и при их распределении могут возникать проблемы. Можно ли, например, увеличить кому-либо доход, лишив его

при этом одной из основных свобод или ограничив его возможности? Для ответа на такие вопросы Ролз конкретизирует свою общую идею в виде двух принципов справедливости, устанавливая своеобразную систему приоритетов. Согласно первому принципу (равных свобод), «каждый человек имеет равное право на максимально широкую систему равных основных свобод, совместимых с аналогичной системой свобод для всех»³. Второй принцип справедливости по существу включает два отдельных принципа и формулируется следующим образом: «социальные и экономические неравенства должны быть урегулированы таким образом, чтобы они вели к наибольшей выгоде наименее благополучных граждан» (принцип различия) и «чтобы связанные с ними посты и должности в обществе были открыты для всех при условии честного соблюдения равенства возможностей» (принцип равных возможностей). Принципы справедливости выстраиваются в строгую иерархию: равные свободы имеют приоритет перед равными возможностями, а те в свою очередь имеют приоритет перед равными ресурсами. Отсюда следует, что свободу можно ограничивать только ради свободы, но это не означает, что любая свобода является высшим приоритетом. Говоря о свободе, Ролз имеет в виду «основные свободы», то есть обычные гражданские и политические права, признаваемые в либеральных демократиях. Именно они не должны становиться предметом какого бы то ни было политического торга. Вместе с тем, в рамках каждой категории благ продолжает действовать основной принцип справедливых долей: неравенство допустимо, только если оно выгодно для наименее благополучных членов общества. Таким образом, в своей совокупности перечисленные принципы служат выражением определенного вида эгалитаризма, который Ролз называет «демократическим равенством».

Первый принцип, утверждающий приоритет гражданских и политических свобод, хорошо согласуется с классическим либерализмом. Новизна подхода Ролза к справедливости связана прежде всего с проблемой распределения социально-экономических ресурсов. В современных либеральных

демократиях обоснованием распределения такого рода благ служит принцип равенства возможностей, согласно которому наличие у людей неравных долей социально-экономических благ считается справедливым, если имела место честная конкурентная борьба и люди заслужили свои доли благодаря сделанному ими выбору и предпринятым усилиям, а не получили их из-за различий в социальном положении. По мнению Ролза, этот принцип, при всей его привлекательности, не учитывает незаслуженного характера тех видов неравенства, которые связаны с физическими и умственными способностями. Менее одаренные или физически более слабые люди в получении социально-экономических благ не имеют равных возможностей с более удачливыми в этом отношении гражданами. Они проигрывают, но не из-за недостатка усилий или неправильного выбора с их стороны, а из-за случайной «неудачи в природной лотерее». Поэтому чувство справедливости подсказывает нам, что природные дарования не являются заслугой и извлекать из них для себя выгоду – нечестно. Моральные принципы людей не должны зависеть от случайностей как социальной, так и природной «лотереи», однако это не означает, что нужно стремиться к полному устранению возможных неравенств. Согласно Ролзу, следует «обустроить основную структуру общества таким образом, чтобы эти случайности работали на благо наименее преуспевающих»⁴. Если кому-то предоставляется больше средств, чем всем остальным и это способствует интересам наименее обеспеченных, то такое неравенство не следует пресекать. В этом суть принципа различия. Таким образом, считает Ролз, предложенные им принципы лучше согласуются с интуитивными представлениями о справедливости, латентно присутствующими в политической культуре западных демократий, чем, скажем, способ распределения первичных благ, основанный исключительно на идее равных возможностей. К тому же, будучи претворенными в жизнь, они должны обеспечить более стабильную систему социального взаимодействия сограждан.

Предложив указанные принципы решения проблемы справедливости, Ролз главное внимание уделил его обосно-

ванию. Среди выдвинутых им доводов в пользу теории справедливости как честности особое значение он придает аргументу, основывающемуся на идее общественного договора.

В противовес классическому контрактализму Ролз существенным образом пересматривает понятие общественного договора. Для него это не соглашение о подчинении обществу и государству или о принятии определенной формы правления, свидетельствующее о явно выраженном или гипотетическом согласии его участников. Для Ролза это прежде всего прием, позволяющий смоделировать идею равенства индивидов в моральном отношении: теория общественного договора в данном случае описывает некоторую идеальную гипотетическую ситуацию, в которую помещаются люди, выбирающие принципы справедливого социального устройства, и которая специальным образом конструируется для выведения определенной концепции справедливости. Предположение о том, что общественный договор представляет собой адекватную модель для выведения принципов справедливости, связано с убеждением Ролза, что честность соглашения обеспечивается согласием его участников с принципами, которым они станут подчиняться в будущем. Таким образом, сами условия заключения договора должны гарантировать справедливый результат; иначе говоря, соглашение будет справедливым, если оно будет принято в ходе честной процедуры. Это означает, что идею общественного договора Ролз использует в качестве обоснования «чисто процедурной справедливости». Ситуацию гипотетического договора, обеспечивающую процедурную беспристрастность, он называет «исходной позицией» и высказывает несколько важных предположений относительно тех, кто выбирает принципы справедливости в ее условиях.

Во-первых, участники исходной позиции, принимая решение, действуют в своих собственных интересах и стремятся к самому выгодному для себя результату. Они равны и свободны предлагать любые принципы, которые сочтут нужными. Действуя рационально, они постараются выбрать эффективные средства достижения стоящих перед ними целей и будут избегать того, что идет вразрез с их собственными

желаниями. Иначе говоря, участники исходной позиции являются рациональными эгоистами, сосредоточенными на собственных интересах и целях. Они обладают информацией и знаниями общего порядка о человеческой природе, обществе, политике и экономике. И, самое главное, они совершенно не знают своего собственного будущего в избираемом ими обществе. Им неизвестно, будут ли они талантливыми или заурядными людьми, богатыми или бедными, здоровыми или больными, трудолюбивыми или с ленцой. Если бы в ситуации выбора принципов справедливости люди точно знали, как именно будут распределены между ними такие «случайные с моральной точки зрения» атрибуты, как социальное положение и природные дарования, то достигнутое соглашение отражало бы сложившееся неравенство и оказалось бы более выгодным для тех, на чью долю уже выпала удача. Справедливость же требует, чтобы решение было принято на честных условиях. Поэтому каждый участник в исходной позиции должен находиться как бы под «покровом неведения» в отношении себя самого. За этим стоит то простое соображение, что человек, в точности не знающий, какое именно место он займет в обществе, предпочтёт принципы, обеспечивающие справедливые и благоприятные условия для каждого, в том числе и для него самого.

Покров неведения, согласно Ролзу, должен простираться и на представления людей о том, в чем состоит для них благо. Чтобы выбор был справедливым, они не должны добиваться соглашения, которое было бы наиболее выгодным с точки зрения их собственных ценностей. Для них в этой ситуации важнее отстоять свободу самим решать, в чем состоит смысл и благо их жизни, и действовать в соответствии с этим собственным свободным решением, внося в него при необходимости изменения и исправления. Таким образом, покров неведения, будучи интуитивно понятным условием честности, гарантирует, что при выборе принципов справедливости «никто не окажется ни в более выгодном, ни, наоборот, в неблагоприятном положении в силу случайных природных или социальных обстоятельств. Поскольку все находятся в

одинаковом положении и ни у кого нет возможности предложить принципы, которые способствовали бы улучшению его собственной позиции, принципы справедливости оказываются результатом честного соглашения или сделки»⁵. Безусловно, покров неведения обеспечивает условия беспристрастности и честности договора, но возникает вопрос: чем же могут быть мотивированы участники договора, если им ничего не известно об их конкретных целях? С точки зрения Ролза, минимальный уровень мотивации, необходимый для осуществления рационального выбора, создают первичные блага, которые являются полезными независимо от того, к каким именно целям стремится личность. Стремясь заключить договор в своих собственных интересах, насколько это возможно в условиях недостатка информации, участники исходной позиции тем не менее будут принимать решение не из эгоистических, а из соображений общего порядка. Устранив с помощью покрова неведения источники эгоистической заинтересованности и выдвинув требование согласия всех участников договора, Ролз полагает, что принимаемое решение будет приемлемым и выгодным для каждого человека.

Описав исходную позицию таким образом, Ролз ставит вопрос о том, что считать наиболее рациональным выбором для ее участников. По его мнению, рациональные люди должны выбрать в этих условиях стратегию, известную в теории игр как «максимин» (*maximin* – максимизация минимума) и предполагающую максимизацию той доли, которую получает человек, оказавшийся в наименее благополучном положении. Если вы не знаете, какова вероятность того, что вы окажетесь в наилучшей или наихудшей позиции, самым разумным решением для вас будет, согласно Ролзу, выбор такой схемы распределения первичных социальных благ, при которой вы получите наибольшую долю в случае самого неблагоприятного исхода. При выборе любой другой схемы распределения (например, утилитаристской, требующей максимизировать общее количество или среднюю долю получаемых первичных благ) слишком высок риск, что ваша доля может оказаться совершенно неудовлетворительной.

Стратегия максимин лежит в основе сформулированных Ролзом принципов справедливости, которые, по его мнению, должны предпочесть рациональные люди в условиях исходной позиции и покрова неведения. Таким образом, сограждане, использующие честную процедуру принятия решений для выбора принципов справедливости, приходят к тем же самым принципам, которые вытекают из наших интуитивных представлений. В этом не следует усматривать чего-то подозрительного, так как Ролз и не скрывает, что одним из критериев при конструировании исходной позиции служит выводимость из нее принципов, которые считаются в обществе интуитивно приемлемыми. За этим стоит очень важная особенность его способа обоснования теории справедливости: ее нельзя дедуцировать из самоочевидных предпосылок или какого-либо единственного принципа (как это, например, имеет место в утилитаризме), как нельзя в качестве опоры для нее использовать совокупность непоследовательных и несогласованных интуитивных представлений о справедливости, существующих в обществе. Ролз видит выход в том, чтобы построить теорию, которая бы упорядочивала и увязывала друг с другом наши представления в этой сфере. Таким образом, обоснование теории справедливости должно «строиться на множестве взаимоподдерживаемых соображений, увязываемых в одну согласованную систему»⁶. Ролз называет такой способ обоснования методом «рефлексивного равновесия». Он представляет собой процедуру взаимной подгонки общих принципов и частных суждений: двигаясь от общего к конкретному и обратно, пересматривая и дополняя принципы и взвешенные суждения, философ достигает «рефлексивного равновесия». Применительно к исходной позиции это означает, что ее конструирование – сложный мно-гоступенчатый процесс; как отмечает Ролз, «двигаясь взад-вперед, в одних случаях изменяя условия заключения договора, в других – отказываясь от своих прежних суждений или согласовывая их с принципом, я полагаю, в конце концов мы найдем такое описание исходной позиции, которое будет включать и разумные условия, и принципы, соответствующие нашим

взвешенным суждениям, должным образом урезанным и подогнанным»⁷. Конечно, если мы дадим иное описание исходной позиции, то выведем и иные принципы, однако преимущество своей теории справедливости Ролз видит в том, что она наилучшим образом согласуется с интуитивными представлениями о справедливости, латентно присутствующими в культуре западных либеральных демократий, и к тому же, в отличие от альтернативных теорий, в большей мере удовлетворяет требованиям гласности и стабильности. Стало быть, именно она должна быть положена в основу нового варианта либерализма.

С классическим либерализмом Милля и Бентама теорию Ролза роднит признание принципа неприкосновенности прав и свобод человека, а также принципов равенства и веротерпимости. Однако, как мы видели, Ролз отвергает утилитаризм в качестве способа обоснования этих принципов и вслед за Кантом полагает, что никакие эмпирические соображения (будь то соображения общей пользы, благополучия или счастья) не могут служить основанием морального закона, а следовательно, и надежным гарантом прав и свобод человека. В основу своего либерализма Ролз положил идею, что индивидуальные права и свободы образуют неотъемлемую часть справедливого общественного устройства, ибо справедливость невозможна без признания автономии человеческой личности и предоставления каждому человеку права пользоваться своей свободой. Поэтому обоснованием индивидуальных прав служит не то, что они максимизируют общее благосостояние или способствуют благу, а то, что они образуют необходимое условие справедливости. Более того, справедливым, по мнению Ролза, будет лишь такое общество, в рамках которого отдельные индивиды – каждый со своими целями, интересами и убеждениями – получают возможность претворять в жизнь собственные, не во всём схожие, нравственные идеалы и представления о благе. Отсюда вытекают две ключевые особенности либерализма Ролза – плюрализм и принцип нейтральности государства, выступающий неким логическим завершением и обобщением принципа веротерпимости. В условиях плюралистического общества задача государства – обеспечивать справедливый порядок, а не

навязывать своим гражданам какой-либо якобы предпочтительный образ жизни или некоторую систему ценностей. Государство утрачивает воспитательные функции и становится независимым арбитром в отношениях между гражданами, имеющими различные и часто несовместимые представления о благе, не отдавая предпочтения ни одному из них. Так, например, государство должно обеспечивать в обществе свободу слова, но не потому, что свободное обсуждение политических вопросов предпочтительнее безразличного отношения граждан к общественным делам, и не потому, что свобода слова способствует общему благополучию, а в силу того, что запрещать гражданам открыто выражать свои взгляды несправедливо и без свободы слова невозможно обеспечить соблюдение других прав и свобод. Более того, попрание плюрализма непременно ведет к произволу, какими бы моральными, религиозными, политическими и т.п. идеалами и интересами оно ни прикрывалось. Принципы справедливости, безусловно, ограничивают концепции блага, которые могут предпочесть индивиды. Если потребности человека приходят в противоречие со справедливостью, то последняя должна иметь приоритет. С другой стороны, без плюрализма конкурирующих концепций блага невозможно, чтобы определенное представление о справедливости оказалось приемлемым для всех или, по крайней мере, для большинства граждан.

Отличает либерализм Ролза и стремление полнее учесть интересы отдельных индивидов. Конечно, взятый в таком истолковании индивидуализм в определенной мере свойствен и классическому утилитаризму, который хотя и выдвигает в качестве критерия справедливого общественного устройства обеспечение максимального общего благополучия, однако последнее ставит в зависимость от благополучия отдельных граждан. Вместе с тем, утилитаристы видят в любом индивиде лишь выразителя усредненной совокупности желаний и предпочтений, поэтому, считает Ролз, они недостаточно учитывают различия между индивидами. Отсюда следует, что в современном плюралистическом обществе утилитаризм непригоден в качестве стратегии справедливого распределения первичных социальных благ; нужна более

гибкая и индивидуалистичная стратегия. Именно такую стратегию, убеждён Ролз, он и предлагает в своей теории справедливости как честности.

Либерализм Ролза вызвал широкую и острую полемику в англоязычном философском мире. Его идеи критиковали консерваторы и радикалы, марксисты и феминистки, однако наиболее существенные аргументы были выдвинуты коммунистами⁸. Коммунитаристская критика была в основном направлена на философские основания либерализма Ролза: под сомнение были поставлены не столько основополагающие либеральные принципы (касающиеся свободы, равенства, индивидуальных прав, справедливости и т.п.), сколько те метафизические представления о человеческой природе и обществе, на которые опираются эти принципы.

Свой ответ на эти аргументы критиков Ролз дал в ряде статей, опубликованных в начале 1980-х годов. Так, в известной статье «Кантовский конструктивизм в теории морали» (1980) он в целях обоснования своей теории общественного договора излагает ее как воплощение кантовского представления о свободных, равных и рационально действующих индивидах. Однако в середине 1980-х годов Ролз приходит к выводу, что он недооценил значение расхождений в моральных и религиозных взглядах людей в условиях свободы, предполагаемых его теорией. Могут ли люди с очень несхожими убеждениями достичь стабильного согласия относительно справедливости? Размышляя над этим вопросом, Ролз стремится найти в своей теории место для «разумного плюрализма». Итогом этих размышлений стали статьи, которые затем были опубликованы вместе в виде книги «Политический либерализм» (1993). Для обеспечения стабильного согласия в условиях разумного плюрализма Ролз вносит в свою теорию некоторые изменения, однако они затронули не столько содержание теории справедливости как честности, сколько трактовку ее общего статуса. Во-первых, подчёркивает учёный, его теорию следует воспринимать не как «всеобъемлющее» философское, нравственное или религиозное учение, призванное объяснить, что в человеческой жизни обладает ценностью, что считать благом

или злом, каковы человеческие добродетели и пороки, что определяет поведение и жизнь человека в целом (а не только в их политических аспектах), но как всецело политическую концепцию, имеющую сравнительно ограниченную область применения и вовсе не обязанную содержать ответы на перечисленные вопросы. Как «отдельно стоящая» концепция, она применима только к «базовой структуре» общества, то есть к его основным политическим, социальным и экономическим институтам, ответственным за распределение первичных социальных благ. В ней ничего не говорится о справедливости применительно к другим общественным институтам (таким как церковь, семья, школа и т.п.). Это, в частности, означает, что если либерализм Ролза и содержит в себе некоторое представление о человеке, то оно ограничено сферой политики, в которой человек действует как гражданин. Поэтому провозглашаемая либералами автономность человеческой личности (или признание за ней права свободно выбирать и воплощать в жизнь представления о благе) является политическим идеалом, а не идеалом, распространяющимся на все сферы общественной жизни и определяющим природу человеческой личности в целом. Как частное лицо – родитель, верующий или учитель – человек может иначе понимать свои интересы и следовать иным идеалам. Во-вторых, принятие обоснованной политической концепции не предполагает верности какому-либо всеобъемлющему философскому, нравственному или религиозному учению. Наоборот, такая концепция должна быть совместима со многими всеобъемлющими учениями; важно лишь, чтобы эти учения не противоречили принципам справедливости. Например, если учения несут угрозу существованию каких-либо людей, то они исключаются из числа допустимых: плюрализм должен быть разумным, а не безграничным. Достигается искомая совместимость за счет того, что теория справедливости как честности выражает в систематизированном виде взаимосогласованные интуитивные представления о справедливости, скрыто присутствующие в политической культуре демократического общества и разделяемые всеми его гражданами. Здесь

Ролз исходит из того, что сколь бы разнящихся нравственных и религиозных учений ни придерживались люди, живущие при конституционном демократическом режиме, в принципиальных вопросах политической справедливости их взгляды имеют тенденцию к совпадению. Поэтому политическая концепция, воплощающая в себе общие представления о справедливости, может стать областью «консенсуса», лежащей на пересечении разных учений всеобъемлющего характера. Такой консенсус не является компромиссом или *modus vivendi* между конкурирующими всеобъемлющими учениями, поскольку он согласуется с «публичным разумом». В этой связи Ролз проводит аналогию между теорией справедливости как честности, образующей область консенсуса, и некоторой теоремой, которая может быть доказана в разных аксиоматических системах. Он прекрасно осознает, что консенсус не может быть достигнут автоматически. Однако есть все шансы на то, что политическая концепция справедливости, если времени для привлечения на ее сторону приверженцев достаточно, сможет получить признание в виде такого консенсуса: согласно Ролзу, в плюралистическом обществе иным способом невозможно обеспечить стабильность и прочность демократии и добиться ее широкой поддержки со стороны граждан.

Если труд Ролза «Политический либерализм» большей частью посвящен проблеме стабильности общества, управляемого в соответствии с разработанными им принципами справедливости, то в своей последней книге «Право народов» американский учёный развивает теорию справедливости и применительно к вопросам международных отношений.

Джон Ролз оставил заметный след в современной философии, политической теории и этике. Несмотря на то, что свои теоретические построения он представил в довольно сложной и порой трудной для восприятия форме, его идеи продолжают завоевывать читателей, увлекая их поиском ответа на один из самых животрепещущих и великих вопросов – что такое справедливость и как ее можно достичь в социальной жизни? Заслуга Ролза состоит в том, что он не

только попытался аргументированно ответить на этот вопрос, но и сформулировал подход, который заставляет по-новому взглянуть и на саму проблему справедливости, и на предлагаемые пути ее решения.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Rawls J. Theory of Justice. Cambridge (Mass.), 1971. P. 3.* См. также в русском переводе: *Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995.*

² Деонтологическими (от древнегреч. *dei* – должен) называют этические теории, отрицающие зависимость того, что человек должен или не должен делать, от последствий, которые возымеют его действия, то есть от того, будут эти последствия благими или нет. Им противостоят телеологические этические теории, признающие указанную зависимость. Образцом телеологической теории считается утилитаристская этика.

³ *Rawls J. Theory of Justice. P. 302.*

⁴ *Ibid. P. 102.*

⁵ *Ibid. P. 12.*

⁶ *Ibid. P. 21.*

⁷ *Ibid. P. 20.*

⁸ Это определение происходит от английского слова *community*, которое переводится как «община», «общность», «сообщество». К числу наиболее известных коммунитаристов принадлежат американские философы М. Сэндел, А. Макинтайр и М. Уолцер, а также канадский философ Ч. Тэйлор. Придерживаясь разных философских взглядов, они выдвинули очень близкие по духу критические аргументы против либерализма Ролза, восходящие к идеям Аристотеля и Гегеля. Это и послужило основанием для объединения их в одно философское направление. Коммунитаристы критиковали Ролза за то, что его теория, по их убеждению, опирается на неадекватную концепцию личности, что он проявляет чрезмерный индивидуализм и атонизм в понимании отношения между индивидом и обществом, а выстраиваемая им концепция ценностей некритически сочетает в себе элементы скептицизма, универсализма и т.п.

СОЧИНЕНИЯ

A Theory of Justice. Cambridge, 1971 (рус. пер. – Теория справедливости. Новосибирск, 1995); Political Liberalism. Columbia, 1993; The Law of Peoples. Harvard, 1999; Justice as Fairness: A Restatement. Harvard, 2001.

ЛИТЕРАТУРА

Алексеева Т.А. Справедливость. Морально-политическая философия Джона Роулса. М., 1992; *Хеффе О.* Политика, право, справедливость. М., 1994; *Кимлика У.* Либеральное равенство // Современный либерализм. М., 1998.

ПИТЕР ФРЕДЕРИК СТРОСОН

Питер Фредерик Стросон (1919 – 2006) – известный британский философ, автор многих работ по философии языка, метафизике, этике и социальной философии. Стросон родился в Лондоне в семье учителей. Первоначальное образование он получил в Крайст-колледже, после чего, выиграв государственную стипендию, в возрасте 17 лет был принят в Колледж Святого Иоанна в Оксфорде. Его специализацией на тот момент были логика и философия Иммануила Канта, однако академические успехи Стросона были невелики. С началом Второй мировой войны он поступил на службу в Королевскую артиллерию (1940), впоследствии (с 1942) в составе Королевского инженерного корпуса участвовал в разработке и модификации радара. После войны Стросон некоторое время находился в Италии в составе оккупационной армии. В 1946 году ему удалось добиться должности ассистента в Университете Северного Уэльса; всего через год он выиграл оксфордскую стипендию имени Джона Локка. Спустя еще год Гильберт Райл, редактор «Mind», одного из самых влиятельных в то время в Англии философских журналов, под впечатлением результатов, к которым пришел молодой Стросон в своих исследованиях, рекомендовал его на должность полноправного члена колледжа. Впоследствии, вплоть до выхода на пенсию (1987 г.), Стросон работал в Оксфорде в должности профессора.

В конце сороковых годов тот же Райл, наслушавшись рассказов о лекциях Стросона, предложил ему частично опубликовать их в виде статьи. В результате в 1950 году в «Mind» появилась одна из самых известных и по сей день работ Стросона «Об указании» («On Referring»). Статья отличалась

критическим пафосом, направленным против теории дескрипций Б. Рассела. Не ограничиваясь критикой, Стросон выдвинул в ней альтернативную концепцию – теорию presupпозиций, которая наряду с теориями речевых актов Джона Остина и имплицатуры Пола Грайса оказалась одной из вершин аналитической философии языка третьей четверти XX века. Стросон работал не только в области философии языка: книга «Границы смысла» (1966), посвященная философии И.Канта, является историко-философским исследованием, содержащим весьма влиятельную интерпретацию взглядов великого философа. Работа Стросона «Индивиды» (1959) в какой-то мере реабилитировала жанр традиционного метафизического исследования в кругах философов Великобритании, а его лекции, изданные в виде книги «Свобода и ressentiment», признаны важным вкладом в этическую и социально-политическую проблематику.

За долгие годы развития своих взглядов Стросон не отступал от принципа, который можно назвать фундаментальным для его философии: при создании теорий нельзя игнорировать естественный язык. Реализм здравого смысла, тесно связанный с естественным языком, настолько богат в философском отношении, что философам необходимо руководствоваться в первую очередь именно им. Точка зрения философа естественного языка – это позиция исследователя, прежде всего ищущего контекстуальные, перформативные значения, а не то, что «лежит на поверхности». Именно в такого рода контексте растворены представления реализма здравого смысла, являющегося основой философствования. В своих наиболее известных работах Стросон пытался воссоздать рациональную теорию верований людей на их начальном, базовом уровне. Эта вера не может быть обойдена философами и на высшем абстрактном уровне философской рефлексии даже в том случае, когда она открыто отвергается. В то же время философ, разумеется, выходит за рамки реализма здравого смысла. Он достигает другого уровня реальности – трансцендентального, не дающегося человеку в непосредственном опыте.

В результате анализа того, как «в действительности» – то есть на уровне обыденной рефлексии – люди описывают мир,

Стросон пришел к своей известной идее «дескриптивной метафизики». Это выделило его из основного течения англоязычной философии середины XX века, где господствовали либо неопозитивизм в разнообразных формах, либо лингвистический анализ (школа «обыденного языка» Г. Райла и Дж. Остина), отвергавшие метафизику как вредный пережиток, доставшийся философии от прошлого. Наряду с К.Р. Поппером, Стросона можно причислить к тем мыслителям, кто возродил и практиковал исследование, которое в англоязычной философии было названо «метафизическим». В то же время, такая «реабилитация» метафизики в англо-американской аналитической философии не была её возрождением в прямом смысле слова. Благодаря особому отношению к здравому смыслу и использованию его в качестве точки референции, стросоновское понимание метафизики весьма отличается как от современного её толкования, господствующего в так называемой «аналитической метафизике» С. Крипке, Дж. Кима, А. Плантинги, так и от традиционного, особенно распространенного сегодня в католических университетах.

В первой известной работе Стросона – упомянутой выше статье «Об указании» – с одной стороны, критикуется теория дескрипций Б. Рассела, а с другой – намечается новый тип анализа языка. Рассел утверждал, что любое предложение, содержащее ссылку на противоречивую или несуществующую сущность (традиционными примерами были «круглый квадрат», «единорог» и «нынешний король Франции»), должно быть проанализировано как предложение о том, что данная сущность существует и обладает определенными свойствами. Такие предложения не приводят к противоречиям, они попросту ложны. Основной тезис Стросона заключался в том, что сами по себе данные предложения не являются истинными или ложными. Он предположил, что логическая оценка на истинность или ложность применяется к тому, что именно высказывается в предложениях, а не к самим предложениям, так как в различных контекстах одно и то же предложение может сообщать нам разные вещи. Это позволило Стросону провести различие между понятием логического следования (когда из чего-либо следует нечто другое) и пресуппозици-

циями. Пресуппозиция существует в качестве необходимого условия истинности высказывания « A есть B ». Здесь из предположения о существовании (пресуппозиции) можно вывести истинность или ложность всего предложения. « A является пресуппозицией для B » будет истинным только в том случае, если истинность A является необходимым условием истинности или ложности B , тогда как « A влечет B (из A следует B)» является необходимым условием лишь для истинности B . Следовательно, из « A есть B » не вытекает, что A существует.

Рассел защищал точку зрения, согласно которой помимо грамматической формы предложений существует другая форма, лежащая на более глубоком уровне и недоступная без особого инструмента – логического анализа языка. Он называл её «логической» формой предложений¹. По мнению Рассела, ошибка многих философов состояла в том, что они не различали грамматическую и логическую формы предложения. Это приводило их к попыткам анализировать предложения, в которых существование чего-либо отрицалось, как субъектно-предикатные. Вследствие этого в ходе анализа предложений вроде «Современный король Франции не существует» приходилось так или иначе утверждать существование короля Франции, например, приписывая ему «негативное» существование. Такого рода «негативное» существование является предикатом, то есть свойством объекта, по аналогии с предикатом «современный президент Франции». Мы оцениваем на истинность или ложность предложение «современный президент Франции», приписывая свойство «быть президентом» конкретному индивиду. В случае с королем мы не можем приписать это свойство какому-либо индивиду, сталкиваясь таким образом с парадоксом. Предложение явно ложное, однако, согласно субъектно-предикатному подходу, оно оказывается совершенно бессмысленным: мы приписываем предикат несуществующему индивиду, и это невозможно отрицать, так как ему можно приписать все что угодно. Согласно же Расселу, такие предложения должны анализироваться как предложения о существовании, например, «существует одно

и только одно A , которое есть B » (существует один и только один индивид, который является современным королем Франции). Другими словами, в предложениях о существовании утверждение о том, что A есть B , влечет за собой утверждение о существовании A . Если же A не существует, то предложение оказывается ложным, а парадокс преодоленным.

В своей статье Стросон оспаривает такой подход. Предложение « A есть B » имеет пресуппозицию о существовании A , но из него не следует существование A . Различие между подходами Стросона и Рассела несомненно, у Стросона понимание ложности явно более узкое, чем у Рассела. В случае, если A не существует, Рассел объявит предложение ложным: «существует одно и только одно A , которое есть B ; не существует A » (существует один и только один индивид, который является современным королем Франции; современного короля Франции не существует). Стросон же не приписывает предложению истинностного значения: утверждение « A есть B », в случае если пресуппозиция ложна, не будет ни ложным, ни истинным. Это значит, что для Стросона «ложность» не означает «не-истинность». В естественных языках оператор отрицания, если принять теорию пресуппозиций, ведет себя не так, как в узких логических контекстах. Этот вывод является основанием для знаменитого утверждения Стросона: «Естественный язык не обладает строгой логикой»². Нужно отметить, однако, что этот лозунг значит гораздо меньше, чем кажется с первого взгляда. Наиболее адекватное его понимание достигается в более широком контексте. Это – контекст спора между сторонниками воззрения на язык как смутную и неясную надстройку над четкими семантическими конструкциями, которые мы и схватываем, когда понимаем высказывания других, и сторонниками взгляда на язык как на универсальную среду, по отношению к которой логико-семантические конструкции являются чем-то внешним. Стросон присоединяется ко второй точке зрения, согласно которой значение высказываний обычного языка не поддается точному переводу на формальные языки, построенные средствами современной логики. Если для коллеги Стросона Пола

Грайса справедлив лозунг: «Если это нельзя выразить с помощью формулы, не о чем и разговаривать», – то для Стросона будет справедливо другое: «Если это можно выразить формулой, то и разговаривать не о чем». В то же время, выдвинув принцип существования общих правил для употребления предложений, Стросон отдаляется от школы Витгенштейна, считавшего, что обычный язык вообще не обладает общей структурой употребления и правила для использования каждого предложения устанавливаются здесь в результате конкретной «языковой игры».

Во многом на взгляды Стросона повлияла его любовь к литературе. Еще в начале своей научной карьеры Стросон сочинял поэмы, которые, правда, были довольно неблагоприятно приняты критиками из среды его коллег. Контраст между логицистскими представлениями англоязычных философов его времени и богатством естественных языков был так велик, что Стросон решился на открытую критику логицистской программы философии, созданной под влиянием «Principia Mathematica» Б. Рассела и А.Н. Уайтхеда. В работе «Введение в логическую теорию» (1952), наперекор современным ему тенденциям в эпистемологии и логике, он защищал традиционный взгляд на логику как на универсальный органон познания, основывающийся на анализе обычного языка, а не языка формальной теории. Такой взгляд отличался от воззрений на природу логики в XIX веке и был скорее связан с пониманием логики в схоластике. О знании Стросоном хотя бы общих проблем схоластики свидетельствуют терминологические заимствования, например «пресуппозиция». Это отмечал и Рассел, квалифицировавший в работе «Мудрость Запада» лингвистическую философию как «разновидность схоластики». Дальнейшая атака Стросона на формализацию логики и разделение логики и эпистемологии была проведена им совместно с Полом Грайсом в статье «В защиту догмы» (1956), где он пытался обойти критику Куайном различения синтетических и аналитических высказываний. Стросон критикует «Две догмы эмпиризма» Куайна на том основании, что в его концепции предполагается сведение семантических понятий

к чему-то несемантическому. Однако, применяя некоторые семантические категории к языку, Куайн опирается на другие семантические же понятия, которые, считал Стросон, сам же и отвергает. Защита «аналитичности» и впоследствии выделяла Стросона среди философов его поколения, либо согласных с Куайном, либо предпочитавших не спорить с ним. Полемика с логицистом Куайном продолжалась всю его жизнь, что, впрочем, не помешало их долгой дружбе.

В результате дискуссии между Стросоном, Расселом и Куайном³ выяснилось, что двое последних понимали теорию пресуппозиций как попросту теорию утверждений, выраженную на вычурном языке схоластики, поскольку термин «пресуппозиция» имеет историю, выходящую далеко за рамки XX века. В чём же, согласно Стросону, заключается разница между пресуппозицией и утверждением? Представим себе утверждение:

(1) Сейф в этой комнате заперт.

Я предполагаю здесь, что в данной комнате имеется сейф; но и в утверждении

(2) Если сейф в этой комнате заперт, мы не доберемся до денег

я не предполагаю ничего другого, кроме того, что в этой комнате находится сейф. Однако смысл утверждения изменился: Стросон различил утверждение и пресуппозицию, пополнив анализ предложения анализом элементов перформативного содержания. Перформативное содержание – это то, что имеет побудительную силу в рамках речевого акта. Предложение «Если сейф в этой комнате заперт, мы не доберемся до денег», будучи условным, явно не имеет такой побудительной силы, как «Достаньте деньги из этого сейфа», однако и в нем присутствуют элементы перформативного содержания.

Задачей Стросона в наиболее известной его работе «Индивиды: очерк дескриптивной метафизики» (1959) стало

описание того, что является предметом наиболее абстрактного исследования – метафизического. Когда мы нечто говорим, то зачастую имеем в виду то, о чем мы говорим: наши мысли и слова *относятся к* чему-то, обладают референцией. Однако выделить основную, базовую референцию – крайне непростая задача. Стросон пытается применить в этом случае теорию пресуппозиций. Его исходными тезисами, обосновывающими такое применение, является различие дескриптивной и конструктивной (или ревизионной) метафизики, а также понятие «идентифицирующей референции»⁴. Согласно Стросону, дескриптивными являются метафизики Аристотеля и Канта, а конструктивными, «ревизионными» метафизиками – теории Декарта, Лейбница и Беркли. Конструктивная метафизика строит мир из кирпичиков опыта или из постулированных сущностей. Задачей же дескриптивной метафизики является выяснение общих структурных черт концептуальной схемы в терминах, которые мы употребляем для описания отдельных вещей, да и в процессе мышления вообще.

Мысленный эксперимент, в котором мир предстаёт состоящим только из звуков, был предложен Стросоном в качестве иллюстрации к построению дескриптивной метафизики. Если в рамках нашей концептуальной схемы заменить «тела» на звуки, схема изменится незначительно. Это значит, что традиционное, ассоциируемое с визуальным восприятием, принятие тел в качестве базовых объектов для метафизики эмпиризма оказывается недостаточным. Поэтому Стросон утверждал, что основными отдельными вещами – индивидами, с которыми мы имеем дело, – не могут быть ни чувственные впечатления, как то полагал традиционный эмпиризм, ни субатомные частицы физики, ни события или процессы. Все эти сущности не могут быть «индивидуально идентифицированы» или «выделены путём отделения друг от друга» – ведь первое впечатление красного той же интенсивности, что и второе, оно ничем не отличается от него уже согласно закону тождества Лейбница. Следовательно, материальные тела являются основными индивидами в нашей концептуальной схеме, и таковыми же являются

«личности». Будучи разновидностью базовых индивидов в концептуальной схеме дескриптивной метафизики, «личности» понимаются Стросоном не в традиционном смысле – в качестве элемента «духовной» субстанции, которой противопоставлена субстанция «материальная», а как абстрактные единицы, или базовые, то есть не анализируемые далее логические атомы. Традиционная для британского эмпиризма проблематика тождества личности была разработана Стросоном не в плане этого тождества, а в аспекте выделения элемента как такового, то есть идентификации индивида.

Собственно «идентифицирующая референция» была введена Стросоном для описания «разрывов» в истинностном значении⁵, которые неизбежно появляются при использовании теории пресуппозиций. Эти разрывы на первый взгляд кажутся контринтуитивными. Стросон предполагает, что каждый участник речевой коммуникации обладает знанием об объектах, о которых идет речь. Для идентификации таких объектов говорящий иногда (но не всегда) использует определенные дескрипции. Это делается для того, чтобы слушающий понимал, о чем идет речь. Рассел отрицал такую – идентифицирующую – роль определенных дескрипций. Если идентифицировать объект невозможно, появляется разрыв в истинностном значении, и нельзя сказать, является ли истинным то, что вам говорят. Нельзя сказать, является ли предложение «глокие куздры бодры» истинным, так как мы не можем идентифицировать объект «глокие куздры», хотя и понимаем его грамматическую форму. Идентификация же во многом зависит от понимания перформативного контекста высказывания, то есть общего понимания того, о чем именно идет речь.

Ко многим из своих идей Стросон приходил в результате полемики с коллегами. Например, серьезную критику с его стороны вызвала предложенная Остином версия корреспондентной теории истины. Остин полагал, что истинно то утверждение, которое демонстративно относится к тому же положению дел, к какому оно относится дескриптивно⁶. «Демонстративно» означает, что мы можем на нечто указать,

«дескриптивно» – что мы в состоянии указать не на предмет, но на его признаки. Стросон утверждал, что из-за избыточности самого понятия истины она оказывается чем-то применимым только перформативно, в ходе совершения речевого акта. Например, мы можем сказать «истинно, что *p*, но...», совершая тем самым речевой акт побуждения собеседника к размышлению над тем, что обозначено многоточием. Различные случаи употребления термина «истинно» отличаются по своей перформативной силе. Во многих случаях мы хотим выразить согласие, сомнение, а не просто высказать утверждение о чем-либо. Такая дескриптивная функция предложений с термином «истинно» значительно уже той, которая действительно им присуща.

Продолжая предпринятую Райлом критику картезианской теории души как принципиально независимой от тела, Стросон утверждал, что критическое сомнение не может служить отправной точкой размышления. Ведь «необходимым условием для приписывания самому себе различных состояний сознания является то, что мы должны быть в состоянии приписать их другим или хотя бы быть готовыми к этому». Необходимо признать, что Стросон не предложил такого радикального решения психофизической проблемы, какое заявлено в логическом бихевиоризме Райла, поскольку он оставался на позициях здравого смысла. Руководствуясь здравым смыслом, мы, по-видимому, не можем ни решить эту проблему, ни отвергнуть ее. Вместе с тем, понимание «личностей» как базовых, неделимых индивидов не вполне соотносится с точкой зрения здравого смысла, так как проблематика изменения личности во времени и, соответственно, тождества личности во времени не является с этой точки зрения центральной. Вообще говоря, вряд ли можно назвать позицию Стросона в области психофизической проблематики дуалистической, хотя нередко именно так квалифицируется концепция этого философа.

В области философии сознания Стросон не выдвинул какой-либо новой теории, он всегда оставался защитником традиционных представлений о психическом. Философов-теоретиков тождества и элиминативных материалистов

Стросон именовал «новым поколением редукционистов, напрасно претендующим на научно-объективную точку зрения». Тождественность состояний мозга и состояний сознания осталась для него такой же загадкой, как и их различие. Жесткая сциентистская позиция представителей философии сознания 70-х и 80-х годов вызвала у него реакцию в виде книги «Скептицизм и натурализм» (1985), где, рассматривая различные версии тождественности состояний мозга и сознания, Стросон приходит к выводу, что основной тезис сторонников такого тождества не несет никакой практической пользы, равно как и серьезной теоретической нагрузки. Наука о мозге может, по Стросону, быть объективной, но не ценой игнорирования того, что называется фолк-психологией (языком, на котором мы описываем свои чувства в обыденной жизни). Саркастическое замечание Стросона, что фолк-психология «является вотчиной таких простачков, как Шекспир, Толстой, Пруст и Генри Джеймс», относится именно к этому типу «нового сциентизма» в философии сознания. Несомненно, Стросон, с его любовью к литературе и искусству, хотел бы принадлежать именно к этим «простакам».

В книге «Границы смысла» (1966) Стросон сумел оригинально интерпретировать философию Канта, чем снискал себе репутацию одного из самых известных толкователей кантовской философии в англоязычном мире. Признание актуальности философской классики всегда оставалось его принципиальной позицией. В трактовке Канта Стросон во многом исходил из здравого смысла, дополнив его собственной версией «трансцендентального аргумента». В книге «Свобода и рессентимент» Стросон, апеллируя к Канту, утверждает, что на практике невозможно довериться детерминизму, несмотря на любые философские аргументы в его пользу. Связи и взаимоотношения между человеческими существами изначально базируются на предположении о том, что наши действия добровольны. Это значит, что они проистекают из свободной воли, не ограниченной какими бы то ни было причинно-следственными связями. Именно поэтому люди бывают добры, злы или индифферентны, что в свою очередь

находит отклик в благодарности, ненависти или злопамятстве (рессентименте). Несомненно, вполне возможно как-либо воздействовать, «хирургическим» ли путем или при помощи воспитания, на такого рода человеческие реакции. Позиция человека, не реагирующего нормальным, привычным для нас способом, вполне может быть объективной, но она будет как бы выключена из наших представлений о морали. В нормальных же человеческих существах «естественные» реакции настолько «глубоки», настолько важны для межперсонального общения, что некорректно, по Стросону, даже ставить вопрос о том, является ли рациональным поведением то, которое не заложено в нашей природе. Наша природа управляет рациональностью и нашим ее пониманием, а не наоборот. Здесь так же, как и в области философии языка, Стросон защищает естественные установки и реакции, а следовательно, и наше обыденное «миропонимание».

Удивительно, что оксфордский профессор, обладавший дворянским титулом, элитист до мозга костей, всю жизнь защищал разновидность «философии здравого смысла». Объяснение этого тем, что философия здравого смысла и эмпиризм являются наследственными, так сказать, традиционными для британской философии, недостаточно. Стоит хотя бы вспомнить британских философов конца XIX–начала XX века – Б. Бозанкета, Фр. Брэдли, Дж. МакТаггарта, Б. Рассела, А. Айера, находившихся в весьма сложных отношениях с философией здравого смысла. Здесь уместно предположить сильное, пусть и имплицитное, влияние Г. Райла: хотя Стросон и отверг его философию, но с ним самим оставался в прекрасных личных отношениях. Правда, Стросон познакомился с ним уже будучи сформировавшимся философом с собственными взглядами. Однако популярность Райла вполне могла способствовать определенному его влиянию на Стросона. Преодоление воздействия ряда взглядов Райла, несомненно, заняло у Стросона некоторое время. Резонно предположить, что в его «позиции здравого смысла» сказывается влияние философии Дж.Э. Мура, еще не вполне раскрытое историками философии.

Известность пришла к Стросону довольно рано – в 29 лет, что историки обычно приписывают его способностям, в которых сложно сомневаться. Однако вполне возможно и другое объяснение. Стросон был необходим Райлу и пропагандируемой им школе лингвистической философии в первую очередь как критик логического эмпиризма Б. Рассела, А. Айера и неопозитивистов Венского кружка, к тому времени эмигрировавших в полном составе из континентальной Европы в США, Великобританию и страны Содружества. Радикальное отличие взглядов Райла и во многом повлиявшего на него Л.Витгенштейна от воззрений логических эмпиристов заключалось в том, что последние при анализе философских проблем опирались на специально разработанные логические языки, тогда как Витгенштейн и лингвистические философы призывали к описанию языка, а не его реконструкции в виде логического исчисления. Идеологические различия играли второстепенную роль, несмотря на то что позиция лингвистических философов была строго антисциентистской, в отличие от убеждений логических эмпиристов. Из-за внимания прежде всего к прагматике, а не к синтаксису или семантике языка Стросон в начале своей карьеры прекрасно подходил на роль критика логического эмпиризма. Последний, в то время сосредоточенный в американских университетах и представленный в Великобритании довольно узким кругом исследователей, должен был вызвать какую-то реакцию со стороны «чисто британской» философии. Это стало следствием борьбы за лидерство в философии среди стран англоязычного мира, а значит, и за общее интеллектуальное и – шире – культурное влияние. В довоенное время Соединенные Штаты однозначно рассматривались как философская провинция, но ситуация радикально изменилась в результате иммиграции европейских философов до и во время Второй мировой войны. Значение США в качестве нового центра философии уже невозможно было отрицать, и философские факультеты в Великобритании стали заметно терять свою популярность. Формируя вокруг себя круг людей, придерживавшихся сходных с ним взглядов, Райл, однако, не подозревал,

что его ученик и коллега Стросон в итоге окажется вне общего течения лингвистической философии. Он не только радикально изменил принципы работы с лингвистическим материалом, используя его для анализа лишь на первых порах, а затем переходя к традиционным философским вопросам, но и оказался достаточно гибким в интеллектуальном отношении для того, чтобы воспринять многие новые влияния и в то же время остаться верным британской традиции философии здравого смысла. Такая позиция позволила Стросону впоследствии, уже в 1970-х годах, довольно спокойно пережить закат лингвистической школы и еще долгое время оставаться одним из самых влиятельных философов Великобритании.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Russell B.A.W.* On Denoting // *Mind*, 1905, № 14. P. 479-493.

² «Ordinary language has no exact logic» – «естественный (или обыденный) язык не обладает строгой логикой» (англ.).

³ Статьи Рассела опубликованы в кн.: *Russell B.A.W.* The Collected Papers of Bertrand Russell. London, 1983. Vol. 1.

⁴ *Strawson P.F.* Identifying Reference and Truth Values // *Logico-Linguistic Papers*, London, 1971.

⁵ «Truth-value gaps» (англ.).

⁶ *Остин Дж.* Истина // Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1997.

СОЧИНЕНИЯ

Introduction to Logical Theory. London, 1952; Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics. London, 1959; The Bounds of Sense. London, 1966; Logico-Linguistic Papers. London, 1971; Freedom and Resentment and Other Essays. London, 1974; Subject and Predicate in Logic and Grammar. London, 1974; Skepticism and Naturalism: Some Varieties. London, 1985; Analyse et Métaphysique. Paris, 1985; Analysis and Metaphysics. Oxford, 1992.

АЛЬФРЕД НОРТ УАЙТХЕД

В историю философии первой половины XX века Альфред Норт Уайтхед (1861–1947) — британско-американский математик, логик и философ — вошел как один из самых оригинальных мыслителей, создатель систематической метафизики, которую он именовал «организмической теорией бытия». Замысел этой теории — охватить разные области знания, такие как математика, логика, естественные науки, философия, культура, религия, эстетика, образование, и связать их с органикой и эстетикой процессуального опыта.

Английский период творчества

Уайтхед родился в 1861 году в Рамсгейте (Великобритания) в семье англиканского священника и получил религиозное воспитание (только в 14 лет родители отправили его в школу). В школе у него проявился интерес к математике и созрело решение для получения математического образования поступить в Тринити-колледж Кембриджского университета, который он блестяще закончил в 1880 г. Математика не вытеснила интереса к религии, хотя с религией у Уайтхеда складывались сложные отношения. В течение долгого времени он изучал теологию, а затем (по-видимому, испытав мировоззренческий кризис) продал свою библиотеку теологической литературы и распрощался с религией, объявив себя агностиком. Правда, его агностицизм был поколеблен в годы Первой мировой войны, на которой погиб его младший сын, но ни к одной церкви он так и не примкнул.

В 1884 году, когда Уайтхеду было 24 года, его, недавнего выпускника, пригласили преподавать математику в Тринити-колледж Кембриджского университета. В 1910 году он пере-

ехал в Лондон, где с 1911 по 1923 год занимал должности профессора прикладной математики в Университетском колледже и в Империал-колледже науки и технологии. В 1924 году он переехал в США, где и работал до своей кончины.

Философией Уайтхед стал интересоваться еще в студенческие годы, но известность он получил прежде всего благодаря работам по математической логике и исследованию эзотерической по тем временам темы — «концептуальные основания геометрии и теории относительности». Его первая книга «*Treatise on Universal Algebra*» (1898) стала пионерским шагом в создании новой логики. Преподавая в Тринити-колледже, Уайтхед заметил талантливого ученика — Бертрана Рассела, у которого обнаружил родственные интересы в сфере математики. Близость интересов подвигла их на подготовку фундаментального труда «*Principia Mathematica*», три тома которого были опубликованы в течение 1910–1913 годов (задуманный четвертый том о геометрии не был написан). В «*Principia Mathematica*» авторы попытались в дедуктивной манере вывести все математические понятия и посылки из понятий и посылок логики, и их работа стала событием не только для математиков и логиков, но и для философов. Историки неоднократно пытались оценить личный вклад каждого из соавторов в написание этого труда, но здесь мнения расходятся. Ясно одно: это новаторское произведение могло родиться только при творческом общении. Опыт работы с математикой и логикой сказался на дальнейших работах Уайтхеда; примечательно, однако, что он не считал математику фундаментом, на котором следует возводить философию: новую математику и логику он связывал с развитием более совершенных языков, при помощи которых мы сегодня описываем мир. Существующие языки недостаточны для охвата его качественного многообразия.

Годы жизни Уайтхеда совпали с величайшими научными открытиями: ревизия идей пространства, времени и движения в теории относительности Альберта Эйнштейна и последовавший за этим пересмотр ньютоновской физики, появление атомной и квантовой теории, новые толкования

математики и логики, развитие идей дарвиновского эволюционизма¹. Все эти открытия разрушали привычную картину мира, а вместе с ней и существовавшие представления о предельных основаниях знания и характере философской рациональности. Вместе со ставшими архаикой понятиями «субстанция – акциденция» рушилось и традиционное понятие «опыт» (experience), так или иначе служившее фундаментом и эмпирикам, и рационалистам. В эпистемологии формировалась традиция, которую впоследствии назовут «антифундаментализмом». Конечно, философы не могли смириться с крушением предельных оснований знания и предпринимали усилия для их спасения. Рассел, опираясь на идею идеального логического языка, предложил считать конечными конституентами мира простые, не поддающиеся дальнейшему анализу «логические атомы». Однако «логическими» у него были конкретные ощущения, вроде цвета и звука. Более радикальную заявку сделал Витгенштейн: в «Логико-философском трактате» (1921) он отверг идею Рассела о тождественности логических атомов с чувственными данными. Его картина мира — логицистская, в ней утверждается изоморфизм логической структуры языка и структуры мира; содержательные утверждения о мире должны быть преобразованы в совокупность логических высказываний. Следуя Расселу и Витгенштейну, логические эмпирики предприняли попытку перевести разговор об опыте в лингвистическое русло — на уровень анализа высказываний (феноменалистических или физикалистских) об опыте. Уайтхед выбрал другой путь «спасения» опыта. Он скорее сродни тому, по которому пошли Уильям Джемс и Анри Бергсон. Опыт есть не просто «experience», в котором выделяются «данные», а «experiencing» — текучесть, темпоральность и процессуальность событий.

Философия природы и наука

В период Первой мировой войны внимание Уайтхеда привлекла проблематика философии природы и науки, в особенности вопросы, связанные с философскими основаниями физики. В 1919 году он публикует работу «Принципы позна-

ния природы», в 1920 году – «Понятие природы», в 1922 году – «Принцип относительности»². Пересмотр физики Ньютона и содержащегося в ней механистического взгляда на мир, считал Уайтхед, требует отказа от привычных философских штампов. Механицистское мировоззрение является ограниченным прежде всего потому, что предполагает «бифуркацию» природы на физическое и не-физическое, познающее и познаваемое, телесное и духовное, равно как и другие всевозможные дуализмы. Уайтхед же изначально придерживался монизма. Но пути достижения последнего на идеалистической основе, когда сознание (mind) накладывает свои категории на природу, он отвергал. Уайтхед внимательно изучал теорию Эйнштейна и аргументы в пользу нового представления о пространственно-временных отношениях. Однако его не устраивали прямолинейные релятивистские выводы, которые делались из нее. Он внес в эту теорию свои модификации, главная из которых состояла в том, что под понятие относительности следует подвести эмпирическое основание, то есть связать его с опытом.

Многие историки, в особенности британские, скептически относящиеся к последующим спекулятивным работам Уайтхеда, считают названные выше книги выполненными в традиции английского эмпиризма и лучшими из того, что сделал философ. Один из эпистемологических вопросов, которые Уайтхед поставил в них, касался соотношения описания мира, демонстрируемого наукой, прибегающей ко все большему и большему абстракциям, и такого описания мира, которое дает человек исходя из восприятия повседневного опыта. (Этот вопрос продолжает обсуждаться по сей день в виде антитезы «фолк-физика» versus научная физика»). Он отверг ставшую модной под влиянием развития атомной физики идею «бифуркации природы» на «кажущуюся нам» и «реальную», то есть изображаемую наукой. Идею, будто природа разделена на видимую часть, данную в непосредственном и качественно окрашенном опыте, и невидимую, или «реальную», её часть, которую наука рисует в виде движения микрочастиц, но каким-то образом каузально позволяющую качественно воспринимать мир. В этих работах Уайтхед

рассматривал природу достаточно традиционно: природой следует считать все наблюдаемое и воспринимаемое нами. В задачу естественных наук входит объяснение содержания перцепций, а не спекуляция о каузальных отношениях микрочастиц.

Отвергнув бифуркацию природы, Уайтхед выступил на стороне защитников реализма чувственного опыта. Однако и в понятие «реализм», и в понятие «опыт» он внес свои коррективы. Под влиянием теории относительности философ предложил рассматривать содержание перцепций в виде четырехмерной структуры пересекающихся событий (occasions); много места и времени он посвятил демонстрации того, каким образом используемые в математике и физике понятия (точка, линия, момент и др.), которые не даны в непосредственном опыте, могут быть определены в терминах, относящихся к определенным наборам органически связанных событий, каждое из которых содержится внутри каждого другого, «как гнезда в китайской шкатулке». Такое понимание перцепций свидетельствовало о том, что механистической картине мира Уайтхед противопоставил организмическую теорию бытия. В дальнейшем он вообще отказался от различения природы и сознания и от агностической идеи о том, что «реальный мир» закрыт для сознания. В «Процессе и реальности» — его основном труде по спекулятивной метафизике — «корневой метафорой» в изображении мира выступает «творческий процесс» со всеми сопутствующими ему качествами, такими как «становление», «темпоральность», «относительность», «процессуальность», «развитие», «эмерджентность». Этот новый этап во многом связан с дальнейшим развитием исходных антидуалистических эпистемологических установок Уайтхеда.

Американский период

В 1924 году Уайтхед перебрался в Гарвардский университет (США). Нужно сказать, что в научном сообществе Великобритании он пользовался большим авторитетом и занимал прочное положение в научном мире (был деканом факультета и членом Академического совета Лондонского универ-

ситета, входил в руководство ряда престижных организаций). Однако ему было уже 63 года – возраст, близившийся к тому, когда профессоров отправляют на пенсию. Поэтому когда от администрации Гарвардского университета поступило предложение занять штатную должность профессора философского факультета, Уайтхед принял его. В Гарварде существовал такой же, что и в Великобритании, пенсионный ценз (65 лет), но один из друзей факультета обещал выплачивать Уайтхеду зарплату в течение пяти лет. Фактически же Уайтхед проработал там до 1937 года, продолжая сотрудничать с факультетом и после выхода на пенсию³.

Гарвардское начальство предполагало, что в лекциях он ограничится изложением идей его прежних трудов по философии природы и написанных совместно с Расселом работ по логике. Однако получилось так, что с переездом в Америку у Уайтхеда открылось «второе дыхание» и начался новый продуктивный этап творчества. Гарвард вскоре обнаружил, что в Уайтхеде он приобрел не только философа науки, но и «Grand Metaphysician», работы которого по масштабам сравнимы с сочинениями Лейбница и Гегеля. За сравнительно короткое время (1924–1947) им написано множество трудов по самой разной тематике: «Наука и современный мир» (1925); «Религия и становление» (1926); «Символизм, его смысл и воздействие» (1927); «Процесс и реальность» (1929); «Функция разума» (1929); «Цели образования и другие очерки» (1929); «Приключения идей» (1933); «Способы мышления» (1938); «Природа и жизнь» (1934); «Очерки о науке и философии» (1947). Эти работы в не меньшей мере прославили его имя, нежели его ранние логико-математические труды.

Наука и современный мир

Первой опубликованной в США книгой Уайтхеда стала «Наука и современный мир»⁴. В ней учёный обсуждает широкий круг вопросов: истоки современной науки, математика, романтические теории, искусство, поэзия, теория относительности и квантовая теория, отношение науки и философии, Бог и религия, социальный прогресс, образование и др.

Поразительная эрудиция автора, знание фактов интеллектуальной истории, умение сопоставлять события культуры и цивилизации, строить философские обобщения сделали эту книгу важным событием не только в англоязычном мире – она была переведена на множество языков.

Хотя главное внимание в книге уделено становлению европейской науки, большое место в ней заняли размышления о философии. В связи с этим следует несколько слов сказать о том, как Уайтхеду виделась роль философии в культуре. Ключевым в объяснении культуры, как и бытия в целом, у него было понятие «творческий процесс», через призму которого он воспринимал жизнь философии. Главную ее питающую основу он видел в культурном времени, в текущем настоящем, в значимости философских обобщений для науки и рациональности и, что очень важно, во влиянии на «дух» эпохи. «Моя цель, — писал он в книге «Наука и современный мир», — проследить пути философского мировоззрения, извлекаемого из науки и предпосланного ей, и оценить некоторые из его воздействий на общий климат каждой эпохи»⁵.

Уайтхед не отвергал здравые идеи предшественников. Вместе с тем он был убежден, что философия не может развиваться, пользуясь исключительно собственным багажом, как и багажом прошлого, не вступая в контакт с наукой и современной культурой. Обращает на себя внимание его избирательное отношение к мыслителям предшествующих эпох. Как мы уже сказали, корни его философии уходят в классический английский эмпиризм: он особенно выделяет Френсиса Бэкона, Джона Локка и Дэвида Юма, причём не только за здравость многих их идей, но и за то, что те внесли вклад в становление теоретических и эмпирических наук. Но выше всего он ценит философов, размышлявших о природе математики, – Платона, Лейбница, Декарта. Хотя Уайтхед отвергал идею построения философии на фундаменте математики, он отводил ей первостепенную роль во введении в мышление о мире, в логической аргументации и систематизации, дисциплине и эстетической гармонии. Уайтхеда часто упрекали в том, что он проигнорировал грандиозную систему Ге-

геля. Нежелание вдаваться в ее изучение он объяснял тем, что «тот наговорил слишком много чепухи о математике» (сказалась также неприязнь Уайтхеда к спекулятивной метафизике английских неогегельянцев – Ф. Брэдли, МакТаггарта и лорда Холдейна)⁶.

К Канту у Уайтхеда двойственное отношение. Он выказывает ему глубочайшее уважение за то, что тот не прошел мимо осмысления ньютоновской физики, однако вывод, который сделал немецкий философ, произведя раскол разума на «практический» и «теоретический», считает глубоко ошибочным. Кант сыграл немалую роль в возникновении болезни новой европейской философии — «бифуркации природы», в появлении всевозможных дуализмов. В предисловии к «Процессу и реальности» Уайтхед писал, что его собственную философию «в основном» следует рассматривать как «возврат к до-кантовскому способу мысли»⁷. Эта ремарка имеет в виду возвращение к идеям платонизма, британским источникам реалистической эпистемологии и лейбницианским корням «монадологической» космологии. Что касается кантовской эпистемологии и этики, часто принимаемых за отправной пункт философствования, то по этому поводу Уайтхед четко заявил, что в теории опыта он предпочитает работать с «до-эпистемологическими» воззрениями, а в теории ценностей — с «до-этической» позицией.

При всем уважении к науке Уайтхед отнюдь не был сциентистом. В книге «Наука и современный мир» он обращается к мысли, которая волновала его давно, а именно, что вследствие агрессивного наступления «научного материализма» в современной культуре складывается драматическое положение. Материализм изображает природу в виде движения материи, потока чисто физической энергии или квантовых событий. Совершается серьезная ошибка, когда реальность природы подменяется абстрактной системой математической физики. Уайтхед хорошо знал, что такое математические абстракции, он считал их реальными открытиями, а не просто интеллектуальными изобретениями. Исправление ошибки материалистов и физикалистов он возлагал на философию, которая повернется к качественному

разнообразие и полноте конкретного опыта, к его процессуальной органике, чтобы на этом основании строить более широкие абстракции, в том числе и математические. «Вопрос состоит в том, сумеем ли мы описать организм, не обращаясь за помощью к концепции материи в ее традиционном понимании как простого местонахождения»⁸. Философ писал, что сегодня в поле зрения науки попали факты, которые научная мысль не в состоянии осмыслить. Это верно даже для физики, но особенно остро ощущается в биологических науках. Например, для того чтобы понять трудности современной научной мысли, а также ее реакции на современный мир, у нас должна быть некая концепция более широкой абстракции и более конкретного анализа, которая стояла бы ближе к полной конкретности нашего интуитивного опыта.

В книге Уатхед снова возвращается к ранее поставленному вопросу о недопустимости «дуалистических расколов» и необходимости соединения системы обыденного опыта с научными объектами (но совсем не так, как это делают идеалисты, «накладывающие» сознание на природу). В случае успешного его решения сознание и природа, считает философ, окажутся частью единой системы организмического опыта.

Концептуальные конструкты и сознание

В книге «Наука и современный мир» Уайтхед предложил следующую стратегию. Для объяснения произошедших в науке изменений научные объекты следует рассматривать в виде научных гипотез или концептуальных конструктов, возникающих в органике опыта. В этом случае можно сказать, что Идея материи снова утрачивает свое фундаментальное значение, а «атом трансформируется в организм» (р. 456). «Со временем атом стал пониматься как организм, а теория эволюции оказалась в конечном счете анализом условий, способствующих возникновению и выживанию различных типов организмов... Биологические науки по своей сути являются науками об организмах»⁹. Эта стратегия не приводит к бифуркации природы, ибо и видимая природа, и рисуемая наукой с помощью концептуальных конструктов реальная

природа объединены сознанием; они являются одним органическим событием. При такой стратегии разделение эпистемологии и метафизики теряет смысл.

Правда, Уайтхед оставил открытой возможность рассмотрения природы независимо от сознания, однако конечными единицами анализа у него выступают «актуальные события» (actual occasions), имеющие как физические, так и идеальные стороны. Естественные события следует рассматривать как некоего вида абстракции, поскольку в них исключены какие бы то ни было не-физические (ментальные) свойства. Годом позже в книге «Символизм, его смысл и воздействие»¹⁰ философ утверждал, что не существует четкой линии разграничения между физическими и ментальными конституентами опыта.

Процесс и реальность

В январе 1927 года Эдинбургский университет пригласил Уайтхеда прочитать 10 Гиффордовских лекций. Им был подготовлен текст по метафизической проблематике, который он обозначил термином «философия организма». В лекциях обосновывалась спекулятивная гипотеза о том, что Вселенная состоит из «становлений» (becoming), каждое из которых является процессом усвоения и интеграции бесконечных «реальностей», обеспеченных предшествующей Вселенной и Богом (постоянным источником новых возможностей). Сложная архитектура гипотезы, логическая аргументация, непривычная терминология – всё это оказалось трудным для восприятия. К концу чтения аудитория опустела. Это не обескуражило Уайтхеда. Вернувшись в Америку, он расширил текст до 25 глав, которые и составили книгу «Процесс и реальность». Она была опубликована в 1929 году¹¹.

Интересно отметить, что в период подготовки в соавторстве с Б. Расселом «Principia Mathematica» и написания работ по философии природы Уайтхед критически относился к спекулятивной метафизике (сказывалась неприязнь канглийскому неогегельянству). Позднее он изменил свой взгляд. В книге «Процесс и реальность» он утверждает, что полнокровная философия с необходимостью должна быть

спекулятивной метафизикой. «Это предполагает, что ни одна сущность не может быть мыслима в полной абстракции от системы Вселенной, и спекулятивная философия призвана демонстрировать эту истину»¹². Однако для этого ей необходимо освободиться от традиционной связки «субстанция-атрибут» и всех понятий, постулирующих «раскол реальности». Ее фундаментом должны быть процессуальное толкование опыта и организмическое понимание бытия.

Центральным в космологической метафизике Уайтхеда является упомянутое выше понятие «становление» (becoming), или вектор времени и транзитивности: Вселенная целиком состоит из становлений, каждое из которых представляет собой интеграцию бесконечного количества существующих в ней реальностей с «Богом» — источником творческой новизны. Реальности даны в опыте: «Вся Вселенная состоит из элементов, раскрываемых в опыте субъектов»¹³. В свете центрального значения «становления» Уайтхед предлагает очистить понятие «опыт» от статичности и формализма, характерных для традиционного эмпиризма, переформулировав его с учетом процессуальности, качественной уникальности и органичной включенности во Вселенную. Опыт существует во Вселенной, а Вселенная — в опыте. На него следует смотреть как на организм, «жизнь-как-процесс», состоящую из творческой, целеполагающей ткани. Организм возникает из переплетения концептуальной рефлексии, эмоциональных чувств, ценностных представлений, глубинной интуиции и всегда является эстетически уникальным. Вопреки убеждениям материалистов, Вселенной чужд жёсткий детерминизм. В органичной связке опыта и Вселенной имеют место произвольные, необъяснимые, иррациональные, случайные повороты, не поддающиеся точному анализу.

Вот почему — и это одна из главных посылок книги Уайтхеда — все применявшиеся до сих пор категории изображения опыта («субъект-объект», «материя-сознание», «имманентное-трансцендентное» и др.) были неадекватными; они не схватывали произвольность, случайность, эстетическую непосредственность и текучесть. Это не значит, что опыт-становление хаотичен и не поддается рационализации; он

постижим, но не с помощью жёсткого языка науки или иной формальной системы, а с помощью особых категорий организмической метафизики. Последние позволяют фиксировать его онтологически-космологические, субъект-объектные, этически-эстетические, социально-индивидуальные и другие срезы.

Для выделения этих понятий Уайтхед разработал в «Процессе и реальности» очень сложную систему философских категорий. Она состоит из четырех больших групп: «конечное» (ultimate), «существование» (existence), «объяснение» (explanation), «категориальные обязанности» (categorical obligations), причём у каждой из них имеется подмножество категорий, а у каждой категории подмножества — свой куст категорий. Предполагается, что вся категориальная система метафизики представляет собой логически связанное образование, в котором каждое новое понятие определяется в терминах предыдущих до тех пор, пока не останется одна «предельная категория» — Бог, фундаментальная для всей системы.

Хотя Уайтхед замыслил свою метафизику как неформальную систему, способную выразить не только количественную, но и качественную конкретность бытия, математический строй его мышления сказался в архитектонике категориальной схемы метафизики. Например, математика присутствует в структуре бытия в эстетическом смысле — как гармония пропорций в скульптуре, архитектуре, изобразительном искусстве. И в целом философ не исключал, что реальности присущ некий математически-подобный Логос, который может быть выражен в логосе мысли.

Подчеркивая многообразие аспектов опыта (и возможность их фиксации с помощью разного рода категорий), Уайтхед особенно выделял два его компонента, которые считал основными: «актуальные события» (actual occasions) и «вечные объекты» (eternal objects). «Актуальные события» — это индивидуально окрашенные реальные факты жизни, понятия, переживания, находящиеся в процессе саморазвития и реорганизации материала, на котором они возникли. По завершении этого процесса возникают новые «актуальные

события», подобно тому как это происходит в циклах природных организмов (отсюда и наименование — «философия организма»). Актуальные события не находятся в пространстве-времени, наоборот, пространство и время определяются при помощи этих плюральных событий. Любая характеристика «актуального события» репродуцируется в «прехенсии» (от англ. слова prehension — схватывание, понимание), в которой сращены вектор развития, цель и каузальность. Все события проникнуты «чувством» (feeling), в том числе микрособытия, изучаемые физикой. В силу этого реальность социетальна и релятивна, в ней все имеет отношение ко всему. (Уайтхед сравнивает свою концепцию с монадологией Лейбница, правда, с тем существенным отличием, что она не является атомарной.)

«Вечные объекты» Уайтхед сравнивал то с платоновскими формами, то с локковскими идеями, то с универсалиями, но чаще всего — со сферой абстрактных возможностей или с активными потенциями. Срачиваясь с «актуальными событиями», считал философ, они придают им содержательность и качественную специфику. Этот процесс Уайтхед называл «конкресценцией» (от лат. concrescere — срастание). Перцептивность животных образует особую разновидность «конкресценции», которая на определенном уровне развития природы принимает форму человеческого сознания. В этом случае в «конкресценции» помимо «актуальных событий» и «вечных объектов» присутствует также «прехенсия» — целеполагание и свободный выбор. Идея «конкресценции», полагал Уайтхед, дает основу для эпистемологического монизма, то есть тождества объекта и субъекта в познавательном акте, которого так недоставало в концепциях английских и американских неореалистов. Поскольку различие между чувствующими и нечувствующими объектами невелико, в познавательном отношении субъекта и объекта нет пропасти и реализм здесь вполне возможен.

Бог как «творчество творения»

Согласно Уайтхеду, в создании реальности участвуют три формирующих начала: «вечные объекты», «творчество»

и «Бог». Творение все новых и новых событий ведет к росту многообразия, которое, в свою очередь, порождает еще большее многообразие. Чтобы не допустить движения к бесконечному плюрализму и хаосу, Уайтхед и вводит Бога. Принципиальная установка в работе «Процесс и реальность» состоит в том, что логически связная метафизика Вселенной нуждается в объединяющем принципе, не тождественном самому бытию.

«Бог» — это актуальная сущность, «изначально сотворенный факт» и одновременно — метафизический принцип бытия. «Бога не следует рассматривать как исключение из всех метафизических принципов, как призванного спасти их от крушения. Он является их главным воплощением»¹⁴. В органицистски понимаемом бытии Бог имманентен процессу эмерджентного творчества мира. Мир в той же мере испытывает необходимость в Боге, в какой Бог нуждается в мире: вместе они образуют со-творчество. Приписывать Богу хронологическую первичность в отношении творения ошибочно. «Он не до всего творения, но со всем творением»¹⁵. Про Бога можно сказать, что он изначален, но нельзя сказать, что он первичен во времени; он есть «и начало и конец всего». Только через сотворчество с миром Бог прогрессирует из состояния потенциальности к более совершенному состоянию. Этот прогресс носит телеологический характер, причём телеологический вектор присутствует и в природной, и в социальной, и в этической эволюции.

В понятие Бога, как и во все другие философские категории, Уайтхед вкладывает особый смысл. Он отверг традиционное христианское представление о Боге как самодостаточном, всемогущем, всеохватывающем, совершенном бытии, присутствие которого удостоверяется верой. Исходя из организмической метафизики, философ считает, что все до этого существовавшие религиозные и теологические представления о Боге страдали механицизмом. Его подымали в трансцендентные миру сферы и в то же время надеялись силой диктовать миру законы, порядок, содержание, смыслы. Что касается имманентных теорий бога, то они возникли как субъективистская реакция на механистиче-

ское представление о Боге. Уайтхед предлагает мыслить Бога иначе. У него Бог – это формативный элемент процесса творчества и созидания новизны. Он — «творчество творения», имманентное всему миру, обуславливающее прогресс согласно резонам идеалов.

Бог не одинок и не изолирован, как это представляется в традиционных религиях. Являясь результатом творчества, он одновременно участвует в самом творческом процессе. Понятие Бога бессмысленно без реализации в каком-либо актуальном событии. В содержательном отношении его «изначальная» природа несовершенна и ограничена. Только через актуализацию в мире от «вечного», «бесконечного», но не мыслящего состояния Бог «прогрессирует» в состояние, в котором он обогащен конкретным содержанием и концептуальной формой. В трудном процессе творческой эволюции Бог становится богаче по содержанию и всё более совершенным.

Еще до публикации «Процесса и реальности» Уайтхед выпустил в 1926 году небольшую книжку «Религия в становлении»¹⁶. В ней он прояснил очень важные для себя мировоззренческие вопросы, что в дальнейшем было использовано автором в его организмической метафизике. Как и Бога, религию Уайтхед тоже толкует необычно. Для него это не просто вера, факт культуры или социально-психологический феномен. Термином «религия» он обозначает глубинную сущность человеческого бытия, смысложизненное оправдание. Будучи делом индивидуальным, она проявляется в самотворчестве индивида, в его чувствах, эмоциях, рациональном выборе ценностей, свободе и моральной ответственности. Уайтхед был противником толкования религии в духе мистицизма, иррациональной интуиции, приватности и субъективности. Как наука и философия, религия тоже находится в сфере разума. Ее цель та же, что и у философии, — «рационализировать мистицизм». Поэтому формы всех мировых религий, в том числе господствующего в США протестантизма, он считает неадекватными. В протестантизме, писал он, любой человек является не только своим собственным священником, но и собственным теологом. Между тем рацио-

нальная религия всегда апеллирует к универсальным элементам опыта других, она всегда социетальна. Более того, в работе «Религия в становлении» Уайтхед интерпретирует рациональную религию как глубочайший уровень отношения всех людей ко Вселенной и к творчеству Бога. Она – свидетельство «роста мирового сознания» и «преданности миру» («world-loyalty»).

Тема религии была продолжена Уайтхедом в книге «Процесс и реальность». Напомним, что в философской литературе его времени уже активно обсуждались вопросы демаркации философии и науки, философии и религии, а в дискуссиях прокладывала себе дорогу тенденция, которую Уайтхед назвал «бифуркацией культуры». Он был убежден, что предложенная им концепция снимет все эти границы.

Все бранят философию за неэффективность, говорил Уайтхед. Для преодоления этого недостатка ей следует наладить тесные отношения с религией и наукой — естественной и социальной. Представление о том, будто это невозможно, будто наука изначально враждебна религии, — ошибочно. Между ними тоже есть основа для согласия. «Научный интерес, — писал философ, — это один из вариантов религиозного интереса»¹⁷. И далее: «Наука обнаруживает религиозные опыты среди ее речерча; а религия обнаруживает научные понятия среди ее концептуальных опытов, которые должны быть сращены со специфическими чувственными реакциями»¹⁸.

Философия сможет приобрести значимость и эффективность, если она, переплавив религию и науку, введет их в единую рациональную схему мысли. Задача же религии состоит в том, чтобы связать рациональную всеобщность философии с эмоциями и целями, возникающими в исторической жизни того или иного сообщества. Она транслирует конкретные мысли, особые эмоции и цели в общие идеи и ценности, чтобы ограничивать саморазрушительные интересы индивидов. Философия «обнаруживает» религию и модифицирует ее; и наоборот, религия присутствует среди данных опыта, которые философия должна вплести в свою собственную схему¹⁹.

Цели образования

В заключение нашего анализа философии Уайтхеда непременно следует сказать о его взглядах на образование. В развернутом виде они представлены в книге «Цели образования и другие очерки» (1929)²⁰. Цель образования философ видит не во внесении в головы учеников догм и максимальной информации, подаваемой фрагментарно и бессистемно, а в поддержке их саморазвития и индивидуальности. Процесс обучения – это «романс», стимуляция игры чувств и воображения учащихся к поиску нового, одним словом, это — «приключение идей». Задача преподавателя состоит в реализации индивидуальности учащихся в рамках социализации — в деятельности совместно с другими. Нет ничего более важного в образовании, нежели творческое обогащение опыта индивидов в его социальном окружении. Сближаясь в понимании сути образования с Джоном Дьюи, Уайтхед говорил, что учебная литература и преподаватели в первую очередь должны быть нацелены на стимуляцию интереса и любознательности учеников, на развитие их исследовательских творческих потенций, – только таким образом происходит подлинное приращение знания. Фрагментарная информированность не делает человека культурным. Поскольку Бог является инициатором и конечным хранителем всего творческого опыта, а творческий опыт – главной целью образования, Бог присутствует как данность, как общий порядок ценностей в любом образовательном опыте. Поэтому религия с её близостью к смысловым особенностям и характеру индивида неотделима от образования. Уайтхед выступал за разумное соединение общего и профессионального образования. Последней его публикацией были «Очерки о науке и философии»²¹.

Умер философ 30 декабря 1947 года, его похоронили в Кембридже (штат Массачусетс, США). Согласно его завещанию, после смерти Уайтхед был кремирован, его похороны не сопровождалась заупокойной службой, а неопубликованные работы и корреспонденция, как он того хотел, были уничтожены его вдовой.

* * *

После смерти Уайтхеда английские и американские историки спорили о том, какой стране принадлежит его культурное наследие. В итоге пришли к выводу, что Уайтхеда в немалой мере можно считать инициатором того симбиоза английской и американской философии, который с очевидностью дал о себе знать во второй половине XX века. Его почитают «своим классиком» как в США, так и в Великобритании. Но хотя Уайтхед довольно долго прожил в Америке и искренне любил эту страну, всё же он оставался англичанином и Англия считала его своим профессором. Еще в 1903 году он стал членом Британского королевского общества, а в 1931 году его избрали почетным членом Британской Академии. В 1945 году философу был присужден британский орден «За заслуги».

Об Уайтхеде имеется огромная комментаторская литература. Авторы расходятся в определении и смысла, и значимости его философии. Одни считают, что, несмотря на её переключки с идеализмом Платона и Лейбница, Гегеля и Дж. Ройса, Уайтхед инициировал особый тип идеализма, соединивший платонизм с натурализмом. Другие определяют его философию как своеобразную форму натуралистического панпсихизма, приписывающего природе своего рода «чувствительность», или протопсихику, выступающую основой сознательных процессов и средством преодоления традиционных дихотомий. Третьи усматривают в ней главным образом философское прочтение теории относительности и математики через призму идеи эмерджентизма, дополненной постулатом творческого начала – метафизическим «Богом».

Существуют и теистические истолкования взглядов английского философа. Наиболее ярким примером является «теология процесса» Чарльза Хартсхорна. Последователь Уайтхеда, много сделавший для издания его работ и привлечения интереса к его идеям, он увидел в философии своего учителя основания для создания в рамках протестантизма рационалистической «неоклассической метафизики». Он называет ее «панентеизмом», или «естественной теологией». В противовес неортодоксам Тиллиху и Нибуру, Хартсхорн считает, что без

придания Богу онтологически-космологических оснований никакая теология не может претендовать на универсализм. А Уайтхед предоставил такие основания. Но как теолога Хартсхорна не устраивает в его основоположениях метафизическая интерпретация Бога. Он считает, что понятие Бога у Уайтхеда имеет расплывчатое содержание и его вряд ли можно принять за «актуальную сущность». Самый же главный недостаток взглядов философа сказывается в следующем: «Если мы предположим, будто чистое бытие является тем же самым, что и священное, не останется ли у нас лишь один путь – поклоняться категории, а не Богу?»²² Высоко оценивая значимость философии для теологии, Хартсхорн, в отличие от Уайтхеда, основную роль отводил теологии, а философии — роль подчиненную.

В России советского периода значимость для англоязычной философии XX века творчества Уайтхеда первым отметил А.С. Богомолов. Он высоко оценил его вклад учёного в идею развития, охарактеризовав его философию в целом как современный вариант панпсихизма. «Чувство», или «прехенсия», у Уайтхеда выступает одновременно как эпистемологическая и онтологическая категория. Сделав центральным понятием «организм», он уподобляет его не биологическому организму, а психологическому акту. «Уайтхед, – писал Богомолов, – по сути наделяет качеством психического всю действительность»²³. Более развернутый анализ воззрений Уайтхеда на фоне философии XX века содержится во вступительной статье М.А. Кисселя к опубликованным на русском языке избранным работам английского мыслителя. Он предпочитает называть его философию «диалектическим идеализмом». «Каковы бы ни были недостатки диалектического идеализма Уайтхеда, — пишет Киссель, — вся его философия проникнута идеей того, что в меняющемся мире надо и думать по-новому. И в этом ценность “философии процесса”»²⁴.

Выскажем и наше суждение. В книге «Наука и современный мир» Уайтхед писал: «Каждая философия несет в себе оттенок тайного образного мировоззрения, которое в явном виде никогда не включается в ход рассуждения»²⁵. Можно за-

даться вопросом, какое тайное мировоззрение, точнее, какая идеологическая или психологическая интенция побуждала его возводить сложные конструкции «организмической» теории бытия? Строго говоря, она вовсе не тайная. Ее можно обнаружить практически у всех системосозидателей XX века — у Дж. Сантаяны, М. Хайдеггера, Э. Гуссерля, К. Поппера. Всеми ими двигало явное или тайное желание спасти уникальность личности (самости) — главный стержень, вокруг которого центрировалась европейская цивилизация и культура в период крушения всех «абсолютов» и «фундаментов».

Уайтхед, чьи молодые годы прошли в спокойную викторианскую эпоху, был свидетелем того, как еще недавно стабильная наука пришла в состояние, которое впоследствии обозначат термином «flux», то есть состояние нескончаемой динамики и трансформации. Рушились представления о фундаменте знания — опыте, об основаниях рациональности и критериях истины. Не избежала состояния «flux», без которой не мыслилась моральность, и ответственность личности. Интенция Уайтхеда — найти новый, не подверженный разрушению фундамент для личности и ее представления о себе. Такой фундамент он видел в новом толковании опыта. Чтобы опыт мог выполнить эту роль, он сам должен быть текучим, темпоральным, открытым новизне, вплетенным в органику мира и изменяющимся вместе с ним. А для того, чтобы творческий процесс и плюральность не выливались в хаос, он должен носить телеологический характер. Творческая новизна должна иметь основание, а таковым может быть только Бог — источник всякого творчества. Какой бы искусственной ни казалась схема «организмической метафизики» Уайтхеда, ее следует оценивать как одну из грандиозных попыток выразить философски-рациональными средствами качественную уникальность человеческого опыта, как одну из самых оригинальных версий понимания человека в его органичной связи с Вселенной.

В учебниках философии Уайтхеда иногда представляют как кабинетного мыслителя, пребывавшего «в башне из слоновой кости». Это совсем не так. Он хотел поведать свое мировоззрение (или идеологию) миру, побудить мыслить его в новом ключе. Вот почему он с готовностью соглашался

читать публичные лекции, да и сами названия книг Уайтхеда говорят о том, что он хотел быть услышан широкой аудиторией. Однако сложный ход мысли и неординарный язык сделали его мировоззрение «закрытым», и ему так и не довелось стать «публичным философом». Его почитателями в основном были академические ученые из ближайшего окружения.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Уайтхед, безусловно, отреагировал на идею эволюционизма. Однако примечательно следующее. Будучи «процессуальным» философом, он мало интересовался Дарвином (в индексе имен книги «Процесс и реальность» я не нашла этого имени). Об эволюции как таковой им сказано буквально несколько слов, причем скорее об исторической, а не биологической эволюции. И еще одно наблюдение. При всем том, что в историю философии XX века Уайтхед вошел как «эмерджентист», относительно этого понятия у него нет специальной концепции: по сути он ограничился замечаниями, что новизна возникает в результате акта эмерджентии.
- ² *Whitehead A.N. An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge. Cambridge, 1919; Whitehead A.N. The Concept of Nature. Cambridge, 1920; Whitehead A.N. The Principle of Relativity. N.Y., 1922.*
- ³ По мнению Уильямса Хокинга, коллеги Уайтхеда по Гарвардскому университету, переезд Уайтхеда в США объяснялся тем, что в этой стране профессионализация философии еще не вылилась в узкую специализацию, как это произошло в Великобритании. (*Hocking W.E. Whitehead as I new him // Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy. Ed. by G.L. Kline. Englewood Cliffs. N.J. 1963. P. 9.*)
- ⁴ *Whitehead A.N. Science and Modern World. N.Y., 1925.*
- ⁵ *Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. Ред. и вступительная статья М.А. Кисселя. Составитель И.Т. Касавин. М., 1990. С. 96–97.*
- ⁶ Комментаторы впоследствии нашли, что на самом деле у Уайтхеда с Гегелем много перекличек: монизм, идея процессуальности, темпоральности, интерес к диалектике переходов и многое другое.

- ⁷ *Whitehead A.N. Process and Reality. An Essay in Cosmology.* N.Y., 1929. Мы будем ссылаться на исправленное издание этой книги (N.Y., L., 1979), выпущенной под редакцией *D. Griffin and D. Sberburne*.
- ⁸ *Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии.* С. 162.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ *Symbolism, its Meaning and Effect.* N.Y., 1927.
- ¹¹ *Whitehead A.N. Process and Reality.* Все исследователи отмечают, что и книжный вариант работы сохранил серьезные погрешности: придуманная Уайтхедом архитектурная категория схем, далекая от ясности, позволяет разное истолкование. Трудность понимания усугубляется тем, что он ввел в свой собственный концептуальный аппарат множество неологизмов, которые, как он считал, необходимы во избежание ошибок, возникающих при использовании традиционного языка философии. После его смерти возникла группа комментаторов, специализирующихся на истолковании тех или иных идей и выражений Уайтхеда и их коррекции. В 1978 году *David. R. Griffin and Donald W. Sberburne* подготовили и опубликовали исправленное издание книги «*Process and Reality*». Приведенный в конце список исправлений насчитывает 22 страницы (мелким шрифтом).
- ¹² *Whitehead A.N. Process and Reality.* P. 6.
- ¹³ *Ibid.* P.252.
- ¹⁴ *Ibid.* P. 405.
- ¹⁵ *Ibid.*
- ¹⁶ *Whitehead A.N. Religion in the Making.* N.Y., 1926.
- ¹⁷ *Ibidem.*
- ¹⁸ *Ibidem.*
- ¹⁹ *Whitehead A.N. Process and Reality.* P. 16.
- ²⁰ *Whitehead A.N. The Aims of Education and Other Essays.* N.Y., 1929.
- ²¹ *Whitehead A.N. Essays in Science and Philosophy.* N.Y., 1947.
- ²² *Hartsborne Ch. Whitehead's novel intuition // Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy.* P.18-26. Более подробно о «неоклассической метафизике» Хартсборна и ее переключках с философией Уайтхеда см.: *Юлина Н.С. Теология и философия в религиозной мысли США XX века.* М, 1986. С. 106–119.
- ²³ *Богомолов А.С. Идея развития в буржуазной философии.* М., 1962. С. 303–305.

²⁴ *Киссель М.А.* Философский синтез А.Н. Уайтхеда (Вступительная статья) // *Уайтхед А.Н.* Избранные работы по философии. С. 3.

²⁵ Там же. С. 63.

СОЧИНЕНИЯ:

Введение в математику. СПб., 1915; Избранные работы по философии. Ред. и вступительная статья М.А. Кисселя. Составитель И.Т. Касавин. М., 1990; Символизм, его смысл и воздействие. Томск, 1999; *Whitehead A.N.*; *Russell B.* Principia Mathematica (3 vols, Cambridge, 1910-1913; An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge. Cambridge, 1919; The Concept of Nature. Cambridge, 1920; The Principle of Relativity. N.Y., 1922; Science and Modern World. N.Y., 1925; Religion in the Making. N.Y., 1926; Symbolism, its Meaning and Effect. N.Y., 1927; The Function of Reason. Princeton, 1929; Process and Reality. An Essay in Cosmology. N.Y., 1929; исправленное издание с индексом и комментариями: Ed. by Griffin D. and Sherburne D., N.Y., L., 1978; The Aims of Education and Other Essays. N.Y., 1929; Adventures of Ideas N.Y., 1933; Nature and Life. Chicago, 1934; Modes of Thought. N.Y., 1938; Essays in Science and Philosophy. N.Y., 1947; Autobiographical Notes // The Philosophy of Alfred North Whitehead. Ed. by P.A. Schilpp, Evanston Ill. and Chicago, 1941, 2nd ed., 1951.

ЛИТЕРАТУРА

Френкель Г. Злоключения идей. Критика философии Уайтхеда. М., 1959; *Уэллс Г.* Процесс и нереальность. Пер. с англ. М., 1950; *Богомалов А.С.* Идея развития в буржуазной философии. М., 1962; его же. Неореализм и спекулятивная философия (А.Н. Уайтхед) // Современный объективный идеализм. М., 1963; *Хилл Т.И.* Современные теории познания. Пер. с англ. Гл. 9. М., 1965. С. 258–278; *Юлина Н.С.* Проблема метафизики в американской философии XX века. М., 1978. С. 84–116; *Юлина Н.С.* Теология и философия в религиозной мысли США XX века. М., 1986; *Whitehead's American Essays in Social Philosophy.* Ed. by A.N. Johnson, N.Y., 1959; *Whitehead A.N.* A Philosopher Looks at Science. N.Y., 1965; *Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy.* Ed. by G.L. Kline. Englewood Cliffs. N.J. 1963; *Bluth J.W.* Whitehead's Theory of Knowledge. Providence, 1941; *Brewart J.-M.* Les directives de la symbolisation et les

modèles des reference dans la philosophie d'A.N. Whitehead. P., 1976; *Cbristian W.A.* An Interpretation of Whitehead's Metaphysics. New Haven, 1959; *Wells H.K.* Process and Unreality. N.Y., 1950; *Cooper B.Z.* The Idea of God. A Whitehedian Critique of St. Thomas Aquinas' Concept of God. Hague, 1974; *Derequibus A.* Ragione e natura nella Filosofia di Whitehead. Milano, 1972; *Emmet D.M.* Whitehead's Philosophy of Organism. L., 1932; *Johnson A.H.* Whitehead's Theory of Reality. Boston, 1952; *Lachmann R.* Ethik und Identität: Der ethische Ansatz in der Prozessphilosophie A.N. Whitehead u. seine Bedeutung für die gegenwertige Ethik. Freiburg, 1994; *Laslo E.* La Métaphysique de Whitehead: recherche sur les prolongements anthropologiques. Hague, 1970; *Leclerc I.* The Relevance of Whitehead. L., 1961; *Leclerc I.* Whitehead's Metaphysics (1958, 1975); *Lowe V., Hartsborne C., Jonson A.H.* Whitehead and the Modern World. Boston, 1950; *Lowe V.* Understanding Whitehead. Baltimore, 1962; *Lowe V.* Alfred North Whitehead: The Man and his Work. Baltimore, L., 1985; *Palter R.M.* Whitehead's Philosophy of Science. Chicago, 1960; *The Philosophy of Alfred North Whitehead.* Ed. by P.A. Schilpp, Evanston Ill. and Chicago, 1941; *Ross S.D.* Perspective in Whitehead's Metaphysics. Albany (N.J.), 1983; *Sherburne D.W.* A Key to Whitehead's Process and Reality. Bloomington, 1966; *The Wit and Wisdom of A.N. Whitehead.* Ed. by A.N. Johnson, Boston, 1947.

ЭРИХ ФРОММ

Эрих Фромм родился 23 марта 1900 года во Франкфурте-на-Майне. Его родители — винодел и виноторговец Нафтали Фромм и Роза Фромм — были выходцами из семей раввинов. Еврейская среда, в которой воспитывался Фромм, не принимала дух современного буржуазного общества, нацеленного на обогащение. Она была религиозной в подлинном смысле этого слова. Тексты Ветхого Завета, в особенности видение пророками мира и братства между народами, производили на еврейского мальчика неизгладимое впечатление. В детстве Эрих мечтал пойти по стопам своих предков и стать учителем Талмуда. И только чрезмерная боязливость отца, который страшился отъезда сына на Восток, не дала реализоваться этому стремлению.

С началом Первой мировой войны, которая, по словам Фромма, как ничто другое определила его развитие, породив страстное желание постичь иррациональность массового поведения людей, он стал активно участвовать в религиозной жизни общины. Первым среди учителей Фромма в его франкфуртский период был раввин доктор Нехемия Антон Нобель (1871–1922), воплощавший свойственную пророкам гармонию между учением и образом жизни. Именно Нобель открыл для него философию Германа Когена, основателя и главы марбургской школы, с его представлением о Боге как центре мира идей, а также творчество Гёте. Сочетание в Учителе прочной еврейской идентичности с гуманистической традицией в поэзии и философии явилось стимулом на пути Фромма к обретению собственной идентичности. Другим Учителем Фромма после внезапной смерти Нобеля стал доктор Залман Барух Рабинков, про-

исходивший из семьи хасидов и преподававший Талмуд. Фромм познакомился с ним в Гейдельберге, где с 1919 года учился в университете на кафедре социологии у Альфреда Вебера, брата знаменитого Макса Вебера. Помимо толкования текстов Талмуда, юноша под руководством Рабинкова постигал учение о Божественных атрибутах Маймонида, еврейского философа и теолога эпохи Средневековья, а также хасидизм. Движение хасидов с их заповедью «Служи Богу с радостью» характеризовалось тем, что радость признавалась одним из самых важных элементов их жизни, а печаль и угнетенное состояние духа считались признаком духовного заблуждения. Именно так воспринял религию Фромм, позднее писавший о том, что она «не должна пытаться подавить любовь и чувственность и заменить собой эту сторону жизни. Не из подавления, а из всей полноты жизни должна родиться религия»¹. Разрабатывая впоследствии свою гуманистическую этику, Фромм признал высшими ценностями не самоотречение и себялюбие, а любовь к себе, не отрицание индивидуального, а утверждение своего человеческого Я.

Универсалистская интерпретация иудейства Рабинковым, согласно которому все сферы проявления жизненной практики евреев отмечены гуманистической ориентацией в той мере, в какой сохраняется еврейская община и в какой она проникнута принципом союза с Богом, в значительной степени содействовала отходу Фромма от ортодоксального иудейства и его приобщению к нетеистическому гуманизму. Этому также способствовало и знакомство Фромма в середине 1920-х годов с буддизмом и психоанализом.

В буддизме Фромм впервые столкнулся с религиозной системой, где понятие Бога не имело существенного значения, если не устранялось вообще, а основной целью религии считалось не обретение правильной веры, а правильное действие. В дальнейшем ориентация на буддизм привела Фромма к созданию нравственного эквивалента тому, чем являлась религия: под словом «религия» он стал понимать любую систему взглядов и действий, которой придерживается какая-либо группа людей и которая служит индивиду

общим ориентиром и объектом поклонения. Данное представление Фромма во многом перекликалось с понятием квазирелигии у немецко-американского философа и теолога Пауля Тиллиха².

В 1922 году Фромм получил ученую степень на кафедре социологии Гейдельбергского университета, где он обрел склонность к социологическому мышлению. Несколько позже, уже вне стен университета, он познакомился с классическим психоанализом, который в 1924 году стала практиковать в Гейдельберге Фрида Рейхманн. Пройдя у неё курс психотерапевтического анализа, Фромм заинтересовался этой сферой деятельности. Своё образование как психоаналитик он завершил в Берлинском институте психоанализа в 1929–1930 гг., после чего открыл в Берлине частную практику. 7 октября 1930 года его избрали внештатным членом Немецкого психоаналитического общества.

С 1932 года Фромм читал лекции в открывшемся тогда же во Франкфурте психоаналитическом институте. Это позволило ему наладить контакты с руководством Института социальных исследований, возглавлявшегося Максом Хоркхаймером. Вскоре он перешел туда на работу в качестве руководителя отдела социальной психологии. Здесь Фромм впервые познакомился с трудами К. Маркса, которые произвели на него неизгладимое впечатление. Впоследствии он писал: «Меня глубоко волновали вопросы индивидуальных и социальных феноменов, и я стремился найти ответы на эти вопросы. Я нашел ответы в системах и Маркса, и Фрейда. Но я также был увлечён анализом различий между этими двумя системами и желанием разрешить эти противоречия... я хотел добиться синтеза, который должен был стать следствием понимания и критики обоих мыслителей»³.

Работая в Берлинском институте психоанализа, Фромм познакомился с Карен Хорни, одним из будущих лидеров неофрейдизма. В 1932 году Хорни приняла предложение Франца Александра участвовать в создании Чикагского института психоанализа в качестве второго директора и переехала в США. В конце 1933 года по её инициативе Фромм стал приглашенным профессором в Чикаго и с тех пор жил в США,

где в 1940 году получил американское гражданство. Там Фромм преподавал в ряде университетов. Перебравшись в 1934 г. в Нью-Йорк, он, как и Хорни, познакомился с выдвинутой американским психиатром и психоаналитиком Гарри Стэком Салливенем теорией межличностных отношений, в которой увидел альтернативу фрейдовской метапсихологии, опирающейся на теорию влечений. В дальнейшем это привело Фромма к критике фрейдизма и к созданию «гуманистического» психоанализа, связанного с разработанным им новым учением о человеке.

После переезда в Нью-Йорк в 1934 году Фромм продолжил работу в Институте социальных исследований. Однако социально-психологическая концепция Фромма и его критика теории Фрейда не получили там одобрения, и в 1938 году, когда в Институт вернулся и стал его полноправным сотрудником Т. Адорно, Фромм был вынужден покинуть его.

С середины 1930-х годов Фромм входил в кружок психоаналитиков, занимавшихся ревизией психоанализа. Важнейшей фигурой в нем в эти годы оставалась Карен Хорни. Опыт лечения пациентов-невротиков, живущих в другой культуре, способствовал осознанию ею подлинной роли социальных условий в возникновении личностных проблем. Взгляды на эти проблемы Хорни изложила в своей первой книге «Невротическая личность нашего времени», вышедшей в 1937 году. По её мнению, осознание громадной важности влияния культурных факторов на неврозы оттесняет на задний план те биологические и физиологические условия, которые Фрейд считал лежащими в их основе. Вторая книга Хорни «Новые пути в психоанализе» (1939) была посвящена критической переоценке психоаналитических теорий. Здесь она выступила с резкой критикой фрейдовской теории либидо, концепций тревоги и нарциссизма. За публикацию этой книги, а также ряд выступлений Хорни в апреле 1941 года на ежегодном собрании Нью-Йоркского психоаналитического общества было рекомендовано отстранить её от работы в качестве обучающего аналитика и преподавателя. После этого учёная и ряд её коллег и аспирантов вышли из общества и основали собственную Ассоциацию,

преследующую цель развития психоанализа. В июне 1941 года они создали учебный центр нового объединения – Американский институт психоанализа, деканом которого Хорни оставалась до самой смерти (1952). Поначалу там преподавал и Фромм, но вскоре ему запретили вести семинары для студентов, как не имеющему медицинского образования, и он прекратил свою работу.

Переезд в Мексику в 1949 году не воспрепятствовал деятельности Фромма в США: он ежегодно жил там около четырех месяцев, проводя практические занятия и читая лекции в ряде институтов и университетов. В это время на первый план для него вышли социальные проблемы американского общества, которые он пытался решить путем соединения фрейдистской психологии и неомарксистской социологии, развивая социально-критическую антропологическую теорию и концепцию утопического «коммунитарного социализма». С опубликованием в 1955 году книги «Здоровое общество» Фромм вступил на политическую сцену американского общества.

Философ приходит к твердому убеждению, что если в обществе не произойдут кардинальные перемены, его ждет неминуемая гибель. Не желая оставаться пассивным наблюдателем такого хода событий, Фромм, хотя ранее он и писал о том, что по своему характеру не пригоден к политической активности, вступил в американскую социалистическую партию и сформулировал её новую программу. Она, однако, была отвергнута, и вскоре после этого Фромм вышел из партии. Он стал активным участником борьбы за мир. Фромм прожил в Мексике более 25 лет, занимаясь в 1950–60-е годы развитием психоанализа и работая как социопсихолог, в то время как в США он выступал в качестве социального критика и социального политика.

В 1951 году Фромм занял пост внештатного профессора на медицинском факультете Мексиканского университета с целью подготовки «Мексиканской группы по исследованию психоанализа». После первого выпуска психоаналитических курсов в 1956 году он стал инициатором основания Мексиканского психоаналитического общества. Следующей вехой

явилось открытие в Мехико в марте 1963 года Мексиканского института психоанализа.

Начиная с первой книги «Бегство от свободы» (1941), принесшей Фромму широкую известность, и далее в многочисленных публикациях и книгах, как-то: «Здоровое общество» (1955), «Душа человека» (1964), «Анатомия человеческой деструктивности» (1973), «Иметь или быть» (1976) и некоторых других, учёный исследовал различные аспекты взаимоотношений человека и общества.

По убеждению Фромма, чтобы знать, что хорошо, а что плохо для человека, надо понять его природу. Следовательно, рассмотрение человеческой ситуации должно предшествовать изучению личности, а психологии надлежит основываться на антропологическо-философской концепции человеческого существования. Человек, согласно Фромму, это единственное существо, для которого собственное существование является проблемой. В процессе исторического развития он утрачивает инстинктивные (естественные) связи с природой, что приводит к возникновению у него ряда экзистенциальных и социальных дихотомий (противоречий), влекущих за собой нарушение его внутреннего равновесия и побуждающих к поискам нового равновесия. Будучи наделен разумом и самосознанием, человек осознает свою изолированность в мире, беспомощность и заброшенность, как и свою смертность. Он ищет новые формы связи с миром, в котором хочет обрести безопасность и покой, восстановив единство и равновесие с природой. Эти психические потребности, в том числе в человеческих связях и в самоутверждении, в привязанности и самопознании, в системе ориентиров и объекте поклонения, свойственные всем людям, Фромм называет «экзистенциальными», поскольку их причины кроются в самих условиях человеческого существования. Таким образом, американский исследователь определяет природу человека не через те или иные основные его качества, а через способ его существования, то есть экзистенциально – через противоречие, имманентно присущее человеческому бытию. Другими словами, природа человека определяется Фроммом не как биологически

заданная совокупность влечений, а как осмысленный ответ, целостное отношение к миру, которое может быть либо регрессивным, либо прогрессивным. Регрессивное решение связано с попыткой возвращения человека к его истокам – к природе, животной жизни; прогрессивное нацелено на полное развитие человеческих сил, человечности в нас самих. Регрессивное решение, по мнению Фромма, несостоятельно. Оно ведет к разрушению, страданию, приближает смерть. Сторонником такого решения Фромм считает, в частности, немецко-американского философа и социолога Герберта Маркузе.

В работе 1957 г. «Эрос и цивилизация» Г. Маркузе высказал ряд фрейдомарксистских идей. Он утверждал, что психоаналитические понятия сублимации, идентификации и интроекции имеют не только психическое, но и социальное содержание, которое вытекает из системы институциональных, правовых, административных и традиционных отношений, противостоящих индивиду как объективные данности. Маркузе ратовал за уничтожение «прибавочного подавления», налагаемого социальной властью в интересах господства, и выступал за создание нерепрессивной цивилизации, в которой отношения будут эротизированы, а труд станет напоминать игру. Отталкиваясь от идей Фрейда, Маркузе выдвинул тезис о самосублимации сексуальности, или способности сексуальности создавать высокоцивилизованные человеческие отношения, свободные от подавления со стороны общества. По мысли Маркузе, самосублимация откроет новые горизонты нерепрессивной цивилизации, устранив непримиримый конфликт между сексуальностью и культурой, который Фрейду представлялся извечным и роковым для человечества. Фромм со всей серьезностью воспринял доводы Маркузе, однако пришел к выводу, что идеал Маркузе, согласно которому человек должен снова стать ребенком, совершенно несостоятелен. Он считал, что человек призван развиваться до высшей зрелости, или совершенства, своей личности.

Исходя из собственного понимания сущности человека, Фромм развивает учение о характере как «второй природе»

человека, заменившей недостающие ему инстинкты, а его ядром признает черты, детерминируемые социальной средой. Он вводит понятие социального характера как совокупности черт, общей для большинства членов общества и способствующей функционированию последнего; характер задает способ восприятия идей и ценностей, отношение к миру и другим людям.

В своей теории Фромм воскрешает идею «фрейдомарксизма», пытаясь синтезировать марксизм с фрейдизмом посредством психологизирования марксистской социологии и социологизирования фрейдистской психологии. По его мнению, Маркс доказал, что объективные условия, которыми определяется способ производства, а тем самым и социальная организация, детерминируют также и самого человека, его цели и его интересы. Однако классики марксизма не показали, как именно экономический базис влияет на идеологическую надстройку. Это упущение в марксистской теории, согласно американскому исследователю, можно исправить при помощи психоанализа, давшего более полное понимание одного из факторов, действующих в социальном процессе, – природы самого человека. Одним из проявлений взаимодействия базиса и надстройки является социальный характер, другим – социальное бессознательное. «Фрейдисты, – полагает Фромм, – видят индивидуальное бессознательное и слепы по отношению к социальному бессознательному; ортодоксы-марксисты, наоборот, остро чувствуют наличие бессознательных факторов в социальном поведении, но они совершенно не видят их, когда речь идет о мотивации индивидуального поведения. Это ведет к вырождению теории и практики марксизма, точно так же как противоположный феномен ведет к упадку психоаналитическую теорию и практику, ибо человек-индивид неотделим от человека – участника социальной жизни, и если их обособить, то нельзя понять ни то, ни другое»⁴.

Фроммовская концепция социального характера явилась своеобразным синтезом учений Маркса и Фрейда. С одной стороны, содержание социального характера, согласно Фромму, определяется структурой общества и функцией

в ней индивида, с другой стороны, семья рассматривается как психический агент общества, в функцию которого входит передача требований общества подрастающему ребенку. Семья выполняет эту функцию двумя способами. Во-первых, поскольку родители, как правило, являются носителями социального характера, они передают ребенку основные черты желательной для общества структуры характера. Во-вторых, в дополнение к влиянию родительских характеров методы воспитания ребенка, принятые в данной культуре, также выполняют функцию формирования характера в желательном для общества направлении. Таким образом, характер развивается сначала через влияние семьи, а затем, в общественной жизни, путем адаптации к тем или иным социальным структурам. Являясь своего рода заменителем животного инстинкта, характер делает возможным последовательное поведение, избавляя человека от необходимости каждый раз заново принимать обдуманное решение. К тому же, действуя в соответствии с требованиями культуры, человек получает дополнительное психологическое удовлетворение. Функцией социального характера, по мнению американского исследователя, является формирование и ориентация человеческой энергии внутри данного общества для поддержания его функционирования. До тех пор, пока условия существования общества и культуры остаются стабильными, социальный характер выполняет преимущественно стабилизирующую функцию. Однако если экономические условия перестают соответствовать традиции и социальному характеру, возникающая дисгармония приводит к тому, что социальный характер становится фактором дезинтеграции общества, подрывающим существующую социальную систему.

Своей характерологией Фромм заложил основы психоаналитической теории и науки о поведении, подвергнув резкой критике как принципы инстинктивизма, низводящего всё разрушительное в человеке к досознательному, животному началу, так и принципы бихевиоризма, выводящего деструктивность всецело из социального окружения. По мнению американского исследователя, бихевиоризм

в качестве основного способа исследования наблюдаемого поведения совершенно ошибочен, так как он не принимает во внимание различие мотивирующих импульсов. Поэтому и инстинктивизм, и бихевиоризм упускают из поля зрения личность, самого действующего человека. Фромм предлагает объединить обе эти позиции в контексте биосоциального существования человека. Его характерология, согласно которой социальный характер является результатом динамической адаптации человеческой природы к структуре общества, приводит к критике фрейдовского психоанализа. В отличие от Фрейда, американский исследователь видит перед собой не обособленного, внесоциального индивида, жизнь которого определяется сексуальными влечениями, инстинктами самосохранения или влечениями к жизни и смерти, а человека, включенного в реальный исторический контекст, чей склад личности формируется господствующими в обществе культурными стандартами. Критическое отношение Фромма к психоанализу Фрейда усилилось после того, как в начале 1930 года он познакомился с описанием Я.Бахофеном эпохи матриархата, суть которой тот изложил в опубликованной ещё в 1861 году книге «Материнское право». «Как раз на феномене эдипова комплекса, – писал Фромм, – выступающего в качестве центрального лишь в патриархальном обществе, видно, как легко впадают в ошибку, когда считают свою собственную психическую структуру естественной для всего общества или вообще “человеческой”»⁵. Теория межличностных отношений Салливена, усвоенная Фроммом, побудила последнего к переносу акцента с индивидуальной психологии на психологию межличностных отношений. При этом ключевая проблема психологии видится им не в удовлетворении или фрустрации отдельных влечений, а в отношении индивида к миру. В отличие от инстинктов или «органических влечений» Фрейда, потребности и стремления, возникающие из отношений индивида к другим людям, такие как любовь, ненависть, нежность, симбиоз и т.д., Фромм называет «укорененными в характере страстями», имеющими социобиологическую и историческую природу. Психоанализ, по его мнению, должен

осознать свою социальную обусловленность и сделать из этого выводы, ибо аналитик, придерживающийся заповедей и запретов общества, в котором он живет, не способен снять у пациента страх перед их нарушением. Кроме того, цель психоаналитической терапии зачастую состоит в адаптации человека к существующей реальности, в то время как психоанализ даже поверхностно не касается главной проблемы – одиночества и отчуждения человека, отсутствия у него творческого отношения к жизни.

Впоследствии Фромм, один из основоположников не-фрейдизма, хорошо знакомый с дзен-буддизмом, предпринял доработку классического психоанализа Фрейда в направлении *гуманистического психоанализа*. Согласно Фромму, психоанализ – это характерное выражение духовного кризиса западного человека и попытка найти способы его преодоления. Психоанализ, по сути, представляет собой вариант создания методики совершенствования человеческой личности на основе западной традиции и в условиях западного общества. Однако, считает Фромм, если в начале XX века к психиатрам приходили в основном страдальцы, «благоденствием» для которых было избавление от симптомов болезни, то сегодня в кабинетах психоаналитиков такие люди в меньшинстве по сравнению с множеством новых «пациентов». Эти неплохо функционируют в обществе, они не больны в обычном смысле слова, но страдают от неудовлетворенности и внутренней омертвелости. Общим для них страданием является отчуждение от самих себя, от другого человека, от природы. Для таких людей излечение означает не избавление от болезни, а обретение благоденствия, то есть бытия в согласии с природой человека. Однако любая серьезная попытка дать ответ на вопрос о возможности достижения благой жизни, по мнению Фромма, выводит за рамки фрейдовского подхода, поскольку она ведет к обсуждению, пусть каждый раз неполному, базисного понятия человеческого существования, которое лежит в основе *гуманистического психоанализа*, к дальнейшей творческой переработке и трансформации классического психоанализа, сближающим его с некоторыми представлениями дзен-буддизма.

Казалось бы, что общего между дзен-буддизмом и психоанализом, тем более что мистический опыт Фрейд считал регрессией к инфантильному нарциссизму? Однако, полагает Фромм, если мы признаем, что излечение симптомов и предотвращение их в будущем невозможны без анализа и изменения характера, что излечение той или иной невротической черты последнего неосуществимо без стремления к более радикальной цели – совершенной трансформации личности, если выведем все следствия из фрейдовского принципа трансформации бессознательного в сознательное, то мы подойдем к понятию просветления (сатори), которое является сущностью дзен-буддизма.

Общая цель дзен-буддизма и психоанализа – прояснение бессознательного при помощи специальной тренировки сознания. Метод дзен можно назвать фронтальной атакой на отчужденное восприятие с помощью медитации и авторитета наставника. Аналитик делает нечто подобное, снимая одну за другой рационализации пациента, пока у того не остается иного выхода, кроме возвращения к реальности из мира фантазий в результате глубинного осознания и переживания того, что им не осознавалось ранее.

Общими элементами обеих систем являются и настойчивое утверждение конечной независимости от всякого авторитета, и наличие ведущего, который сам прошел через необходимый опыт, а потому может вести ученика (пациента) к его цели. Кроме того, ни психоанализ, ни дзен-буддизм не являются преимущественно этическими системами. Они не побуждают человека вести добродетельную жизнь с помощью подавления «дурных» желаний, но предполагают, что такие желания «расплавятся» и исчезнут в свете и тепле расширяющегося сознания.

Говоря о замене фрейдовского физиологического принципа объяснения человеческих страстей эволюционным социобиологическим принципом историзма, Фромм прежде всего имел в виду следующее: понимание изучаемого классическим психоанализом индивидуального бессознательного, которое индивид подавляет по причине личных обстоятельств, требует критического анализа общества. Он первым

из представителей неофрейдистской школы указал на неспособность ортодоксального фрейдизма решить проблему взаимодействия индивида и общества. Однако куда большую роль он отводил пониманию социального бессознательного, или тех зон подавления, которые являются общими для большинства членов всякого общества. Согласно Фромму, социально обусловленный фильтр проявляет себя в языке, логике и социальных табу. Например, отсутствие в языке тех или иных понятий делает для индивида невозможным их осмысление. Что касается логики, то в жизни, согласно американскому исследователю, господствует не логика Аристотеля, где одновременное присутствие А и не-А исключается, а парадоксальная логика, в которой противоречивые чувства сосуществуют у одного и того же человека, например, в явлении амбивалентности. Относительно социальных табу Фромм считал, что осознание людьми социального характера и лежащих в его основе социально-психологических механизмов поведения способно внести в функционирование общества элементы дезинтеграции. Зато осознание содержания человеческой природы, которое Фромм называет универсальным социальным бессознательным, способно вызвать к жизни новую социальную структуру, более соответствующую человеческой природе.

Опираясь на учение о сущности человеческой природы, Фромм создал гуманистическую этику, в которой единственным критерием стало благополучие человека. Согласно американскому исследователю, то общество, которое препятствует реализации потребностей человеческой природы, является патологическим: оно больно и порождает невротическую личность, отчужденную от собственной сущности. Всё это приводит, в конечном счете, к изменению существующих условий, так как приспособляемость человека к обстоятельствам не безгранична и он всегда в резкой и жесткой форме выражает протест против дисбаланса между общественным порядком и своими потребностями, поскольку не может изменить собственную природу. Таким образом, потребности человеческой природы становятся главными мотивационными силами, определяющими

ход человеческой истории, а также универсальным критерием оценки нормы и патологии как отдельного человека, так и общества в целом.

Анализируя историю человеческого общества, Фромм постулирует существование четырех типов социальных характеров неплодотворной ориентации: рецептивного (берущего), эксплуататорского (овладевающего), стяжательского (сберегающего) и рыночного (обменивающего), которым он противопоставляет характер плодотворной ориентации (деятельный). Описание этих идеальных типов подразумевает, что у каждого человека можно обнаружить в смешанном виде сразу несколько ориентаций. Тем более, что не существует общества, в котором та или другая ориентация была бы единственной. В основе каждого из указанных типов ориентаций характера лежат своеобразные психологические механизмы, соответствующие пяти способам адаптации к социуму: мазохизм (преданность), садизм (авторитет), деструктивизм (настойчивость), конформизм (индифферентная честность) и любовь (плодотворность). Каждое общество характеризуется преобладанием какого-то одного типа характера. Доминирующее положение той или иной специфической ориентации зависит от особенностей культуры, в которой живет индивид. Так, *рецептивная ориентация*, согласно Фромму, обычно прослеживается в обществах, где за одной социальной группой закреплено право эксплуатировать другие. *Эксплуататорская ориентация* сложилась на основе конкуренции в рамках свободного рынка в XVIII и XIX веках, существуя в то время бок о бок со *стяжательской ориентацией*, тогда как *рыночная ориентация*, при которой человек воспринимает себя как товар, а свою ценность как меновую, развилась в качестве доминирующей только в современную эпоху. Рыночная личность, по мнению философа, тяготеет к свободе от всякой индивидуальности, поскольку любая устойчивая черта характера в один прекрасный день может вступить в конфликт с требованиями рынка.

Что касается *плодотворной ориентации*, то именно она является целью человеческого развития и одновременно

идеалом гуманистической этики. Плодотворность связана со способностью человека использовать свои силы и, в конечном счёте, реализовать заложенные в нем возможности. Она достижима в том случае, если человек обретает материальную, эмоциональную и интеллектуальную независимость. В случае плодотворной ориентации человек всё больше освобождается от симбиотических уз, связывающих его с родителями, предками, землей и идолами, становясь подлинным гражданином мира. Любовь – плодотворная форма отношения к другим людям и к самому себе. Её главные элементы – забота, ответственность, уважение и знание объекта любви. Согласно Фромму, любовь – это не аффект или увлечение, а активное содействие духовному росту и счастью любимого человека. «В противоположность симбиотической связи зрелая любовь есть связь, предполагающая сохранение целостности личности, её индивидуальности; любовь помогает человеку преодолеть чувство одиночества и отчуждения и вместе с тем позволяет ему оставаться самим собой, сохранить свою целостность»⁶. По мнению американского исследователя, нет индивида, чья ориентация всецело плодотворна или напрочь лишена плодотворности. Всякая неплодотворная ориентация имеет положительную и отрицательную стороны соответственно уровню плодотворности в целостной структуре человеческого характера. Фромм был убежден, что любое общество, так или иначе ограничивающее развитие любви, в конечном счете погибнет, потому что придет в неразрешимое противоречие с основными потребностями человеческой природы.

В 60-х годах Фромм открыл для себя *некрофильную ориентацию* характера. Некрофилию он определял как страсть к разрушению ради разрушения, к насильственному разрыву естественных биологических связей, а также как исключительную тягу ко всему механическому (небиологическому). В психике каждого человека, писал он, присутствуют две относительно независимые потенции. Это – так называемая первичная потенция, или способность к продуктивной ориентации, которую он называет биофилией, актуализирующейся при нормальных социальных условиях, и противо-

стоящая ей вторичная потенция, некрофилия, которая реализуется тогда, когда окружающие человека условия патогенны, аномальны и препятствуют развитию первичной потенции. Таким образом, стремление к жизни и склонность к деструкции связаны обратной зависимостью – чем полнее реализуются жизненные силы, тем слабее разрушительные тенденции. По мнению Фромма, основной принцип современной технологической системы, согласно которому нечто должно осуществляться потому, что это технически возможно, проистекает из признания технического развития основанием человеческой этики и означает отрицание всех ценностей, которые выработала гуманистическая традиция. Отличительными чертами бюрократически-индустриальной цивилизации, преобладающей в Европе и Северной Америке, считает Фромм, являются интеллектуализация, квантификация, абстрагирование, бюрократизация и овеществление. Это не жизненные, а механические принципы, которые, однако, применяются не только к вещам, но и к людям. Живущие в такой системе люди заражены равнодушием к жизни и чувствуют влечение к мертвым.

Согласно американскому исследователю, противоположность некрофилии – биофилия, противоположность нарциссизму – любовь, противоположность инцестуозному симбиозу – независимость и свобода. Совокупность этих трех установок Фромм обозначил как «синдром роста», а взаимное переплетение экстремальных форм некрофилии, нарциссизма и инцестуозного симбиоза – как «синдром распада».

Одним из самых глубоких (если не главным) корнем некрофилии американский исследователь считал злокачественные инцестуозные узы. В работах Фромма рассматриваются так называемые «доброкачественная» и «злокачественная» формы психологической связи с матерью. Если психологическая связь взрослого сына с матерью не очень интенсивна, то она, как правило, не сокращает его сексуальную или аффективную потенцию, не ограничивает его независимость и целостность. Таким образом, в психологическом инцесте может находиться отнюдь не инфантильный взрослый, хорошо адаптированный

и независимый в социальном и профессиональном планах. Его зависимость от матери – только эмоционально-психологическая. При более тяжелых формах психологического инцеста инцестуозное влечение нарушает или разрушает, в зависимости от степени регрессии, способность любить. Сам феномен и предельно глубокий уровень связи с матерью – «инцестуозный симбиоз» – характеризуется определенной неразрывностью. По мнению Фромма, при симбиотической связи речь идет о стремлении полностью утратить свою индивидуальность и снова воссоединиться с природой. Так что это глубоко регрессивное стремление возвратиться в материнское лоно и в прошлое находится в конфликте с желанием жить, означает склонность к мертвому, к разрушению. Обычно инцестуозное влечение не распознается как таковое или находит себе рациональное обоснование. В процессе социальной эволюции крайне сильная привязанность к матери может переходить в страстную любовь к родине, нации, государству, классу и т.д. Здесь также кроется возможность национализма и расизма, связанных с неспособностью воспринимать себя и других людей в качестве свободных существ. В частности, Фромм пишет о том, что у некрофила Гитлера инцестуозная психологическая привязанность к матери перешла на образ родины, Германии, которая, в свою очередь, стала для него главным символом матери. Искушение и привлекательность инцестуозной фиксации состоит в соблазне уравновешенного, стабильного существования, являющегося, по сути, метафорой умирания. В этой связи любопытно отметить, что в своей последней книге «Иметь или быть» (1976) Фромм пришел к следующему выводу: бытие и обладание являются двумя основными способами существования человека, различие между которыми, как и различие между любовью к жизни и любовью к смерти, представляет собой коренную проблему человеческого существования.

Говоря о необходимости создания здорового общества, соответствующего человеческой природе, Фромм полагал, что социальный прогресс возможен лишь в случае одновременных изменений во всех основных сферах – экономической,

политической и культурной. Идеалом для него был описанный Марксом социализм, при котором производство будет служить людям, а труд станет свободным и творческим, в результате чего человек сможет реализовать себя как родовое существо. Осознавая факт структурализации как в социальной, так и в индивидуальной жизни, а также неотделимость друг от друга социоэкономической структуры, структуры характера и религиозной структуры, Фромм рассчитывал добиться радикального изменения всей социально-духовной структуры общества в направлении гармонизации отношений индивида и общества. Он выдвинул свой идеал «коммунитарного», гуманистического социализма: общество должно быть организовано по принципу небольших трудовых сообществ, функцию управления которыми осуществляют все их члены и где в процессе производства достигается оптимальное самовыражение и соучастие людей, причём экономическая и политическая деятельность полностью подчинена развитию отдельного человека. Для осуществления этой цели Фромм предлагал следующее: переориентировать производство на «здоровое» потребление; повысить социальную активность граждан посредством расширения и углубления индустриальной и политической демократии соучастия; провести максимальную децентрализацию в промышленности и политике; заменить современные методы управления, осуществляемого отчужденным чиновничеством, гуманистическими методами, когда критерием для всех видов планирования станет оптимальное развитие человека, а не максимальная производительность труда; предусмотреть гарантированный доход для каждого члена общества; уничтожить пропасть между богатыми и бедными странами; создать Верховный совет по делам культуры, а также разработать новые формы духовной ориентации, эквивалентные религиям прошлого. Фромм весьма скептически оценивал шансы на то, что в характере людей и в обществе произойдут необходимые для такого глобального преобразования изменения, а потому возлагал все надежды на притягательную силу новых идей.

Начиная с 1955 года Фромм активно занимался многообразной общественно-политической деятельностью. Помимо

публикации статей и книг в неё входило обнародование открытых писем с изложением своей позиции по актуальным политическим проблемам, а также организация политических движений (таких как движение в защиту Мира) и работа в них. Кроме того, Фромм участвовал в подготовке коллективных обращений к политикам и государственным деятелям. Его последней крупной политической акцией стало участие в кампании 1968 года по выдвижению сенатора Юджина Маккарти в кандидаты на пост президента США. Многочисленные выступления на мероприятиях в ходе этой избирательной кампании подорвали здоровье Фромма и вызвали инфаркт, после чего он был вынужден отказаться от политической деятельности.

В 1974 году Фромм с женой переехал в Швейцарию, где провёл последние годы жизни. Там он написал свою книгу «Иметь или быть». В 1977 и 1978 годах философ перенёс два инфаркта. Фромм умер в ночь на 18 марта 1980 года, за пять дней до своего 80-летия.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Фромм Э. Забытый язык // Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 227.

² Ср. со следующим высказыванием П.Тиллиха: «В секулярных квазирелигиях в качестве высшего интереса выступает народ, наука, некоторая форма или этап развития общества, высший идеал человечества, которые при этом обожествляются» (Христианство и встреча мировых религий // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 398–399).

³ Фромм Э. Избавление от иллюзий // Фромм Э. Революция надежды. Избавление от иллюзий. М., 2005. С. 191–192.

⁴ Фромм Э. Миссия Зигмунда Фрейда. М., 1996. С. 115–116.

⁵ Цит. по: Функ Р. Эрих Фромм. Страницы документальной биографии. М., 1991. С. 85.

⁶ Фромм Э. Искусство любить // Душа человека. С. 121.

СОЧИНЕНИЯ

Иметь или быть? М., 1985; Душа человека. М., 1992; Человек для себя. Минск, 1992; Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994; Миссия Зигмунда Фрейда. М., 1996; Кризис психоанализа.

Санкт-Петербург, 2000; Революция надежды. Избавление от иллюзий. М., 2005; *The Forgotten Language*. N.Y., 1951; *May Man Prevail*. N.Y., 1961; *The Dogma of Christ*. N.Y., 1963; *The Heart of Man*. N.Y., 1964; *The Sane Society*. N.Y., 1966; *You Shall Be as Gods*. N.Y., 1966.

ЛИТЕРАТУРА

Добреньков В.И. Критика неофрейдистской концепции Э. Фромма. М., 1972; *его же.* Неофрейдизм в поисках «истины». М., 1974; *Функ Р.* Эрих Фромм. Страницы документальной биографии. М., 1991; *Егорова И.В.* Философская антропология Эриха Фромма. М., 2002; *Evans R.I.* Dialogue with E.Fromm. N.Y., 1966; *Landis B., Tauber E.S.* (eds.): *In the Name of Life: Essays in the Honour of Erich Fromm*. N.Y., 1971; *Schaar J.H.* *Escape from Authority; the Perspectives of E. Fromm*. N.Y., 1964.

МИШЕЛЬ ФУКО

Мишель Фуко (1926–1984) – одно из самых ярких имён среди современных французских мыслителей. Однако четко определить область его творчества нелегко: что это – философия, история науки, критическая история культуры? Эта неоднозначность во многом обусловлена новой ситуацией философии в послевоенной Франции: она испытывает давление бурно развивающихся гуманитарных наук, учится открывать себя другим областям человеческого опыта – познавательного, исторического, политического. Так и возникают характерные для Фуко скрещения дисциплин и подходов, причем это не привычная нам теперь невнятная междисциплинарность, а сочетание нескольких профессиональных компетенций.

Фуко родился в 1926 году в Пуатье в семье потомственного врача (хирурга), который мечтал, чтобы его старший сын получил ту же профессию, но мальчика интересовали гуманитарные предметы – история, литература. Важнейшие впечатления его детства, по воспоминаниям Фуко, были связаны с войной (оккупация, наплыв беженцев, бомбардировки Пуатье англичанами, известие о высадке союзных войск в Нормандии и др.), и это лишь укрепило его интерес к истории, к тому, как личное связано с тем, что находится вовне.

Годы учения Фуко типичны для французской интеллектуальной элиты: среднее образование в родном городе, два года подготовки к поступлению в престижную Высшую нормальную школу в Париже, четыре года учения в этой Школе (1946–1950), а затем несколько лет преподавания в *alma mater* (1951–1955), где лучшим выпускникам нередко поручали работу со студентами. Дипломы Фуко свидетельствуют

о разнообразии его интересов: в 1949 он получил диплом по философии, в 1952 – по психопатологии, в 1953 – по экспериментальной психологии. По-видимому, созвездие дисциплин (философия, психология, история науки), характерное для творчества Фуко, сложилось во многом под влиянием его блестящих наставников. Так, толчок к философии Фуко получил от Жана Ипполита уже в самом начале жизненного пути: ровесник Сартра, Арона и Мерло-Понти, переводчик гегелевской «Феноменологии духа», Ипполит привнёс во Францию Гегеля и вместе с ним мысль о том, что философия немыслима без истории, пронизана исторической проблематикой. От Луи Альтюссера, который пестовал своих питомцев в Высшей нормальной школе, готовил их к сложнейшим экзаменам «агрегация» по философии, пришло увлечение марксизмом (Фуко состоял в компартии в 1950–1952 годах), интерес к закономерностям развития познания, к психологии и психопатологии (по традиции Школы Альтюссер водил своих питомцев в психиатрическую больницу Святой Анны на показы больных, как потом это делал и сам Фуко, причем среди его питомцев был и Жак Деррида, всего четырьмя годами его младший). В психологии и психиатрии его наставниками были такие крупные ученые, как Анри Эй и Даньель Лагаш: с последним Фуко даже советовался насчет получения медицинского образования, но Лагаш уверил его в том, для профессиональной работы в психологии, к которой тогда стремился Фуко, это не обязательно¹. В истории науки главным значимым персонажем стал для Фуко философ и биолог Жорж Кангилем, который вслед за Башляром ценил поиск разрывов и разломов в истории науки больше преемственностей. Побудителем интереса к структурализму, который не только не отказывается от истории, но погружен в исторический материал, стал для Фуко видный специалист по индоевропейской мифологии Жорж Дюмезиль. Вместе с тем, подобно многим другим интеллектуалам своего поколения, Фуко был увлечен современной экспериментальной литературой – Батаем, Бланшо, Клоссовски, Шаром и др.: период наиболее интенсивного интереса к литературным экспериментам и их философскому осмыслению у Фуко – 1962–1966 годы.

Сам Фуко считал, что все его работы были обусловлены личным опытом. Сложным элементом юношеского становления были для него осознание и принятие собственного гомосексуализма. В юности это стало одной из причин тяжелейших душевных переживаний (вплоть до попыток самоубийства), а также склонности к бегству, перемене мест. Личный экзистенциальный импульс, по-видимому, сделал его повышенно чувствительным к проблематике психической болезни, различных форм социального отторжения, к существованию различного рода норм и одновременно – к самой возможности их изменения. Было бы, однако, неоправданным редукционистским упрощением строить на этом, как это делали некоторые биографы, прежде всего – американские, все интеллектуальное здание его мысли. Очевидно, что уже в раннем возрасте Фуко искал свои собственные формы наведения порядка в душе и в жизни. Одним из средств такой работы над собой стал для него повседневный, систематичный труд – в библиотеках или за письменным столом, а формы протестного поведения постепенно приобретали в его жизни все более конструктивный (осмысленный, организованный) характер. При этом надежная поддержка и дружба таких замечательных людей и ученых, как Ипполит, Кангилем, Дюмезиль, Альтюссер, была для Фуко настоящей жизненной удачей.

Период с 1955 по 1960 гг. Фуко проводит в основном за границей (Уппсала, Варшава, Гамбург). Особенно плодотворным был период жизни в Уппсале, где, наряду с работой во французском культурном центре («Французском доме»), Фуко много работал в библиотеке, богатой фондами по истории медицины и, в частности, психиатрии, что очень пригодилось ему для подготовки диссертации. В мае 1961 года в Париже Фуко защищает диссертацию. Она состояла, как тогда было принято, из двух частей: малой (перевод «Антропологии с прагматической точки зрения» Канта с комментариями) и большой – работы «Безумие и неразумие: история безумия в классический век», содержащей развернутый анализ истории понятия психической болезни в социальных и познавательных практиках послевоенной Европы. После защиты Фуко получает место

в Клермон-Ферране, где до 1966 года преподает психологию. В 1963 году он публикует «Рождение клиники» – работу, которая продолжает и конкретизирует некоторые темы его диссертации: подобно тому, как психология рождалась из опыта безумия, медицина становилась наукой об индивиде, включая в арсенал своих наблюдений и методов установку на конечность человеческого бытия (конкретнее речь здесь идет о рождении современной медицины из практики вскрытия трупов и изучения патанатомии).

В 1966 году выходят «Слова и вещи» – книга, которая принесла Фуко громкую славу, поставила его в общественном мнении во главу структуралистского движения и вызвала шквал обвинений, прежде всего – со стороны экзистенциалистов и марксистов, увидевших в его работе реакционный антигуманизм и политический нигилизм. В бегстве от нападков критики Фуко, «жертва своего успеха», уезжает в Тунис. Там он впервые преподает в университете философию (1966–1968) и работает над «Археологией знания» как ответом на критику в адрес «Слов и вещей». Майские события 1968 года он встретил в Тунисе, хотя, говорят, кратко побывал и в революционном Париже. После того как в Венсене был образован новый экспериментальный университет (ныне Университет Париж 8, Сен-Дени), Фуко становится в нем профессором философии. Вынужденный занимать сторону студентов в защите самых радикальных требований, он впервые приобретает репутацию «левака» (тогда как раньше был скорее умеренным центристом или голлистом). С начала 1970-х годов Фуко ведет активную политическую деятельность, в частности, в «Группе информации о тюрьмах» (вместе с другом Даньелем Дефером, инициатором ее создания): её целью было дать заключенным возможность публично рассказать об условиях своей жизни. В декабре 1970 года он избирается в самое престижное научное учреждение Франции – Коллеж де Франс – для руководства кафедрой «истории систем мысли». Все последующие годы жизни «борца и преподавателя Коллеж де Франс» (таково заглавие раздела у замечательного биографа Фуко Дидье Эрибона)² были связаны с подготовкой и чтением

курсов лекций в Коллеж де Франс и регулярными зарубежными поездками, в частности и все больше – в США. Основные работы этого периода – сильная и яркая книга «Надзор и наказание» (1975) о практиках нарушения социальных норм и формах наказания в европейской культуре, в конечном счете – о рождении тюрьмы, а затем – серия книг по истории сексуальности в Европе. Этот замысел охватил большой исторический период и был направлен против господствующей «репрессивной гипотезы»: Фуко утверждает, что сексуальность не столько подавлялась, сколько, напротив, возбуждалась и утверждалась социальными практиками и институтами. В реализации этого замысла внимание исследователя все больше смещается к теме субъекта, способного производить, вырабатывать самого себя, а не принимать таким, каков он есть. Перед смертью (до сих пор биографы спорят о том, когда именно Фуко узнал, что болен СПИДом) Фуко успел выправить корректуру второго и третьего томов «Истории сексуальности» и увидеть их вышедшими в свет.

Один из сложных вопросов в анализе философии Фуко – периодизация его творчества. В свое время нами было предложено членение его творчества по десятилетиям на три периода – археология знания (1960-е годы), генеалогия власти-знания (1970-е годы), эстетика существования (1980-е годы). Археология знания представлена прежде всего тремя основными работами, в заглавии которых присутствует сам термин «археология»: «Рождение клиники: археология взгляда медика» (1963), «Слова и вещи: археология гуманитарных наук» (1966) и «Археология знания» (1969). Генеалогия власти-знания представлена двумя главными работами. Это «Надзор и наказание» (1975) и «Воля к знанию» («История сексуальности», том I, 1976). Основные работы периода эстетики существования – «Пользование удовольствиями» и «Забота о себе» (обе – 1984; соответственно, тома II и III «Истории сексуальности»). Доминанты этих периодов, скажем мы вслед за Делёзом, – это, соответственно, знание, власть, субъект. Хотя сейчас в России принято это членение оспаривать, мы сохраняем его как дидактически полезное и в основном верное.

Разумеется, не всё написанное в тот или иной период (и к тому же не полностью) входит в указанные рубрики. Кроме того, многое в трактовке этих периодов зависит от понимания основных терминов (прежде всего – археологии и генеалогии), которое вовсе не было однозначным и у самого Фуко. Что это – разные стороны чего-то единого, разные взгляды на общий предмет или же разные предметы вкупе с разными подходами к ним? Существуют трактовки скорее методологические или скорее предметные: например, археологию можно трактовать прежде всего структурно-функциональным образом, а генеалогию – генетическим, видеть в археологии прежде всего знание, а в генеалогии – сферу социальных воздействий на знание. Иногда у Фуко археология и генеалогия почти синонимы, иногда – существенно различные подходы: археология выступает как особый взгляд на историю познания, а генеалогия – как взгляд на ту же историю в связи с воздействиями «власти». В одном из своих поздних текстов Фуко рассматривает археологию в качестве изучения уже функционирующих форм производства знания, а генеалогию – как изучение самого процесса возникновения этих форм. При этом существуют тематические нити, которые пронизывают все работы Фуко: так, и в «Рождении клиники» и, конечно, в «Истории безумия» уже есть элементы трактовки силовых воздействий на образование предметов познания. В любом случае, целый ряд «археологических» и «генеалогических» тем и мотивов в творчестве Фуко сосуществуют, что, однако, не отменяет определенной акцентуации, в зависимости от которой мы и вычленим различные периоды. Остановимся схематически на основных их чертах.

Итак, археология знания (1960-е годы) – это прежде всего новый подход к истории, отказ от идей и концепций кумулятивного развития знания, в основе которого так или иначе находился бы абсолютно надежный наблюдатель – трансцендентальный субъект. Археолог должен увидеть подпочву знания как связную структуру. Для археологии знания не интересны ни вещи как таковые, ни познающий их субъект: она нацелена на взаимодействие субъективного и объективного, в результате которого возникают предметы познания,

социальные практики, научные дисциплины. При этом разрывы между качественно своеобразными периодами важнее тех связей преемственности, которые мы привыкли между ними устанавливать. Среди всех «археологий» самая известная – «Слова и вещи: археология гуманитарных наук». В ней представлены эпистемы – общие познавательные схемы или конфигурации, преобладавшие в тот или иной период европейской культуры Нового времени. Все эти конфигурации определяются у Фуко через специфику знаковых отношений между «словами» и «вещами». Эти отношения радикально меняются в истории: так, ренессансная эпистема предполагает тождество слов и вещей друг другу; классический рационализм (XVII–XVIII в.) исходит из того, что слова и вещи опосредованы сферой мышления, представления; современная эпистема (с конца XVIII в.) видит в отношениях слов и вещей прежде всего то, что к представлениям не сводится, – «жизнь», «труд», «язык». Эта общая схематика, по Фуко, лежит в основе тех областей знания, которые мы сейчас называем биологией, лингвистикой, экономикой: они не вызревали из древних зачатков познания в современные теории, но возникали при очередном переломе познавательной картины. То, что кажется нам их прямым предшественником (например, всеобщая грамматика для современной лингвистики), может быть понято лишь внутри эпистемы его времени, взятой в синхронном срезе, а не в качестве диахронного соотношения познавательных элементов.

Если связи между эпистемами не рассматриваются или же отрицаются, то, напротив, внутри эпистем устанавливаются новые связи между тем, что мы привыкли размежевывать. При этом Фуко с удовольствием обыгрывает парадоксы и разного рода неожиданности: так, мы привыкли видеть в Кювье любителя классификаций, а в Ламарке – предшественника эволюционистской биологии, а ведь они оба относятся к одной эпистеме, к общей структуре условий познания. То же касается Рикардо и Маркса: нас учили подчеркивать различия между ними, а схематика мысли у них общая – это вопрос об освобождении истории из-под власти антропологически

ограниченного, конечного бытия, только Рикардо приходит в итоге к идее стабилизации истории, а Маркс – к идее её ускорения и революционного перелома. Главный вопрос «Слов и вещей» – это вопрос о возможностях познания человека. Может показаться, что у Фуко этот вопрос решается глубоко нигилистически (перспектива современного человека – изгладиться из современной культуры как «лицо, начертанное на прибрежном песке»³). Однако, по сути, речь идет об исторической специфике постановки вопроса о человеке, о новых формах ее трактовки в контексте «жизни», «труда» и «языка» как форм конечного бытия. Сейчас эта книга почти забыта, но она нуждается в перечтении и переосмыслении. Когда-то своим «антигуманистическим» пафосом она разила как копье, потом казалась слишком абстрактной и нереалистичной, еще позже была сметена новым пафосом властных отношений в познании. Однако именно эта книга определила место Фуко в культуре, расставила вокруг него интеллектуальные силы, а когда Фуко позднее говорил, что она – самая неудачная, это лишь подчеркивало его горечь и неравнодушие...

В основу археологии знания как своеобразной дисциплины Фуко кладет темы, взятые у Фрейда, Ницше, Маркса, но преломленные сквозь призму французской эпистемологии (Г. Башляр, Ж. Кангилем) с ее акцентом на радикальной прерывности в развитии знания. Археология знания опирается не на сознание, а на бессознательное; не на факты, а на высказывания; не на субъективные очевидности, а на устойчивые функциональные механизмы; не на телеологию накопления знаний, а на связные ансамбли синхронных закономерностей. Для философии она слишком эмпирична, а для специальной науки – слишком готова быть неточной, жертвуя фактами ради общих принципов... Ученые – биологи, лингвисты, историки – спорили насчет отнесения различных фактов к той или иной эпистеме, указывая на пропуски, натяжки, но при этом подмечая главное: мощный познавательный импульс, не ограниченный голословной критикой субъективистских иллюзий, открывающий перед философией массивы новой для неё культурной и познавательной эмпирии.

В «Археологии знания» (1969) схема «Слов и вещей» ретроспективно подверглась значительному переосмыслению. На месте резких разрывов между эпистемами были введены дискурсные практики¹, а сами соотношения между дискурсными и недискурсными (экономическими, политическими) практиками стали трактоваться как мотор познавательных изменений. При этом эпистемы предстали как своего рода исторические «архивы». В них не хранятся ни вещи, ни бумаги, архивы – это наборы правил, «исторические а priori», по которым в ту или иную эпоху образуются предметы, понятия, высказывания. Каждый такой архив всегда конечен, но эта его ограниченность «позитивна»: она задает веер реальных возможностей высказывания в тот или иной исторический период. Вместо трехчленки «сознание – познание – наука», на которую опирался эпистемолог-традиционалист, осью концептуальной постройки для археолога становится «дискурсная практика – знание – наука». Основные понятия здесь «дискурсные факты» и «дискурсные практики», порождающие «знание» (*savoir*) – то, что не является зрелой наукой, не достигло уровня формализации и теоретизации, но внимательно работает с многообразием своего материала. «Дискурсные факты» – это высказывания, произведенные в социуме по определенным правилам, они отличны от логических суждений, языковых предложений, психологических установок и проч., однако их специфическую определенность уловить непросто. Напомним, что в «Словах и вещах» дискурса вообще не было, точнее, он трактовался как дискурсия, как линейное представление мысли в языке. Но уже в «Археологии знания» (1969) понятие «дискурс» входит в новый проблемный комплекс *analyse du discours*, который сложился в этот период во Франции на стыке лингвистики, социологии, психоанализа.

Второй период – генеалогия власти-знания (70-е годы). Эта тематика не явилась в готовом виде неизвестно откуда. Строго говоря, уже анализ дискурсных механизмов был переломом в сторону генеалогии, то есть анализа властных механизмов на стыке познавательного и социального. Если в «археологиях знания» неясными оставались механизмы перехода от одной познавательной конфигурации к другой, то

в генеалогиях этот вопрос задним числом получает свое решение: эти переходы определяются взаимодействием дискурсных и недискурсных практик, которые складываются в исторически конкретные схемы власти-знания. Как раз на переломе между археологией 1960-х и генеалогией 1970-х находится «Порядок дискурса» – программа работы в Коллеж де Франс, заявленная в инаугурационной лекции 2 декабря 1970 года. Отправным пунктом рассуждения служит внутренне противоречивая очевидность: для западной культуры характерна одновременно подчеркнутая любовь к слову (логофилия) и страх перед той непредсказуемой силой, которая таится в произносимом слове, в массе сказанных вещей и самих высказываниях как событиях (логофобия). Дискурс, по Фуко, необуздан, нескончаем, наделен собственной властью: он порождается социальными порядками, но может им противостоять. А потому общество устанавливает особые процедуры контроля над тем, что мы говорим, – прежде всего в тех областях, где задействованы власть и желание. Это механизмы запрета (говорить можно не всё, не обо всём, не всем и не всегда), а отсюда табу на определенные объекты, отсюда – ритуалы, закрепляющие привилегии тех или иных групп говорящих субъектов, и др.

Программа генеалогии власти-знания представлена, как отмечалось, двумя главными работами: «Надзор и наказание» (1975) и «Воля к знанию» (1976). В книгах 1970-х и 1980-х годов понятие дискурса не сохраняет той ведущей роли, которую ему предписывает тронная речь в Коллеж де Франс, и уступает её понятию власти, диспозитивам «власти-знания». Цель исследователя – изучение особых комплексов власти-знания, в которых нормы социального взаимодействия и социального подчинения обуславливают те или иные познавательные подходы к человеку. Власть – это не инстанция, действующая сверху, но анонимный механизм, пронизывающий все стороны жизни, и потому ее механизмы можно изучать на любом материале – в казарме и больнице, в семье и в кабинете врача. Никакая власть, по Фуко, не является чисто негативной, она всегда имеет и порождающие («позитивные») эффекты.

Важнейшая область исследований этого периода – история «рождения» тюрьмы как главного пенитенциарного учреждения Западной Европы. В истории сменялись разные процедуры наказания за то, что считалось преступлением: это средневековое добывание истины под пытками, это распространение тюрем одновременно с теориями общественного договора и «гуманистическими» судебными реформами XVIII века, это выковывание в тюрьмах и казармах, закрепление в полицейских досье и историях болезни XIX в. «эмпирической базы» будущих наук о человеке. Так, в тюрьме как социальном институте реализуются различные возможности власти-подчинения: социальная оптика (надзор), социальная физика (стратегии соотношения сил между различными группами людей), социальная физиология (процессы группировки и перегруппировки элементов власти, их трансформации, перестановки и пр.). Все эти примеры показывают, что знание о человеке и сама человеческая индивидуальность, с которой современная культура связывает столько гуманистических надежд, порождаются и существуют не вопреки, а благодаря конкретному социальному порядку, конкретному типу «отношений власти».

Особенностью третьего периода (80-е годы) становится сама постановка вопроса о возможности сопротивления заданным обстоятельствам. А главная форма такого сопротивления – «свободное слово» («вольноречие», «вольноговорение», «парресия»). Практически люди всегда так или иначе сопротивлялись власти обстоятельств, однако чем и как можно обосновать саму эту возможность? В этот период Фуко больше всего интересуется формированием морального субъекта посредством особых «техник работы над собой» (*techniques de soi*). Тем самым в работах 1980-х годов внимание смещается с человека познающего и познаваемого (1960-е), а также человека подчиняющего и подчиняемого (1970-е) на человека, способного направленно производить, создавать свое тело и душу. Новый герой – «человек вождедеющий» – показан на материале поздней античности, в процессе формирования субъекта сексуальности в его отношениях к общественным обязанностям, к окружающим людям, к самому себе. При этом

оказывается, что нормативные практики, обращенные индивидом на самого себя, могут не только дисциплинировать, но и индивидуализировать. Так, в «Пользовании удовольствиями»⁵ и «Заботе о себе» речь фактически идет не столько о внешнем упорядочении, сколько о личном выковывании «стилей» жизни: это возможно в те времена, когда расшатывается общепринятая мораль кодов и установлений. Для Фуко таким периодом становится поздняя античность с характерным для неё распадом закрепленных канонов поведения. При этом возникает проблематика «свободного слова» и выбора стиля жизни, которая в чем-то созвучна – поверх археологий и генеалогий – «гуманистическим» интересам Фуко 1950-х гг. (работы по психологии личности, изучение в диссертации антропологической проблематики у Канта и др.). Дальше всего Фуко продвинулся в этом направлении в статье «Что есть Просвещение?», где вопрос о возможности свободы ставится в связь с необходимостью человеческого взросления, обретения способности к самостоятельному суждению. Фуко – один из редких философов, который предлагает взгляд, альтернативный модерну, не отказываясь при этом от критического порыва модерна. В самом деле, современный капитализм превращает человеческую самость в товар, дробит и множит идентичности, обеспечивая их отдельными рынками товаров и услуг (для геев, для тинейджеров и проч.). Размышляя в 1984 году о кантовском тексте «Что есть Просвещение?», Фуко ставит в центр внимания все укрепляющуюся связку между возрастанием человеческих способностей и технологий и интенсификацией отношений власти (био-политическим господством). Вслед за Кантом Фуко подчеркивает напряженное соотношение между современностью и гуманизмом. Следуя Канту, он заявляет о себе как о современном участнике незавершенного просветительского проекта, фактически соглашаясь с той критикой, которую высказывали в его адрес некоторые немецкие философы, и прежде всего – Хабермас.

Таким образом, оглядываясь назад, мы видим у Фуко несколько этапов углубления в «археологическую» почву знания и культуры. «Археология знания» с её акцентом на динамизм и дознаковость дискурсных практик была в известном смысле

отрицанием «Слов и вещей», где исторические структуры познания – эпистемы – осмыслялись как нечто абсолютно статическое, а обоснования переходов между знаковыми системами культуры оставались за пределами исследования. В свою очередь, «Надзор и наказание» и «Воля к знанию» в известном смысле отрицают методологические установки «Археологии знания»: дискурсные практики лишаются роли предельного обоснования знания, уступая место отношениям власти. И, однако, каждая последующая работа немислима без предыдущей и служит ее логическим продолжением.

В творчестве Фуко, достаточно цельном, различимы тенденции феноменологии (например, это программа «Слов и вещей» с их девизом – соотнести увиденное и сказанное), а также структурализма и постструктурализма. Фуко никогда не считал себя структуралистом, хотя поиск инвариантных конфигураций культурной почвы (эпистем), отказ от диахронического фактособирательства и опора на лингво-семиотические механизмы культуры (особенно в «Словах и вещах»), равно как и проблематизация всех «антропологических иллюзий» сближают его подход с идеями структурализма. Таким образом, если Фуко 1960-х годов это, с какими-то натяжками, – структуралист, а Фуко 1970-х, сосредоточенный не на «языке» и «структурах», а на «теле» и «власти», – скорее постструктуралист, то Фуко 1980-х годов вновь откликается на зов «доструктуралистской» «гуманистической» проблематики, хотя Сартр с его философией порыва, а не взвешенной «позитивной» мысли, навсегда остался его главным философским противником.

Вопрос о том, был ли Фуко структуралистом, – спорный. Общественное мнение недвусмысленно относило Фуко к структурализму (вспомним известный юмористический рисунок, на котором Леви-Стросс, Лакан, Барт и Фуко были изображены на необитаемом острове под пальмой и в туземных костюмах). О близости Фуко структурализму в 1960-е годы говорят и его собственные высказывания о «страсти» к системе⁶, о Дюмезиле и значении его концепции структуры⁷ и др. Одно из ярких свидетельств позитивного отношения к этому явлению в 1960-е годы – рассуждение о двух видах

структурализма: один – плодотворный метод в специальных науках, другой – обобщенный философский взгляд, который извлекает из этих частных подходов способы диагностики «нашей современности»⁸. С какого-то времени Фуко начинает активно отрекаться от титула «структуралист»; так, во втором издании «Рождения клиники» (1972) он вообще убрал из текста слова «структура» и «структурный». Однако не забудем, что ни один из «структуралистов» или «постструктуралистов» таким себя не считал: внутренняя самооценка и внешняя классификация строятся на разных основаниях. К тому же Фуко, видимо, не зря назвал свою кафедру в Коллеж де Франс «история систем мысли» (как известно, кафедры в Коллеж де Франс не наследуются как таковые, а фактически каждый раз пересоздаются под нового кандидата, хотя новые выборы происходят только после смерти одного из профессоров). Во французской культуре структурализм был своего рода аналогом отсутствовавшему третьему (логическому) позитивизму. Главным в ней в послевоенный период было противостояние двух основных вариантов мысли – «философии понятия и системы», с одной стороны, и «философии субъекта и смысла», с другой⁹. Концепция Фуко отвечает на это противостояние: Фуко идейно близок к философии понятия и системы, но вместе с тем остро чувствует эτικο-политические проблемы, и из этого напряжения вырастает позднее его неэкзистенциалистская этика 1980-х годов.

Рецепция Фуко уже прошла несколько этапов. Первый – непосредственные, в ряде случаев бурные, реакции на выход его очередных книг. Второй, уже после его смерти, – попытка создать связные развернутые биографии, посвященные его творчеству на фоне тех или иных обстоятельств жизни. Третий (после выхода в свет превосходно подготовленного, главным образом усилиями Жака Лагранжа, четырехтомного издания его малых произведений, статей и интервью, вышедших в разных странах и на разных языках¹⁰) – смещение внимания на анализ «архива» малых работ Фуко как лаборатории, которая способна прояснить механизмы появления главных его работ, уточнить их содержание. Наконец, в последнее десятилетие, наряду с завершающимся бумом переводов

и продолжающимся бумом толкования малых текстов, основное внимание уделяется публикациям курсов в Коллеж де Франс. Согласно воле Фуко, ни одна из его работ, не подписанная им к печати, не должна была увидеть свет, и его наследники пытались в течение какого-то времени соблюдать это требование. Однако фактическое его нарушение итальянскими издателями привело к тому, что и во Франции этот запрет был снят.

Насчет Фуко англоязычные аналитические философы говорили: хорошо, что он любил Кавайеса, этого философа-позитивиста, но как же можно при этом помещать позитивизм и феноменологию в общую конфигурацию эпистемы, уравнивая их на уровне условий возможности мысли? Американцы подгоняли Фуко под свою идеологию – поиска идентичности человеческими меньшинствами, – которой у Фуко, несмотря на все кажимости, не было. В. Декомб¹¹ (а вслед за ним также Рорти¹², Бувресс¹³ и другие) некогда провел различительную черту между «американским Фуко» и «французским Фуко». Американский Фуко – что-то вроде модернизированного Дьюи, только без ницшеанства, а французский Фуко, напротив, – ницшеанец с головы до ног. Американский Фуко – либерал, которому близки такие понятия, как объективность или рациональность, при условии, что они не притязают на универсальность. Французский Фуко – анархист и релятивист, который постоянно озабочен тем, чтобы писать нечто выламывающееся из всех канонов, но равнодушен к тому, понимают ли его сограждане (причем некоторые его позиции и диагнозы близки к современному нигилизму в понимании Хайдеггера). В современной ситуации, когда без поиска согласий и конвенций мир рушится, философское диссидентство Фуко выглядит архаично, однако его иронии по поводу сегодняшнего поведения интеллектуальных кругов, считает Бувресс, нам явно не хватает, так что Фуко стоит читать и перечитывать... Некоторые российские исследователи фактически подключаются к этому спору, высказывая точку зрения, согласно которой Фуко в своем творчестве воплощает единую ницшеанскую интуицию бурлящего бытия. Фуко очень любил Ницше, и такие его понятия, как «генеало-

гия» или «воля к истине», выглядят прямой репликой на Ницше, хотя и раскрываются в ином ключе, чем у немецкого философа. Однако в своих работах, подчас многотомных, подчиненных развернутым планам, пусть и многократно менявшимся, Фуко явно не Ницше – с его любовью к афоризмам, притчам, с его пророческим пафосом. При всей любви к литературе и к художественным эффектам, для современной французской философии в целом очень характерной, никакие красоты стиля не отменяют архитектурной выстроенности его книг.

Иногда говорят, со ссылками на И. Пригожина, будто Фуко изучает появление порядка из хаоса. Однако Фуко оказывается при этом по разные стороны с Делёзом или, скажем, с Деррида, которые явно ищут хаос в порядке, разбирая систему на части: у Фуко не так. Сейчас его нередко считают релятивистом, постмодернистом, смешавшим все дисциплины, нигилистом. Однако он таковым не был – об этом свидетельствует огромный массив позитивного знания, которое он выстроил в обсуждении своих сюжетов, и тот импульс, который можно назвать в широком смысле слова эпистемологическим. Он соответствует широкой просвещенческой трактовке у Канта проблемы человеческой зрелости. Главный ее критерий – способность недогматической самостоятельности суждений, и это – независимо от содержания суждений и обстоятельств их вынесения. Этот пафос позитивной познавательной программы весьма актуален сейчас в России, где одним из главных модусов существования философии при обучении интеллектуальной элиты стала философская история науки – область, исследованию которой Фуко посвятил всю жизнь, меняя фокус и оптику – эпистемологическая, политическая, этическая...

Сам Фуко определил свой проект (под вымышленным именем – в известном «Словаре философов» Д. Юисмана) достаточно традиционно и вполне по-кантовски: «критический метод исторического исследования» или «критическая история мысли» (при этом «мысль» трактуется широко – как «акт, полагающий субъект и объект в многообразии их возможных отношений»¹⁴). Его цель – анализ конкретных обстоятельств, формирующих или изменяющих отношения

субъекта к объекту как основу всякого возможного знания. «История систем мысли» – широкий междисциплинарный проект, реализованный автором в перспективе традиционной европейской критической философии.

Фуко – человек, в котором было много разного: сложные скрещения и миграции интересов. Так, в 1960-е годы он ярче всех подчеркнул философскую значимость неантропоморфного, можно сказать структуралистского, знания («археология знания»); в 1970-е годы наиболее трезво показал момент сформированности мысли и действия социальными техниками («генеалогия власти-знания»), а в 1980-е годы, когда во французской мысли наметился новый этический поворот, вернул на философскую сцену морального субъекта – человека другой эпохи, занятого «самоформированием» и самоопределением («эстетика существования»). При этом на протяжении тридцати лет его исследовательского пути ему не было равных в способности строить свою философскую «диагностику настоящего», блистательно улавливая смысл главного социально-философского вызова и остро реагируя на него.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Первая книжка Фуко – «Психическая болезнь и личность» (1954) – несет на себе отпечаток марксистских идей и отчасти предвосхищает антипсихиатрическую идеологию: не потому человек отчуждается от общества, что он больной, а потому он больной, что отчуждается от общества (понятие *alién* одновременно значит и отчужденный, и душевнобольной).

² *Eribon D. Michel Foucault. P., 1991. P. 212.*

³ «Если эти диспозиции исчезнут так же, как они некогда появились, если какое-нибудь событие, возможность которого мы можем лишь предчувствовать, не зная пока ни его облика, ни того, что оно в себе таит, разрушит их, как разрушена была на исходе XVIII века почва классического мышления, тогда – можно поручиться – человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке» (Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977. С. 487).

⁴ Термин «дискурсивный» следует все же предпочесть (в качестве перевода слов *discourse, discursive*) термину «дискурсивный», со-

хранив слово «дискурсивный» за другим классическим значением – связанный с мыслительной практикой линейного вербального формулирования и расчленения синхронных представлений.

⁵ Такой перевод заглавия «Usage des plaisirs», строго говоря, следовало бы предпочесть принятому сейчас и закрепленному в русском переводе «Использованию удовольствий». «Пользование удовольствиями» – это вариант, принятый в традиции исследований античности; словосочетание «использование удовольствий» вносит в греческий термин излишнюю инструментализацию и прагматизацию.

⁶ Здесь и далее мы приводим в основном переводы С. Табачниковой с некоторыми специально не оговариваемыми изменениями и расширениями: «Поколение людей, которым во время войны не было и двадцати лет, мы ощущали поколение Сартра как, несомненно, мужественное и благородное, со страстью к жизни, к политике, к существованию... Но что касается нас, мы открыли для себя нечто другое, другую страсть: страсть к понятию и к тому, что я назвал бы “система”». *Foucault M. Dits et Ecrits*. T. I. P., 1994. P. 514.

⁷ Чем мог повлиять на Фуко историк религий Дюмезиль? «Своей идеей структуры. Как и Дюмезиль по отношению к мифам, я попытался обнаружить структурированные нормы опыта, схему которых – с некоторыми модификациями – можно было бы встретить на различных уровнях». *Ibid.* P. 168.

⁸ В одном из интервью 1967 года с весьма показательным для этого периода заглавием «Структуралистская философия позволяет диагностировать, что есть “сегодня”» Фуко различает два вида структурализма: структурализм как метод, используемый в частных науках (лингвистика, история религий, этнология и др.); «Общий» (*généralisé*) структурализм – ряд вопросов, затрагивающих современный мир, «совокупность практических и теоретических отношений, определяющих нашу современность»: этот структурализм есть некая «философская деятельность, роль которой заключается в диагностике». *Ibid.* P. 581. И далее: «Что я попытался сделать, так это ввести структуралистского типа анализы в такие области, куда они ранее не проникали, а именно: в область истории идей, истории познаний, истории теорий». *Ibid.* P. 583.

- ⁹ Главная линия раздела между основными философскими подходами – «это линия, отделяющая философию опыта, смысла, субъекта от философии знания, рациональности и понятия. С одной стороны – наследие Сартра и Мерло-Понти, а с другой – Кавайеса, Башляра, Койре и Кангилема». *Foucault M. Dits et Ecrits*. Т. IV. P., 1994. P. 764. Это обобщение философской ситуации взято из статьи Фуко о Ж. Кангилеме: *La vie: l'expérience et la science // Revue de métaphysique et de morale*, 90e année, № 1; Имеется рус. пер.: *Кангилем Ж. Жизнь: опыт и наука // Вопросы философии*, 1993, № 5.
- ¹⁰ *Foucault M. Dits et Ecrits*. Т. I–IV. P., 1994.
- ¹¹ *Descombes V. Je m'en Foucault // London Review of Books*. 05.03.1987. Взято из: *Cusset F. French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*. P., 2003. P. 293.
- ¹² *Bouveresse J. L'objectivité, la connaissance et le pouvoir // L'infréquentable Michel Foucault. Renouveaux de la pensée critique / dir. de D. Eribon*. P., 2001.
- ¹³ *Rorty R. Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault // Essays on Heidegger and others, Philosophical Papers*. V. 2, Cambridge UP 1991.
- ¹⁴ *Dictionnaire des philosophes / dir. D. Huisman A-J*. P., 1984. P. 842.

СОЧИНЕНИЯ

Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique. P., 1961 (рус. пер.: *Безумие и неразумие: история безумия в классическую эпоху*. СПб., 1997); *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. P., 1963 (рус. пер.: *Рождение клиники: археология взгляда медика*. М., 1998); *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. P., 1966 (рус. пер.: *Слова и вещи: археология гуманитарных наук*. М., 1977 (второе изд. 1994); *Archéologie du savoir*. P., 1969 (рус. пер.: *Археология знания*, СПб., 2004); *L'ordre du discours (Leçon inaugurale au Collège de France, 2 déc. 1970)*. P., 1971 (рус. пер.: *Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине: По ту сторону власти и сексуальности. Работы разных лет*. М., 1996); *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. P., 1975 (рус. пер.: *Надзирать и наказывать*. М., 1999); *Histoire de la sexualité, t. I: La volonté de savoir*. P., 1976 (рус. пер.: *Воля к знанию // Фуко М. Воля к истине: По ту сторону власти и сексуальности. Работы разных лет*. М., 1996);

Histoire de la sexualité, t. II: L'usage des plaisirs. P., 1984 (рус. пер.: Использование удовольствий. СПб., 2004); Histoire de la sexualité, t.III: Le souci de soi. P., 1984 (рус. пер.: Забота о себе. Киев-М., 1998); Dits et Ecrits par Michel Foucault. T. I–IV. P., 1994 (частичный рус. пер.: Интеллектуалы и власть. Т. 1–3. М., 2002, 2005, 2006); Les anormaux, Cours au Collège de France, 1974–1975. P., 1999 (рус. пер.: Ненормальные. СПб., 2004); «Il faut défendre la société», Cours au Collège de France, 1975–1976. P., 1997 (рус. пер.: «Нужно защищать общество». СПб., 2005).

ЛИТЕРАТУРА

Kremer-Marietti A. Michel Foucault. Archéologie et généalogie. P., 1974; *Dreyfus H.L., Rabinow P.* Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics (2 ed.). Chicago, 1983; *Eribon D.* Michel Foucault. P., 1991; *idem.* Michel Foucault et ses contemporains. P., 1994; Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. P., 1988; *Gros F.* Michel Foucault. P., 1998 (2eme éd.); L'infréquentable Michel Foucault. Renouveaux de la pensée critique. Actes du colloque du Centre Georges-Pompidou. P., 2001; Lecture de Michel Foucault. T. 1–3. Lyon, 2001–2003; *Cusset F.* French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis. P., 2003; *Potte-Bonneville M.* Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire. P., 2004; *Revel J.* Expériences de la pensée: Michel Foucault. P., 2005; Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques. P., 2005; *Автономова Н.С.* Концепция «археологического знания» М. Фуко // Вопросы философии, 1972, № 10; *ее же.* От «археологии знания» к «генеалогии власти» // Вопросы философии, 1978, № 2, с.145–152; *ее же.* Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках (Критический очерк концепций французского структурализма). М., 1977; *ее же.* Эпистемология М.Фуко // Французская философия сегодня. М., 1989; *Подорога В.А.* Власть и познание (археологический поиск М. Фуко) // Власть. М., 1989; *Ильин И.П.* Мишель Фуко – историк безумия, сексуальности и власти // *Его же.* Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм. М., 1996; *Табачникова С.* Мишель Фуко: историк настоящего // *Фуко М.* Воля к истине: По ту сторону власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996; *Делёз Ж.* Фуко. М., 1998; *Михель Д.* Мишель Фуко в стратегиях субъективации: от «Истории безумия» до «Заботы о себе».

Саратов, 1999; Уолцер М. Одинокая политика Мишеля Фуко // *Его же*. Компания критиков, социальная критика и политические пристрастия XX века. М., 1999; Декомб В. Критика истории // *Его же*. Современная французская философия. М., 2000; Сокулер З. Концепция «дисциплинарной власти» // *Ее же*. Знание и власть: наука в обществе модерна. СПб., 2001; Мишель Фуко и Россия. СПб.–М., 2001; Визгин В. Генеалогический проект Мишеля Фуко: онтологические основания // Мишель Фуко и Россия. СПб.–М., 2001; Батлер Д. Подчинение, сопротивление, переозначивание. Между Фрейдом и Фуко // *Ее же*. Психика власти. Харьков–СПб., 2002; Вен П. Фуко совершает переворот в истории // *Его же*. Как пишут историю. Опыт эпистемологии. М., 2003.

ОСВАЛЬД ШПЕНГЛЕР

Освальд Шпенглер родился 29 мая 1880 года в г. Бланкенбург (Гарц). Биография его не богата внешними событиями. Изучал естественные науки и математику в Мюнхене, Берлине и Галле, с 1908 по 1911 год преподавал математику и историю в гимназии в Гамбурге; с 1911 года жил в Мюнхене как свободный литератор. Умер 8 мая 1936 года.

Черты биографии не обязательны для суждения о художественно-философском произведении; однако сам Шпенглер придавал изучению биографии очень большое значение. Не зная биографии, писал он, не стоит и браться за анализ предмета. И хотя при этом едва ли найдется произведение, окрашенное романтизмом, как «Закат Европы», в котором настолько отсутствовал бы индивидуальный («биографический») момент, касающийся истории восьми «мировых культур» (у автора книги это – одна и та же схема), необходимо, считает его биограф А. Коктанек, учитывая и взгляды самого Шпенглера, коснуться нескольких моментов его жизни. Это поможет понять, что очевидная раздвоенность, амбивалентность позиции Шпенглера: сожаления о гибнущей культуре и одновременно – торжествующее «принятие» и предвосхищение «цивилизации» – отнюдь не была искусственной, надуманной; она представляла, по сути, драму его жизни. И сам он, с не раз подтверждавшейся прозорливостью, предвидел роковые последствия такого мучительного раздвоения (последние годы жизни философа были омрачены тяжелым душевным заболеванием).

Шпенглер вырос в большой, но не слишком счастливой, не дружной семье. Испытанное в детстве чувство одиночества, по-видимому, сопутствовало ему всегда. Он был чрезвычайно

впечатлителен, нервозен, в автобиографических заметках писал о «постоянных головных болях и страхе перед жизнью».

В годы учебы много занимался языками, знал славянские языки, в том числе русский. Система образования его крайне тяготила, вызывала отвращение. Он не любил уроков музыки, хотя музыка играла в его жизни исключительную роль; так же отвращали уроки рисования, при том, что рисовал он много и хорошо, прежде всего – архитектурные пейзажи и шаржи. Юный Шпенглер отдавал предпочтение литературному творчеству, писал поэтические произведения и драмы. (Как отмечает Коктанек, стихи Шпенглера носили отпечаток романтических пристрастий времени: культ одинокого, культ странника.)

Наряду с чувством тревоги, депрессивностью, в нем жила необычайная уверенность в себе: судя по письмам этих лет, он знал, что идет к своему шедевру. Но и тогда, когда успех «Заката Европы» превзошел все ожидания, Шпенглер подолгу отвлекался от работы над следующим томом книги, предаваясь сочинению стихов.

Шпенглер боготворил Гёте за полноту выражения жизни, был под глубоким впечатлением от Ницше, Ренана. К современникам же не питал никакого уважения (хотя в его сочинениях нередко можно найти явные отголоски идей Бергсона, почти им не упоминающегося): Шпенглер считал, что всё это давно высказано Гёте в его прозе. Он был убежден, что современники (в отличие от мыслителей прошлого, прежде всего античности) абсолютно не способны влиять на политику, хозяйственную деятельность государства. Между тем, пробным камнем всякой философии, согласно Шпенглеру, должна являться практика – политическая, хозяйственная, техническая. Определяющие проблемы эпохи, по которым, согласно глубокому убеждению Шпенглера, философ должен занимать определённую позицию, это: – мировая политика, мировой город, капитализм, связь техники и цивилизации, вопрос о России. Надо отдать Шпенглеру должное: он едва ли не первым всерьёз коснулся многих из этих проблем, стремился увидеть их в долговременной перспективе. Как значительно позже (в 50-е годы) справедливо писал Л. Мэмфорд, Шпенг-

лер «предпринял попытку универсального анализа фактов, с которыми мы сегодня имеем дело».

Вокруг наследия О. Шпенглера – философа, историка, публициста – никогда не затихали споры. Точную характеристику деятельности Шпенглера дал выдающийся нидерландский историк Й. Хейзинга, его современник и антагонист по многим вопросам: «Быть может, Шпенглер принадлежит к числу тех, кто великими заблуждениями сделал для науки больше, чем другой мелкими истинами».

Освальд Шпенглер – один из основоположников современной философии культуры, представитель «философии жизни». В его взглядах можно проследить влияние некоторых идей А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, А. Бергсона, а также эстетического учения В. Воррингера. Гораздо существеннее влияние на Шпенглера творчества и теоретических воззрений Гёте, хотя учение гениального мыслителя о жизни, о живом Шпенглер подчас интерпретирует весьма субъективно.

Первое, и главное, произведение Шпенглера, «Закат Европы», имело сенсационный успех, однако этому успеху, сделавшему философа на многие годы властителем дум читающей публики, отнюдь не сопутствовало широкое признание в мировой научной и общественной мысли – как при жизни автора, так и в последующие годы. И если книга была восторженно встречена широкими читательскими кругами, прежде всего молодежью германских университетов, жаждущей новых путей в науке, то профессура выступила против автора как «развратителя молодежи», вменяя ему в вину подрыв понятий эволюции, прогресса и абсолютных ценностей, неизменных рациональных опор науки. Ярким примером здесь может служить книга (по сути – уничижительный памфлет) известного представителя логического позитивизма, австрийского ученого Отто Нейрата «Анти-Шпенглер» (1925), обращенная прежде всего к молодежи.

Истекшее время подтвердило первостепенное значение многих из тех вопросов, которые Шпенглер поставил во главу угла своего исследования. В книге, написанной как блестящее развернутое эссе, нисколько не «научообразной» – она скорее сама воспринималась как миф, стройный, с неисчерпаемым

богатством образов, – были по сути подняты проблемы, которые позже, в различные периоды, позволяли видеть в Шпенглере страстного выразителя попеременно то одного, то другого круга жизненно важных забот современного мира. Так, прежде всего «Закат Европы» стал олицетворением драмы жизни и гибели *западноевропейской культуры*. В то время эта идея воспринималась отнюдь не метафорически. И, напротив, в эпохи относительно стабильной политической жизни Европы, с ростом интереса к древним цивилизациям Ближнего Востока, Азии, Африки, американского континента, *шпенглеровская теория эквивалентных культур* была способна стимулировать научный поиск. В такие периоды идеологические пристрастия Шпенглера, публициста консервативно-националистического направления, как бы оттеснялись на задний план, уступали место другой стороне шпенглеровской философии: тенденции к универсализму, к утверждению равной ценности за высокими культурами, его поистине беспредельному интересу к историческому формотворчеству народов мира. Тяготение к универсальному подходу запечатлелось в его *морфологии культуры*. В этом отношении в «Закате Европы» как бы предвосхищено то значение, которое в дальнейшем обрели в исторической науке сравнительно-типологическое изучение, сравнительная лингвистика, компаративистика, этнопсихология, религиоведение, историческая психология и т.д. Однако догадки Шпенглера касались не только исторических дисциплин. Шпенглер спрогнозировал многие явления в современной науке; ряд его идей оказался созвучным тезисам, выдвинутым возникшей в 1960–1970-е годы исторической школой в науковедении, представленной работами Т. Куна, П. Фейерабенда, К. Хюбнера.

И наконец, надо выделить то, что можно назвать главной, самой общей философской формулой «Заката Европы», – взаимодействие многовековой, убывающей исторической *культуры* с технокюрократической *цивилизацией*, предельно обострившийся конфликт между ними; исход его Шпенглер считал трагическим для культуры. Эта четко и страстно выраженная Шпенглером дилемма в дальнейшем постоянно присутствует в западной философии.

Тем не менее на определенном этапе – начинающегося упадка культуры – культура и цивилизация сосуществуют. При всей их антагонистичности, по Шпенглеру, наступление эпохи цивилизации – момент органический, момент, несмотря на то что, продолжения жизни. Происходит последовательное неизбежное обеднение жизненных содержаний эпохи культуры, их упрощение, омассовление, демократизация. Это не просто последняя стадия существования культуры, но и новая жизнь, с собственным содержанием, во всякую эпоху охватывающая по меньшей мере два столетия. Конец нынешней, «фаустовской» эпохе, тысячелетию западноевропейской культуры, по убеждению Шпенглера, будет положен катастрофами – следствием экологических результатов развития технической цивилизации – и войнами с использованием новейшей «американо-западноевропейской» техники.

Прежде чем приступить к анализу историко-культурной концепции Шпенглера, необходимо определить объем самого понятия «культура», которое у него выступает как бы в двух масштабах. *Шпенглер выделяет в мировой истории восемь культур, достигших зрелости: это – египетская, индийская, вавилонская, китайская, «магическая» (арабо-византийская), «аполлоновская» (греко-римская), «фаустовская» (западноевропейская), а также культура майи.* Это культуры «завершенные», полностью исчерпавшие свои возможности. (В дальнейшем Шпенглер предполагал направить свое внимание на поднимающуюся *русско-сибирскую культуру*.) Их существование в разные времена на самых отдаленных территориях планеты для Шпенглера – свидетельство отнюдь не единства мирового исторического процесса (напротив, оно неоспоримо доказывает бессмысленность самого этого понятия, отсутствие *истории* в этом смысле, *истории как процесса*), а единства проявлений *жизни* во Вселенной во всем ее многообразии. Итак, в предельном объеме, в наиболее обобщенном употреблении «культура» у Шпенглера – это сложившаяся в веках историко-культурная целостность¹.

В другом контексте Шпенглер понимает культуру иначе: это *единая (и единственная)* культура того или иного исторического целого (по Шпенглеру, ему отведено тысячелетие), но – до черты, которая в пределах этого целого отделяет ее от *цивилизации*. Термином «цивилизация» Шпенглер обозначает поздний этап развития единой культуры, который он расценивает как «логическую стадию, завершение и исход культуры». *Цивилизация* – последняя, неизбежная фаза всякой культуры. Она выражается во внезапном (органически обусловленном, возрастном) перерождении культуры, резком надломе всех творческих сил, переходе к переработке уже использованного историей материала, отживших форм.

В своем втором значении «культура» – становление творческих возможностей, расцвет, линия подъема. «Культура» (и затем «цивилизация» как нисходящая линия развития) полностью совпадает у Шпенглера с понятиями «история» и «общество». Цивилизация, обладая одинаковыми признаками во всех культурах, есть симптом и выражение отмирания целого как организма, затухания одушевлявшей его культуры, возврат в «небытие» культуры.

В первом случае – в концепции культур – реализует себя философско-историческая установка Шпенглера. *Шпенглер выступает против идеи единого «всемирного» исторического процесса, единой линии эволюции человечества*, проходящей (с всемирно-исторической точки зрения) последовательные этапы развития, или поступательного движения, которое историки, используя социальные, гносеологические и другие критерии, до сих пор определяли как прогресс. Теории единства и преемственности процесса мировой истории как общей картины развития человечества Шпенглер противопоставляет учение о множестве завершенных, разобщенных в пространстве и во времени цивилизаций («культур»), равноценных по предельной полноте осуществленных в них возможностей и достигнутому совершенству выражения, языка форм.

На возникновение главного труда О. Шпенглера повлиял прежде всего романтический интерес к экзотике неевропей-

ского мира, усилившийся в начале XX в., особенно в Германии. Заметное воздействие оказало и научное востоковедение, которое к этому времени накопило множество новых фактов. Высказав идею о множественности и равноценности культур, Шпенглер стал выразителем характернейших для современной исторической и культурологической мысли тенденций к индивидуализации и локализации всемирной истории. И хотя теория Шпенглера решала, в принципе, иные проблемы, нежели те, что ставились наукой при последующем изучении и осмыслении локальных цивилизаций, – во многих областях он высказал ряд глубоких догадок; сам представленный им на суд европейской читающей публики опыт целостного рассмотрения историко-культурных единств, «индивидуумов», был беспрецедентно смелым.

Прежде всего Шпенглер выступил против *европоцентризма*, на основе которого в культуре Запада традиционно возводилось здание исторической науки. На протяжении нескольких столетий европейская мысль двигалась по схеме: древность – средние века – новое время, отводя выдающуюся роль лишь отдельным народам. Шпенглер метко высмеял условность и ограниченность современной ему историографии, базировавшейся на эволюционистской схеме позитивизма. Утверждавшийся Шпенглером принцип сравнительно-типологического рассмотрения исторической картины мира, бытия истории, подрывал самые основы европоцентризма. Выступив против идеи единого исторического развития, Шпенглер подчеркивал, что представление о «всемирной истории» есть продукт исключительно западной культуры, собственно «чувства формы», присущего только западному человеку. Он вновь обратился к идее *круговорота* (подобные идеи были знакомы античности и частично возродились в XVII в. – прежде всего в философии истории Дж. Вико), утверждая цикличность развития в разрозненных в пространстве и во времени культурных мирах, которые даже при одновременном существовании не сообщаются между собой. Это обуславливает особое внимание философа к их индивидуальности, исключительности, внутреннему единству.

Наряду с общей идеей истории, *мира как истории*, Шпенглер утверждает строгую череду внутренних закономерностей развития исторического индивидуума. *Диалектика развития каждой культуры сводится к прохождению культурно-историческим единством тех стадий, которые в своем развитии проходит живой организм: детство, юность, зрелость, увядание. Неминуемость – и закономерное наступление, чередование этих стадий* – делает периоды развития культур абсолютно тождественными, а длительность фаз и сроки существования самой культуры – отмеренными, нерушимыми. Исходя из этого Шпенглер создает своеобразную концепцию «одновременности» явлений, отделенных друг от друга тысячами лет; для обозначения этой «одновременности» Шпенглер, придерживающийся органицистских теорий, использует термин «гамология». Выделяя следующие фазы развития: мифо-символическую раннюю культуру, метафизико-религиозную высокую культуру и позднюю, цивилизационную, стадию культуры, – он стремится на историческом материале показать «параллельно-одновременный» характер прохождения разными культурами этих стадий.

Эта идея развития, применяемая к конкретным историческим индивидуумам, всякий раз повторяющая себя (словно маска, восемь раз наложенная на различные культуры), во многих отношениях ограничена и скудна. В то же время картины мировых цивилизаций (культур) в «Закате Европы» поражают обилием образов, многосторонним проникновением в характерную символику культуры. Шпенглер ставит перед собой задачу вскрыть взаимосвязь разнопорядковых явлений одной культурной эпохи – экономических, политических, социальных, художественных, организационных, технических – и в итоге выделить немногие, предельно обобщенные, но тем более яркие, многозначительные черты, которые уже сами по себе являли бы «физиогномию», т.е. историческую неповторимость культуры. Шпенглер акцентирует здесь все то, что, по его убеждению, не может быть унаследовано и даже верно воспринято другими культурами, хотя подчас – как это имеет место в Западной Европе по отношению к антично-

сти – и вызывает страстное желание подражать, считаться преемниками, утвердить единую генетическую линию истории и культуры.

В конечном счете, культура – это отличающее эпоху, превращающее её в целостность определенное единство форм мышления, единство стилистики, запечатленное в формах экономической, политической, духовной, религиозной, практической, художественной жизни. Анализ этого единства форм – основной способ рассмотрения Шпенглером истории. В противоположность догматическим, на его взгляд, принципам научного познания, Шпенглер (ссылаясь на Гёте) обосновывает приоритет «лирического начала», «чувства жизни» в подходе к историческому целому как к развивающемуся живому организму. Вслед за Гёте, Шпенглер стремится выявить в мире «всеобъемлющую символику». Именно *прасимвол* – одно из центральных понятий шпенглеровской философии – лежит в основе каждого исторического культурного индивидуума и внутренне скрепляет его единство. Шпенглер считает возможным дать универсальное объяснение всей картины жизни и деятельности эпохи путем указания на один основной прасимвол, определивший у истоков культуры последующее ее развитие и расцвет. Выявление символического строя для Шпенглера есть прежде всего способ смысловой организации эпохи (тысячелетнего периода). Надо помнить, что при этом он неизменно отталкивается от своей оценки ситуации современной ему Европы.

«Символ» у Шпенглера – рельефный и впечатляющий. Для античного («аполлоновского», пластического) мира Шпенглер таковым считает «тело»: для этого символа характерны статичность, объемность, статичность. Противоположностью ему, согласно Шпенглеру, является щемящее чувство от беспредельного субъективно переживаемого «пространства» (символа западноевропейской культуры, воплотившей ищущий, беспокойный дух «фаустовского» человека). В отличие от этих культур прасимвол загадочной египетской культуры – «дорога», то неведомое, что она таит в себе, и т.д.

Большое достоинство метода Шпенглера – воссоздание облика культуры в его целостности. То обстоятельство, что

история и культура Шпенглером не дифференцируются, свидетельствует, разумеется, об игнорировании им специфики исторического, но не только об этом. В учении Шпенглера очевидны попытки осуществления *системного подхода* к культуре в ее развитии. Существенные черты структурного метода выразились в стремлении философа отказаться от традиционного идеологически-смыслового, ценностного подхода к явлениям культуры. Место отдельных феноменов определяется, по Шпенглеру, исключительно «большой чистотой и силой их языка форм, напряженностью их символического звучания – безотносительно к добру и злу, высокому и низкому, пользе или идеалу». «Физиогномика» в его философии есть не столько метод интуитивной концентрации, выделения, обособления главного, сколько феноменология всего обозримого, которое и должно быть любым способом связано воедино через *интерпретацию*. Однако провозглашенные им принципы морфологического анализа – метода, сделавшего книгу Шпенглера явлением исключительным в исследовании культуры, – соблюдались далеко не всегда. Для того чтобы, исходя из политических задач, доказать абсолютную «повторяемость» некоторых существенных моментов истории, Шпенглеру приходилось становиться на путь предельной формализации культурных эпох, заниматься однотипной периодизацией, структурные «срезы» целиком переносить из тысячелетия в тысячелетие, применять одну и ту же хронологическую «таблицу» равно к Индии и к Западной Европе, к Греции и к Китаю...

Шпенглер стремится выявить тесное морфологическое «сродство» всех феноменов историко-культурной жизни. Поразительно его упорное стремление не упустить из виду ни единой детали, ни одного факта. Все они включены в шпенглеровскую систему; их механическая взаимообусловленность – пассивный материал для его «первоидеи», для его «смыслообразующего диктата». Опасность субъективизма в подобных случаях очень велика. Морфология истории может попросту обернуться мифом.

В то же время невозможно отрицать исключительное значение для культурологии шпенглеровской установки на

выявление *общего языка культуры*, культурной символики. Благодатным материалом для этого служит, собственно, весь «Закат Европы». Главное же, если мы обратимся к текстам Шпенглера, – это отмеченные замечательным чувством целого очерки культурных эпох, во всем – от характерного пейзажа до художественной среды – проникнутые единым, одухотворяющим началом.

• • •

Политика с самого начала была движущей пружиной теоретических построений немецкого философа. Подлинная тема всех исследований Шпенглера, предмет его жгучего внимания, объект его темпераментных и страстных размышлений – не история и не прошлое, но настоящее, наша современность.

У истоков создания «Заката Европы» (сочинение первоначально вызревало в уме автора как очерк о проблемах современной политики западных стран) был Агадирский кризис 1911 г., отразивший стремление к переделу мира, предвестник грядущей войны. Шпенглер в эти годы видит два явления, которым суждено было открыть эпоху мировой экспансии «войн гигантов» и диктатуры: это империализм (мировая война) и начало социальных революций (революция 1905 г. в России). По признанию Шпенглера, под впечатлением происходящего у него быстро созрела собственная идея мировой истории. Случайным поводом послужила попавшаяся ему у букиниста книга ныне забытого автора «История гибели античного мира», вызвавшая в воображении Шпенглера *абсолютную аналогию* между распадающейся империей и движущейся навстречу своей гибели Европой и определившая его глубокий скепсис в отношении исторических событий. Его задачей стало доказать «повторяемость» судеб исторических культур и неизбежность гибели Западной Европы через последний «взлет» на стадии жестко организованной, бюрократической, технически могущественной цивилизации. Для Шпенглера все происходящее в настоящем было полным подобием эллинизма как стадии хаотического смещения, распада и перерождения чистых элементов куль-

туры греческого мира. Как ему казалось, история предопределила Западу еще раз пройти путь, аналогичный пути от эллинского мира, чувственного, гармоничного, к жесткому практицизму римского духа. В подобном переходе на современном историческом витке должна сказаться миссия Германии: через диктатуру, авторитет сильной власти – к новой интеграции цивилизационной эпохи на основе мощной организации и техники.

Складывается и политический идеал Шпенглера: идея «империализма» во главе с могущественной Германией, установление социализма прусского образца, подразумевающее подчинение индивидуального благу целого, авторитарный порядок, сила и военная мощь Германии. Эти идеи Шпенглера, получившие самое развернутое воплощение в работе «Пруссачество и социализм», относились к числу тех, которые в 30-е годы были взяты на вооружение нацистами. Последние уверовали в соответствие взглядов Шпенглера собственной идеологии. Между тем Шпенглер оставался в душе умозрительным систематизатором и метафизиком: «империализму» он отводил место, строго заданное его концепцией современной цивилизации – симметричное всем неизбежно возвращающимся эпохам цивилизационных экспансий и упадка. Вскоре это вызвало разочарование у нацистов, тем более что в 1933 г. Шпенглер отклонил предложение национал-социалистов о сотрудничестве. Насмешки над «тевтонскими» устремлениями нацистов и политикой антисемитизма, резкие высказывания в адрес Гитлера повлекли за собой опалу философа и запрещение упоминать его имя в политической печати.

В то же время политическая позиция Шпенглера, его апокалиптические ожидания – все это, безусловно, означало фаталистическое принятие «цивилизации» со всем тем пагубным, что она, по убеждению философа, несла с собой. По выходе «Заката Европы» одним из самых непримиримых его критиков стал Т. Манн, который обвинил Шпенглера в апологии милитаризма в разгар кровопролития. Для Т. Манна сама идея «заката» культуры, шпенглеровское отрицание жизнеспособности европейского гуманизма были неприемлемыми,

пораженческими: философ, человек мира культуры, стал в его глазах «дезертиром» и «перебежчиком», ибо, скорбя о культуре, он пытался снискать себе признание со стороны утверждающей себя цивилизации, враждебной его духу.

Надо отметить, что в отличие от этой критической позиции оценка труда Шпенглера в России в 20-е годы была мало политизированной. Это бросается в глаза при ознакомлении со сборником статей «Освальд Шпенглер и Закат Европы» (1922), выпущенным ведущими представителями русской религиозной мысли: Н.А. Бердяевым, Ф.А. Степуном, С.Л. Франком и Я.М. Букшпаном. Не только политика, но и методология Шпенглера мало занимают авторов сборника. Уникальным в сочинении Шпенглера им представляется более глубокое, чем прежде, осознание внутренней трагедии современного общества, выражение этой трагедии на подлинном языке уходящей в прошлое культуры. По убеждению авторов книги, это обретение самосознания на самом краю нравственной пропасти способно обернуться спасением.

Шпенглер был глубоко убежден – и это контрастировало с его пессимизмом в отношении западной культуры, – что за Россией будущее. И если для Германии кульминация ее истории позади, то русской культуре, силы которой еще глубоко скрыты, предстоит жизнь совершенно новая. Мысль о России, как и большинство своих важнейших идей, Шпенглер вынашивал еще со времени учебы в университете. Он любил русскую литературу, изучал русский язык, мог (как отмечает его биограф А. Коктанек) читать в подлиннике Л. Толстого, Ф. Достоевского; в последнем он видел глубочайшего выразителя русской души. Не петровский Петербург, а «азиатская» Москва, с подспудно дремлющими в ней силами, – вот будущая культура, девятая в обозримой истории: Шпенглер именует ее русско-сибирской культурой.

В общей шпенглеровской концепции культурных эпох науки, научное знание предстают как органичная часть культурно-исторического комплекса. Науки проходят все последовательные стадии данной «тысячелетней» культуры. Шпенглер сделал важный шаг, связав характеристики наук с общим

культурно-историческим контекстом, стремясь проследить обусловленность типа научного знания всей системой представлений эпохи.

В рамках многовековых историко-культурных комплексов, рассматриваемых в «Закате Европы», Шпенглер отводит существенное место точным наукам, прежде всего физике и математике. Важнейшими символами «фаустовской души» он считает математику и физику; классическое для этих наук время, век барокко (век Ньютона, Лейбница, Лапласа, Гаусса, Эйлера), является, по Шпенглеру, высшей эпохой, когда западноевропейская культура достигла своей полной зрелости. Исключительное воздействие на философское мировоззрение Шпенглера, на его собственно *историческую идею* оказала современная ему физика. Интерпретация духа развития европейской науки в свете новейших открытий неклассической физики дает Шпенглеру возможность настаивать на антиномичном, по его убеждению, характере античной и западноевропейской науки. Впечатление, произведенное на него революцией в физике, сказалось в самой концепции *антитетичности*, «контрастности» символики двух культур: статичности, телесности, наглядности, с одной стороны, и ирреализации, абстрагирования, или, говоря словами Шпенглера, «борьбы фаустовского духа против материи», – с другой. Это то самое стремление к «обесплочиванию» мира, которое философ считает прасимволом западной культуры, запечатленным в кельтском и древнегерманском эпосах.

Синкретизмом подхода к культуре объясняется и пристальный интерес Шпенглера к связи современного научного сознания с ранним дологическим мышлением; в науке он особенно выделяет, гипостазировать её магически-суеверную основу. Движущей силой мифо-, а позже наукотворчества является, по Шпенглеру, *боязнь*, заклятие пространства, порождающего в фаустовской душе чувство беспредельного одиночества, ностальгии, – чувство, которое на протяжении столетий оформилось в грандиозную систему культуры.

Современный взгляд на мир отмечен усиливающейся тенденцией к стиранию некогда жесткой демаркационной линии между наукой, мифом и религией. Шпенглер в значительной

мере явился ее провозвестником. Однако, подчеркивая антропоморфную, магически-суеверную основу научного мышления, Шпенглер абсолютизирует роль духовной традиции, отрицает за наукой функции объективного познания действительности. Задачу науки, так же как и других форм культуры, он видит в символизации, смысловой организации действительности.

Шпенглер предвидел развитие самосознания науки в направлении все большей историчности. Он спрогнозировал многие явления в современной науке – например, возрастающее методологическое единство её теоретических дисциплин, сращенность отдельных наук в будущем, перенасыщенность научного языка символикой и т.д.

С годами скепсис Шпенглера во взгляде на смысл человеческой истории, на ее судьбы становился все глубже. Одна из наиболее значительных его работ 30-х годов – «Человек и техника» (1932).

«Человек и техника» – произведение совершенно иного рода, нежели «Закат Европы». Это – идеологическое выражение периода между двумя мировыми войнами, подчас трагически-неосознанная перетасовка философом собственных идей, стремление, исходя из жестокой и убогой атмосферы, в которой осуществился приход к власти нацистов, покончить с эстетическим восприятием истории как бесконечного воспроизводства культурных форм... Наряду с горьким скепсисом многое здесь звучит как панегирик в адрес брутальности «человека-хищника», милитаристски-экспансивной техники. Ложный пафос героического, «готовность» принять на себя последствия «своей» цивилизации очевиден при всем том, что в каждой строке выявляется, обнажается сущностная враждебность этой техники человеку и культуре.

В работе «Человек и техника» на смену шпенглеровской концепции эквивалентных высоких культур приходит упрощенно-монистическая картина всемирного развития, вульгаризированные мотивы «воли к власти», борьбы за существование. Антиномия «культура – цивилизация» фактически снимается, поскольку всемирная культура в ее истории трактуется теперь только как «искусственность», противоестествен-

ность. Тем самым за развитием человечества отрицается культурно-духовное значение. Исключением Шпенглер считает триумф научных открытий в истории, порожденных техническим гением Запада, – сюда он перемещает центр духовности «фаустовского» человека. В то же время Шпенглер первым – на фоне недооценки фактора техники западной мыслью – поставил вопрос о месте и роли техники в истории, об универсальном её воздействии на природу и общество, с необыкновенной пронизательностью проанализировал многие феномены науки и техники, предупредил о катастрофических экологических последствиях, грозящих Западу в ближайшем будущем. Различные стороны учения Шпенглера о технике были восприняты многими философами XX в., в том числе М. Хайдеггером, Х. Шельски, Х. Ортегой-и-Гассетом, Х. Сколимовски и др.

В осмыслении самого феномена техники и последствий глобальной технизации общественной жизни О. Шпенглер далеко опережал современников. В работе «Человек и техника» обобщены тенденции, многие из которых представляют непосредственную угрозу человечеству. Шпенглер едва ли не первым представил планетарный масштаб связанных с техникой проблем.

В отличие от распространенных в научной литературе взглядов на современную технику как на нейтральное явление, «добавившееся» к истории главным образом в последние столетия, Шпенглер настаивает на универсальном характере техники, обращается к ее истокам, видя в ней не орудие, не средство, а тактику всего живого. Впервые в истории изучения техники он стремится выявить как антропологические, так и метафизические основания технической деятельности человека, ставит вопросы, впоследствии обретшие огромное значение: что такое техника, каков ее, говоря словами Шпенглера, «моральный или метафизический статус». Типичные для его эпохи суждения мыслителей-позитивистов, исповедующих веру в прогресс и полагающих, что техника – лишь средство, которое надлежит «поставить на службу» обществу, Шпенглер расценивает как абсолютное непонимание ее сущности.

Здесь Шпенглер отходит от концепции развития, представленной в «Закате Европы», фактически обращаясь к идее

единого всемирно-исторического процесса. Это вполне объяснимо: задавшись целью определить роль техники в истории, он не мог обойти тему единого антропо- и социогенеза. При этом присущее Шпенглеру пристальное внимание к исторически особенному в культуре Западной Европы ярко сказалось и в работе «Человек и техника».

По Шпенглеру, отличительными чертами западноевропейской техники (как и науки, еще со времен готики движимой жадной жаждой знаний с целью господства над природой и людьми) являются: стремление не только использовать природу с её материалами, сырьём, но и поставить себе на службу ее энергию; сказавшаяся уже в мечтах средневековых монахов о *perpetuum mobile* идея автоматизма техники; такая характерная черта западной цивилизации, как безразличие науки к приложению ее открытий. Тезис о «целесообразности» технического прогресса Шпенглер считает обманом или заблуждением, ибо из подъема техники, утверждает он не без оснований, не следует экономии труда («роскошь машины превосходит все другие виды роскоши...»). Выделяя в развитии техники императив *perpetuum mobile*, имманентной логики вещей (впоследствии – важнейший аргумент технократии), Шпенглер *обосновывает тезис о собственных закономерностях развития техники.*

Современную ему эпоху Шпенглер расценивает как приближение «времени последних катастроф»; «механизация мира, – подчеркивает он, – вступила в стадию опаснейшего перенапряжения», когда все органическое становится жертвой экспансии организации, а искусственный мир отравляет и вытесняет мир естественный. Эти положения, высказанные Шпенглером в предельно драматическом тоне, дали повод некоторым современным исследователям видеть в нем пионера сегодняшней глобалистской проблематики, ставившего проблемы экологического кризиса. Однако Шпенглер глубоко верил в творческий гений европейца, человека «фаустовской культуры»: философ был убежден, что еще долгое время будут изыскиваться возможности возобновления природных ресурсов или замещения их. Западный мир погубит им же развязанная гонка вооружений:

военный крах «американо-западноевропейской техники» значительно реальнее, чем экологический кризис в его необратимости.

В трактовке происхождения техники Шпенглер абсолютизирует биологическое начало, привнося в него, как это часто бывает в философии жизни, мистико-волевой момент: человек – «хищник-изобретатель», техника – тактика всего живого. Вся история человечества – это упоенное насилие «прирожденного хищника» над другим, над массой, над природой. И все же Шпенглер отнюдь не довольствуется отсылками к биологии. Многие в его интерпретации техники можно квалифицировать как ценностный подход, а именно: утверждение «трансцендентного», духовного характера цели, не содержащей в себе, согласно Шпенглеру, ничего прагматического, «необходимого для жизни», характеристику самой технической деятельности как самозабвенного подвижничества духа и т.п. Наряду с проникновением в творческую природу человека здесь сказались и апологетическое отношение Шпенглера к «сверхчеловеку» эпохи индустриализма, империалистической экспансии, героизация времени упадка («подозрительный цивилизаторский пафос», по меткому выражению Н. Бердяева, вступает в противоречие с горьким скепсисом историка культуры), романтическая перелицовка им же развенчанной абсурдности капиталистического перепроизводства. В свое время рассматриваемая работа Шпенглера вызвала самые противоречивые оценки из-за «брутальной» манеры письма, не имевшей ничего общего с тонким эстетизмом «Заката Европы», из-за гротескности, жесткого схематизма ряда её положений, основанных на идеях вульгаризированного ницшеанства и социал-дарвинизма. Тем не менее, в ней поставлены многие важнейшие проблемы философии техники двадцатого столетия, что обусловило более проницательную оценку книги в дальнейшем.

• • •

Отстраненный в последние годы от политической жизни, обреченный из-за болезни на полную изоляцию, Шпенглер был занят исследованиями из области древней истории, а также работал над онтологической проблематикой.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Синонимом культуры в этом ее значении – пожалуй, даже более употребительным – является термин «цивилизация». Например: крито-микенская цивилизация (или культура). В последующем за подобными историко-культурными единицами закрепляется название «цивилизация», как мы это видим, например, у А. Тойнби, который, во многом следуя Шпенглеру, выделяет около тридцати подобных комплексов.

СОЧИНЕНИЯ

Закат Европы. Т. 1 / Пер. Н.Ф.Гарелина. М.; П., 1923; Т. 2 / Пер. И.И. Маханькова. М., 1998; Человек и техника // Культурология. XX век. Антология. М., 1995; *Untergang des Abendlandes*. Bd. 1–2. München, 1920–1922; *Preussentum und Sozialismus*. München, 1922; *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*. München, 1932; *Urfragen. Fragmente aus dem Nachlass*. München, 1965.

ЛИТЕРАТУРА

Лазарев В.Н. Освальд Шпенглер и его взгляды на искусство. М., 1922; Освальд Шпенглер и Закат Европы. М., 1922; *Асмус В.Ф.* Маркс и буржуазный историзм. М., 1933; *Аверинцев С.С.* «Морфология культуры» Освальда Шпенглера // Вопросы литературы, 1968, № 1; *Worringer W.* *Künstlerische Zeitfragen*. München, 1921; *Spengler-Studien*, hrsg v. A. Kocktanek. München, 1965; *Eckermann K.* *Oswald Spengler und die moderne Kulturkritik*. Diss. Bonn, 1980.

ЛЕО ШТРАУС

Лео Штраус является крупнейшим политическим философом XX века. Его перу принадлежит более двадцати книг и несколько сотен статей, посвященных ключевым проблемам истории западной политической философии и ее современному состоянию. Выдвинутые и сформулированные им идеи продолжают находить отклик в дискуссиях и подвергаться разнообразным, зачастую взаимоисключающим интерпретациям, причем не только в рамках самого академического сообщества, но и в средствах массовой информации. Уроженец Германии, получивший классическое университетское образование на родине, Штраус был вынужден в 1930-е годы эмигрировать из своей страны и в конце концов перебрался в США, которые сделали для него второй родиной. Здесь он становится одним из ведущих американских политических теоретиков и создателем целой школы истории политической мысли, получившей название «школы Штрауса». В качестве политического мыслителя Штраус приобрел известность прежде всего благодаря своим усилиям по возрождению классического политического рационализма, с одной стороны, и бескомпромиссной критике «новой» политической науки, процветавшей в послевоенные годы в американских университетах, — с другой. Идеи Штрауса получили особенно широкий резонанс в политической жизни США в 1990—2000 годах, когда ряд его слушателей стали видными членами республиканской администрации Дж. Буша-младшего, а на Штрауса стали смотреть — кто с одобрением, а кто с осуждением — как на их «идейного гуру». В любом случае, и после смерти Штрауса его идейному наследию удалось счастливо избежать забвения — судьба, которая ожидает от-

нюдь не всякого философа, получившего признание при жизни.

Лео Штраус родился 20 сентября 1899 года в Германии, в Кирххайне (земля Гессен). Штраус говорил о себе, что он происходил из «консервативной, можно даже сказать ортодоксальной, еврейской семьи»¹, чья ортодоксальность, впрочем, исчерпывалась пунктуальным следованием религиозным обрядам и обычаям. Высшее образование Штраус получил в университетах Марбурга и Гамбурга. В Гамбургском университете в 1921 году он защищает диссертацию о теории познания немецкого философа начала XIX века Фридриха Якоби, выполненную под руководством известного философа-неокантианца Эрнста Кассирера. В этот период он знакомится с Эдмундом Гуссерлем — основателем феноменологического направления в западной философии XX века — и слушает лекции Мартина Хайдеггера, которого впоследствии назовет «единственным великим мыслителем нашего времени»².

В творчестве Штрауса можно выделить три основных периода³. Первый, продлившийся с начала 1920-х годов до 1936 года — времени выхода в свет работы Штрауса «Политическая философия Томаса Гоббса», — носил в основном подготовительный характер и был связан с занятиями историей еврейской светской и религиозной политической мысли (Мендельсон, Спиноза, Маймонид, Авраамель), хотя Штраус не оставлял и своих занятий античной философской классикой, начатых еще в гимназии, и готовил к публикации работу, посвященную «Богословско-политическому трактату» Спинозы. Правда, значение этого периода в философском и мировоззренческом развитии Штрауса не стоит недооценивать, поскольку именно в это время постепенно выкристаллизовывается та основная «теолого-политическая проблема», как ее назовет впоследствии сам Штраус, — проблема отношения между философией и религией, разумом и Откровением, — осмыслением которой он будет заниматься всю последующую жизнь. Первая книга, ставшая результатом этих занятий, — «Критика религии в учении Спинозы» (1930)⁴. В ней Штраус показывает, что Спиноза стремился защитить философию от иудейской ортодоксии, а также от средневекового еврейского

рационализма, пытавшегося примирить философию и религию, разум и Откровение. Более того, в философии Спинозы в зародыше уже содержались все программные установки европейского Просвещения. Тем не менее, занятия философией Спинозы привели Штрауса к выводу, что рационалистическая критика Ветхого Завета у Спинозы является неубедительной и не опровергает иудейскую ортодоксию. Одновременно Штраус обращается к изучению средневековой еврейской философии Маймонида и его предшественников с тем, чтобы выяснить, как в рамках их учений обосновывалась идея единства философии и религии, разума и Откровения. В ходе занятий средневековой иудейской мыслью Штраус пришел к заключению, что эти тексты обладают двойственным смыслом, передача которого основана на оставленном Просвещением в забвении искусстве письма, позволяющем в одном тексте одновременно передавать два учения — одно эзотерическое, рассчитанное на узкий круг посвященных, а другое — экзотерическое, ориентированное на общепринятые мнения современников и их уровень понимания⁵. Это открытие, в свою очередь, заставило Штрауса усомниться в герменевтических стратегиях, характерных для ряда философских учений XIX—XX веков, представители которых видели свою цель в том, чтобы понимать изучаемые тексты лучше, чем их понимали сами авторы. «Адекватная интерпретация, — писал Штраус, оспаривая догмы историцистской философии, — это такая интерпретация, которая понимает мысль философа так же, как он понимал ее сам»⁶. Выводы, которые Штраус сделал благодаря своим исследованиям средневековой иудейской философской мысли, он изложил в книге «Философия и закон» (1935), посвященной философии Маймонида и его предшественников⁷.

В 1932 году, накануне прихода нацистов к власти, Штраус при содействии Карла Шмитта — одного из крупнейших правоведов XX века, впоследствии печально известного своим сотрудничеством с гитлеровским режимом, — получает стипендию фонда Рокфеллера и отправляется на стажировку в Париж⁸. Здесь он знакомится и завязывает дружеские отношения с Александром Кожевом, Александром Койре, Этьеном

Жильсоном и Реймоном Ароном. В Германию он больше не вернется, если не считать одного краткого визита, состоявшегося уже в послевоенные годы. В 1935 году Штраус отправляется с континента в Англию, некоторое время живет в этой стране. В 1936 году в Оксфорде в переводе на английский язык выходит его книга «Политическая философия Томаса Гоббса», с которой начинается знакомство англоязычной публики с идеями молодого философа⁹. Публикацией этой книги отмечено начало второго периода в творчестве Штрауса (1936—1958). Однако отсутствие постоянной работы в Англии и сомнения в возможности получить ее в будущем приводят к тому, что в 1937 году Штраус перебирается в США, где до 1949 года преподает в Новой школе социальных исследований в Нью-Йорке, а затем, с 1949 по 1968 год, занимает профессорскую кафедру в Чикагском университете. Именно в этот период к Штраусу приходит академическое признание в США и вокруг него начинает постепенно складываться группа учеников и последователей. Круг его исследовательских интересов в эти годы необычайно широк: в 1940—1950-е годы из-под его пера выходит множество публикаций, посвященных учениям Маймонида, Аль-Фараби, Ксенофонта, Гоббса, Локка и Руссо, в том числе и книга «О тирании» (1948), где представлена интерпретация сочинения древнегреческого историка Ксенофонта «Гиерон»¹⁰. В 1953 году Штраус публикует книгу «Естественное право и история», которая возникла на основе лекций в честь Чарльза Уолгрена, прочитанных им в октябре 1949 года в Чикагском университете, и по праву считается одним из его главнейших произведений. Наконец, во второй половине 1950-х годов Штраус работает над книгой «Мысли о Макиавелли» (1958) — последним крупным своим сочинением, посвященным политической философии Модерна. Начиная с 1959 года и вплоть до кончины (он умер от пневмонии в 1973 году) Штраус основное внимание уделяет изучению классической политической философии; этот период — с 1959 по 1973 годы — может считаться третьим, заключительным в его творчестве. В это время Штраус пишет целый ряд исследований, среди которых «Город и человек» (1964), где дана трактовка политической

мысли Ксенофонта, Платона и Аристотеля, работа «Сократ и Аристофан» (1966), содержащая интерпретацию наследия знаменитого афинского комедиографа Аристофана, исследования сочинений Ксенофонта, посвященных Сократу, — «Размышления Ксенофонта о Сократе. Интерпретация “Домостроя”» (1970) и «Сократ Ксенофонта» (1972), а также опубликованная уже посмертно книга «Аргумент и действие “Законов” Платона» (1975) с изложением этого важнейшего политического произведения Платона.

Свою политическую философию Штраус строит в форме изучения истории политико-философских учений, в которой философы прошлого и современности ведут друг с другом своего рода «заочный диалог». Поэтому его сочинения посвящены в основном интерпретации произведений корифеев политической мысли, принадлежащих прежде всего к западной традиции, — Платона, Аристотеля, Макиавелли, Гоббса, Спинозы, Локка, Руссо и др. Таким образом, в качестве академического исследователя Штраус выступает как историк политической философии. Однако в его понимании история политической философии вовсе не исчерпывается простым рассмотрением идей великих политических философов. Сама стратегия интерпретации основополагающих произведений западной политической традиции была подчинена у Штрауса реализации амбициозного замысла, связанного с осознанием кризиса современного западного мира, спровоцированного, по его убеждению, кризисом политической философии, а также со стремлением преодолеть этот кризис на пути возрождения классического политического рационализма, основы которого были заложены Сократом, Платоном и Аристотелем в V веке до н. э. В этом плане история политической философии в истолковании Штрауса напоминает скорее «монументальную историю» Ницше, историю, предназначенную «деятельному и мощному, тому, кто ведет великую борьбу, кто нуждается в образцах, учителях, утешителях и не может найти таковых между своими современниками и в настоящем»¹¹. Штраус полагал, что такая «монументальная» история политической философии должна была иметь не только чисто историческое, но и практическое значение для

судеб западного мира, помогая современной либеральной демократии справляться с теми вызовами и угрозами, с которыми ей приходится сталкиваться в современную эпоху.

Единственно репрезентативным материалом для исследования истории политической философии, согласно Штраусу, служат тексты самих политических философов. *«В общем, — подчеркивал он, — мы можем знать мысль человека только посредством его речей, устных или письменных»*¹². В отличие от представителей ряда направлений западной философии XIX — XX веков Штраус полагал, что существуют фундаментальные и неизменные философские проблемы, общие для всех эпох, учений и школ, различия между которыми определяются не особенностями самих проблем, но особенностями их решения. С этой точки зрения политические произведения Макиавелли представляли как ответ на сочинения политических философов древности, и в особенности на работы «Киропедия» и «Гиерон» Ксенофонта. Локк отвечал Гоббсу, а Гоббс — Макиавелли. Соответственно, Руссо истолковывался Штраусом в свете ответа, данного Локком и Гоббсом Макиавелли и классической политической философии. Таким образом, Штраус полагал, что вся история политической философии вплоть до Ницше и Вебера складывалась из прочтения, осмысления и ответной реакции на великие произведения западной политической традиции. Единственные мыслители, сочинения которых Штраус не рассматривает в контексте предшествующих политических учений, — это древнегреческие историки Фукидид и Ксенофонт и философы Сократ, Платон и Аристотель, поскольку тем не приходилось иметь дела с интерпретацией политико-философских идей, высказанных предшественниками. Ведь до Сократа, Платона и Аристотеля в греческом мире просто-напросто не существовало традиции политической философии. Именно они были теми самыми мыслителями, чьи учения оказали определяющее влияние на всю последующую историю политической философии. Как подчеркивает Штраус, классическая политическая философия «нетрадиционна» в том смысле, что она возникла в уникальный момент истории Древней Греции, когда все политические традиции были потрясены, а традиции политической философии еще не существовало. По его

словам, «во все последующие эпохи исследование философом политических вещей было опосредовано традицией политической философии, действовавшей подобно экрану между философом и политическими вещами, независимо от того, ценил он ее или отвергал. Отсюда следует, что классические философы видят политические вещи со свежестью и непосредственностью, не имеющими себе равных»¹³.

Классическая политическая философия, в центре внимания которой находится критическое обсуждение представлений об общем благе и справедливости, как они выражаются в общепринятых и пользующихся авторитетом дофилософских мнениях граждан, возникает главным образом для защиты, оправдания и обоснования философии как высшего — теоретического, или созерцательного — образа человеческой жизни, направленного на созерцание космоса и его божественной прасновы. Поэтому классическая политическая философия, как и классическая философия вообще, предполагает определенное учение о человеческой природе и человеческом благе. Правда, в то время как философия движима поиском умозрительной мудрости, политическая философия озабочена поиском мудрости практической. Она стремится заменить имеющиеся у людей мнения о политических делах знанием о них. Однако такое понимание политической философии характеризует ее природу лишь отчасти. Политическим делам (*pragmata*) по самой своей природе не пристало быть нейтральными. Они подлежат человеческому утверждению или отрицанию, согласию или несогласию, одобрению или порицанию. Нельзя понять политические дела, если не применять к ним стандарты справедливости и несправедливости, добродетели и порока, добра и зла. Иными словами, политическая философия стремится как к познанию политических дел, так и к оценке их с точки зрения должного, вырабатывая для этого соответствующие стандарты. Поэтому она представляет собой «попытку выяснить, с одной стороны, истинную природу политических вещей, а с другой, — узнать, что собой представляет правильный или хороший политический строй»¹⁴.

Центральной проблемой, с которой имеет дело эта философия, является поиск наилучшего политического строя

и наилучшего общества, а также достижение достоверного знания о них. В соответствии с тем, как она отвечает на вопрос о том, что собой представляет хороший политический строй и как возможно добиться его воплощения в действительность, Штраус выделяет два решения этой центральной политической проблемы — классическое, восходящее к Сократу, Платону и Аристотелю, и современное, возникшее в Западной Европе в эпоху Возрождения, пору Реформации и раннего Нового времени. В свою очередь, в современном решении проблемы политического порядка, оформившемся в рамках политической философии Модерна, Штраус прослеживает три этапа, или «волны». Первая из них связана с творчеством Макиавелли, Гоббса и Локка, вторая — Руссо, Бёрка и Гегеля, третья — с Ницше¹⁵.

В основе классического подхода к осмыслению политической жизни лежала осмотрительная и герменевтически ориентированная интерпретация политического опыта; размышляя о политическом, классическая политическая философия не проецировала на него понятийные различия, заимствованные из области научной и философской рефлексии, а исходила из учета тех основополагающих различий, которые были присущи самому политическому опыту. Позицией, с которой классические политические философы рассматривали политические дела, была позиция просвещенного гражданина или государственного мужа. Однако, рассматривая политические дела с этой общепринятой позиции, классические политические философы видели много такого, что просвещенные граждане и государственные мужи видели плохо или не видели совсем. Им удавалось это благодаря тому, что они смотрели гораздо дальше, чем просвещенные граждане и государственные мужи. В отличие от политической мысли как таковой, классическая политическая философия с самого начала тяготела к постановке универсальных вопросов и поиску универсальных ответов на проблемы политической жизни¹⁶. Классики политической философии полагали, что человек, знакомый с политической наукой, будет способен не только разобраться в проблемах своего собственного политического сообщества, но

и разумно управлять политическими делами любого сообщества, как греческого, так и варварского.

Благодаря своему непосредственному отношению к политической жизни классическая политическая философия по своему целеполаганию носила практический характер; она видела свою цель в морально-практическом руководстве индивидом в его стремлении к благой жизни, начиная от формирования у него определенного мнения и вплоть до пробуждения в нем потребности в поиске истины. Классическая политическая философия всегда видела цель политики в формировании характера и нравов свободных и равных граждан, чего можно добиться только педагогическими, а отнюдь не техническими средствами. Она с самого начала утверждала, что политика — это искусство, а не техника. По этой причине, в отличие от политической философии Модерна, выступающей за инструменталистскую концепцию политики, классическая политическая философия развивает телеологическую концепцию политики.

В противоположность современной политической науке, классическая политическая философия стремилась не к описанию политической жизни с позиции внешнего наблюдателя, а к совершенствованию политической практики граждан античного полиса, призванному содействовать достижению ими благой и справедливой жизни. Именно в этой плоскости лежит главное различие между классической политической философией и современной политической наукой: если первая вдохновлялась поиском совершенного политического строя, то вторая озабочена прежде всего поиском надежного метода познания политических явлений. Иными словами, классическую политическую философию волновали в основном вопросы онтологические и морально-практические, современную же политическую мысль — вопросы теоретико-познавательные. Вопросы классической политической философии звучали так: «Что есть истина и добро?», «Какой политический строй является наилучшим?», «Кто достоин править государством?» и т. д. Современные же научные вопросы сводятся к формуле: «Как возможно достоверное познание политических явлений?»

Поэтому в отличие от современной политической науки, декларирующей свою свободу от ценностей, классическая политическая философия достигала кульминации, вынося оценочные суждения. Как во врачебном деле различаются здоровье и болезнь, так и в политической философии необходимо проводить различие между «хорошими» и «плохими» формами правления. Если определенный политический строй обуславливает более высокую степень нравственной порядочности и добродетели своих граждан, то философ совершил бы моральное предательство, если бы не выказал предпочтения этому более совершенному строю. Таким совершенным строем правления классики считали аристократическую республику, или смешанный образ правления (*politeia*), основанный на добродетели и ориентированный на идею человеческого совершенства. «Таким образом, — писал Штраус, раскрывая эту особенность классического учения о политике, — “аристократия” (власть лучших) представляет собой ответ всех достойных людей на естественный вопрос о наилучшем политическом порядке»¹⁷.

В Новое время на смену классической политической традиции в качестве господствующей формы политического знания приходит политическая философия Модерна. Согласно Штраусу, ее отличает одна важная черта: она возникает благодаря радикальному разрыву с досовременной или классической политической философией. Это отчетливо выраженное притязание создателей политической философии Модерна на оригинальность и на новое начало служит Штраусу тем решающим критерием, при помощи которого он отделяет классику от современности, «старых» политических мыслителей — от «новых». В противоположность классической политической философии, политическая философия Модерна в лице своих выдающихся представителей — Макиавелли, Гоббса, Спинозы, Локка, Руссо и Ницше — постепенно отказывается от поисков стандартов добродетельной жизни, руководствующихся идеей человеческого совершенства, и приходит к подчеркиванию приоритета политической свободы. О политической философии Модерна можно даже сказать, что ради идеи универсальной свободы

она пожертвовала классической концепцией смешанного политического строя, основанного на добродетели.

Как показывает Штраус, развитие политической философии в современную эпоху было отмечено нарастанием скептического отношения к перспективам ее существования и к ее потенциалу осмысления политического опыта Современности. Если первоначально политическая философия была тождественна политической науке и стремилась ко всеобъемлющему рассмотрению человеческой деятельности, то в XIX веке положение дел кардинально изменилось. Благодаря тому, что основополагающее для современного философского и научного мышления различие между философией и наукой распространяется и на изучение человеческой деятельности, происходит разграничение ненаучной политической философии и нефилософской политической науки. По словам Лео Штрауса, это лишает политическую философию чести и достоинства. Кроме того, обособление от политической философии ряда конкретно-научных дисциплин, исследующих отдельные аспекты политической жизни, ведет к постепенному размыванию ее предметной области. В результате значительная часть тех исследований, которые принадлежали ранее политической философии или политической науке, в XIX — начале XX века превращается в самостоятельные социальные дисциплины — экономику, социологию, социальную психологию. Складывается впечатление, писал Штраус в 1950-е годы, что специалисты по политической философии согласны между собой сегодня только в том, что единственным заслуживающим их внимания предметом является история политической философии. Согласно этой точке зрения, единственная политико-философская дисциплина, имеющая право на существование, — это история политической философии.

Более того, в западной философии второй половины XIX — начала XX веков вновь и вновь выдвигались возражения против самой возможности политической философии. Однако наиболее радикальный вызов политической философии, ставящий под вопрос ее право на существование, был брошен ей такими влиятельными философскими направле-

ниями XX века, как позитивизм и историцизм. Представители этих двух философских течений оспаривают право политической философии на существование с двух разных позиций. Если современный позитивизм отказывает политической философии в праве на существование на том основании, что считает ее ненаучной, историцизм выносит смертный приговор политической философии, мотивируя его «неисторичностью» последней. По словам Штрауса, «наука и история, эти две величайшие силы современности, наконец-то достигли успеха в разрушении самой возможности политической философии»¹⁸. Штраус, однако, считал пророчества позитивизма и историцизма о закате и смерти политической философии несостоятельными. Более того, он подверг аргументы этих двух влиятельных философских течений, направленные против политической философии, развернутой критике.

Позитивизм в социальных науках конца XIX — первой половины XX вв. был основан на фундаментальном противопоставлении фактов и ценностей. Отождествляя научную рациональность с высшей формой человеческого познания, позитивисты считали, что единственное подлинное знание — это знание, которое производится в естественных науках; социально-политические исследования могут считаться научными в том случае, если они приближаются к естественным наукам по своим методам исследования и нормативным стандартам рациональности. Одновременно позитивисты настаивали на том, что научное познание не может обосновывать ценностных суждений или включать их в свой состав. Научное знание ограничивается исключительно областью фактических суждений; оно фиксирует факты или взаимосвязи между фактами. На этом основании позитивисты утверждали, что в отличие от свободной от ценностей социальной науки политическая философия не способна давать подлинное, то есть научное, знание о действительности, поскольку в ней осмысление политических дел и событий было всегда тесно переплетено с их оценкой как хороших или плохих, правильных или неправильных. Отсюда позитивисты делали вывод о том, что время политической философии безвозвратно прошло и на смену ей должна прийти свободная от

ценностей политическая наука, использующая методы познания и нормы рациональности, сходные с теми, что с успехом применяются в современном естествознании.

Штраус полагал, что дискуссия о догмах позитивизма совершенно необходима для выяснения истинного значения политической философии. Прежде всего он обращает внимание на те практические последствия, к которым приводит требование свободы от ценностей в социально-научном знании. Современные социальные ученые привыкли считать свои занятия «свободными от ценностей» и «этически нейтральными»; они сознательно отказываются от обсуждения и решения вопроса о том, что есть добро, а что зло в политической и общественной жизни. Быть специалистом в области социальных наук означает для их адептов соблюдать ценностной нейтралитет и наблюдать мир объективно, как бы со стороны. Как подчеркивает Штраус, «специалист в области социальных наук проводит строгое различие между ценностями и фактами: он считает себя не вправе выносить какие-либо ценностные суждения»¹⁹. Однако даже социальные ученые не могут избежать ценностного выбора.

Для того, чтобы противодействовать своим собственным ценностным предпочтениям, угрожающим их научной беспристрастности, они вынуждены отождествлять цель своей деятельности с единственной из всех релевантных для ученого ценностей — с поиском истины. Однако тем самым проблема ценностного выбора в социальной науке еще не получает своего окончательного решения, поскольку свободная от ценностей социальная наука не способна дать ответ на вопрос, хороша ли она сама по себе. Там же, где ценностные предпочтения не обоснованы объективно, социальная наука может быть с равным правом как принята обществом, так и отвергнута им во имя каких-то иных приоритетов. Поэтому в данной ситуации социальным ученым не остается ничего иного, как обосновывать необходимость своей собственной науки для современного либерально-демократического общества той пользой, которую она может ему принести. Подобный выбор, однако, заставляет задуматься о том, насколько искренне социальные ученые преданы идеалу ценностной нейтральности

социально-научного знания. Как с известной долей иронии пишет Штраус, ему не доводилось встречать специалистов по социальным наукам, которые, будучи искренне преданы истине, не были бы в то же самое время привержены демократии. И действительно, большинство социальных исследователей признается в любви как к истине, так и к демократии. Однако поскольку они не могут обосновать свой выбор при помощи собственной социальной науки, то оказываются вынуждены ограничиться заявлением, что в данном случае они «поступают как все», то есть разделяют ценности, принятые большинством граждан современных либерально-демократических обществ. «Этическая нейтральность» социального ученого исполняет в данном случае роль алиби, призванного скрыть вульгарность и отсутствие мыслей. По словам Штрауса, позитивизм в социальных науках поощряет не столько нигилизм, сколько конформизм и филистерство.

Штраус также критикует теоретико-познавательные и методологические претензии позитивизма в социальных науках. В частности, он указывает на то, что язык современной, свободной от ценностей социальной науки проникнут оценочными моментами. В качестве примера он ссылается на социологию религии Макса Вебера — главного, по его мнению, адепта свободной от оценок социальной науки, — и замечает, что последний, рассматривая религиозные явления с социологической точки зрения, постоянно говорит о них «языком хвалы и порицания»²⁰. Работы Вебера по социологии религии полны таких выражений, как «великие личности», «несравненное величие», «непревзойденное совершенство», «псевдосистематика», «эта распушенность, несомненно, была продуктом упадка», «абсолютно нехудожественный», «впечатляющее достижение», «первоклассные произведения искусства» и т. д. Такая нагруженность языка социальной науки оценочными выражениями может, по мнению Штрауса, служить ярким свидетельством того, что в социальной науке невозможно обойтись без ценностных суждений. В случае выбора между неумением увидеть важное в социальных явлениях и вынесением оценочных суждений мудрый и осмотрительный социальный ученый всегда выберет оценочные суждения.

Позитивизм с неизбежностью перерождается в историцизм, главными приверженцами которого в современную эпоху для Штрауса были Ницше, М. Вебер и М. Хайдеггер с их радикальной критикой западного рационализма. Современный политолог, который считает эталоном познания естественные науки, рискует ошибочно принять характерные особенности современного западного общества за характерные особенности человеческого общества как такового. Для того чтобы избежать подобной опасности, он вынужден обращаться к сравнительному изучению различных культур прошлого и настоящего. Однако, изучая другие культуры, ученый использует по отношению к ним понятия, сформировавшиеся в рамках его собственной культуры; поэтому смысл иных культур все равно ускользает от него. Чтобы избежать этой опасности, социальная наука должна попытаться понять другие культуры так, как они сами понимают или понимали себя. Это означает, что понимание, которое в первую очередь требуется от ученого-социолога, является историческим по своему характеру. Тем самым историческое понимание становится основой эмпирической социальной науки. В конечном счете сама она превращается в «исторический феномен». В свою очередь, размышление о социальной науке как историческом феномене ведет к ее релятивизации. Вследствие этого историцисты считают современную социальную науку исторически относительным способом понимания вещей, в принципе не превосходящим иные, альтернативные, способы понимания.

Историцисты утверждают, что как принципы оценки, так и принципы теоретического познания исторически изменчивы; и те, и другие изменяются от страны к стране, от культуры к культуре, от эпохи к эпохе. Отсюда они делают вывод, что невозможно дать какой-либо однозначный ответ на вопрос о правильности или неправильности политики, как и о наилучшем общественном строе, ответ, который был бы действительным для всех исторических эпох, как того требует политическая философия. Таким образом, хотя историцисты, в отличие от позитивистов, и не отрицают за политической философией права на оценочные суждения, они

подчеркивают, что такие суждения не могут носить универсального характера. В результате историцистской релятивизации ценностей политическая философия оказывается невозможной.

Из этого следует, что, несмотря на принципиальные разногласия, историцизм и позитивизм имеют между собой много общего. Не говоря уже о том, что, по мнению Штрауса, историцизм представляет собой неизбежный результат эволюции позитивизма, историцизм и позитивизм в своем отношении к классической политической философии сходятся в том, что и тот, и другой ставят под сомнение саму правомерность вопросов о природе политики и о наилучшем политическом строе. Согласно этой точке зрения, в равной степени разделяемой как позитивистами, так и историцистами, не существует какой-либо «вечной» и «неизменной» сущности политических дел. Так, античный полис V века до н. э. принципиально отличается и от западноевропейской абсолютистской монархии XVII века, и от западных «дисциплинарных обществ» Современности. Не существует и проблемы лучшего или самого совершенного строя как такового; любой политический режим обусловлен конкретными обстоятельствами, его порождающими, и определенными задачами, которые перед ним стоят. Поэтому оценка конкретного политического режима как хорошего или плохого не может выноситься безотносительно к тем обстоятельствам, в которых он возник и существовал, и к тем задачам, которые он ставил перед собой и пытался решить²¹.

Со своей стороны, Штраус выражал решительное несогласие с такой постановкой вопроса. Он полагал, что «релятивизм, если бы вознамерились следовать его рекомендациям, привел бы к полному хаосу»²². Противоядие от нигилизма и филистерства, связанных с развитием таких влиятельных философских направлений XX века, как позитивизм, историцизм и экзистенциализм, он видел в возвращении к классическому политическому рационализму, вдохновлявшемуся идеей поиска наилучшего политического строя, основанного на добродетели. Достижение классическим политическим рационализмом его главной цели —

идеи наилучшего или совершенного человеческого строя — невозможно без вынесения оценочных суждений. Поэтому классический политический рационализм, в понимании Штрауса, безоговорочно отвергает идею сугубо аналитической, свободной от ценностей политической науки. Политическое знание в его классическом понимании всегда включает в себя оценочные принципы; более того, эти принципы должны носить не контекстуальный, а универсальный характер. Значит, они должны быть применимы не только к конкретным политическим режимам, существующим в определенном пространстве в определенное время, но к наилучшему политическому строю как таковому. На различии этих двух подходов к истолкованию политического опыта основана коренная противоположность аристотелевской политической науки, с одной стороны, и свободной от ценностей современной политической науки, с другой. «Аристотелевская политическая наука, — писал Штраус, — обязательно оценивает политические вещи; знание, в котором она достигает кульминации, имеет характер категорического совета и увещания. Новая политическая наука, с другой стороны, считает принципы действия “ценностями”, которые просто “субъективны”; знание, которое она передает, имеет характер предсказания и уже во вторую очередь — характер гипотетического совета»²³.

Что касается практической значимости политической науки, построенной по классическим образцам, то она должна быть понятна не только узкому кругу специалистов, но и простым гражданам того или иного общества. Достижение согласия в обществе по поводу наилучшего политического порядка и его основополагающих целей требует использования не только специально-научного, но и общедоступного языка, понятного неспециалистам. Позитивистская политическая наука, убежден Штраус, не в состоянии решить эту задачу. Ее основной недостаток заключается в том, что, увлекаясь созданием научных абстракций и теоретических конструктов, она отвлекается от важных аспектов социальной реальности. В результате ширится пропасть между специалистами-учеными и простыми гражданами. Как правило, их волнуют разные, зачастую далёкие друг от друга проблемы. Специалистов в обла-

сти социальных и политических наук интересуют прежде всего социально-психологические закономерности массового поведения и техники манипуляции им; простых же граждан в первую очередь волнует вопрос о хорошем правлении и путях его достижения. Для них первостепенное значение имеют ценности, в которые они верят и которым они следуют в своей повседневной жизни. Напротив, специалисты в сфере социальных и политических наук проводят резкую грань между ценностями и фактами; они стремятся создавать социально-научное знание, свободное от ценностей, и видят идеал научного исследования в свободе от ценностных суждений.

В результате перспектива, с которой на политическую жизнь взирал просвещенный гражданин, всё больше расходится с перспективой видения политического мира дипломированным специалистом в области социально-политических наук. Для того, чтобы противостоять опасностям, проистекающим из специализации, связанной с развитием социальных наук, Штраус считал необходимым осуществить «сознательный возврат к мышлению в терминах здравого смысла, то есть сознательный возврат к перспективе гражданина». Этот возврат был необходимым еще и потому, что «подлинной матрицей социальной науки является гражданское искусство, а не понятие науки или научного метода»²⁴. Практически значимые проблемы социальной науки — это проблемы, стоящие перед политиком и гражданином; поэтому современная социальная наука должна говорить о них на общедоступном языке политика и гражданина или же, по крайней мере, заново учиться говорить на таком языке.

Главной темой политической теории в современную эпоху Штраус считал либеральную демократию в ее американской форме. Осмысление такой демократии как современной политической формы *par excellence*, перспектив ее развития и потенциальных угроз, исходящих по отношению к ней от других всемирно-исторических сил XX века, главные из которых Штраус видел в германском национал-социализме и советском коммунизме, занимает одно из центральных мест в его политической теории. Хотя «древний» либерализм с его пафосом человеческого совершенства существенно отличался от

«нового» или современного либерализма, основанного на идее универсальной свободы, между ними сохранилось и много общего, прежде всего потому, что сами идеи современных либералов выкристаллизовались из западной политической традиции. К тому же, по мнению Штрауса, существует непосредственная связь между выработанным ещё в античности понятием смешанного политического строя и современным республиканством. Поэтому для него защита современного республиканства в форме либеральной демократии американского типа являлась неотъемлемым моментом возрождения классического политического рационализма. В то же время, аттестуя себя защитником либеральной демократии, Штраус никоим образом не намеревался превращаться в ее апологета: он полагал, что защита либеральной демократии должна сопровождаться четкой диагностикой грозящих ей опасностей. Как подчеркивал Штраус, друг либеральной демократии, будучи всегда готов защищать ее от явных врагов и мнимых друзей, в то же самое время «никоим образом не является ее льстецом»²⁵.

С этой точки зрения главная задача истинных либералов состоит в том, чтобы защищать идеалы либеральной демократии не только от ее явных врагов, но и от ее мнимых друзей и противодействовать псевдолиберализму, провозглашающему право каждого человека жить так, как он хочет, «священным и неприкосновенным». Подобное ложное понимание высших целей современного человека и общества приходит в явное противоречие с намерениями таких отцов-основателей современной демократии, как Спиноза, Монтескьё, Руссо и Джефферсон, для которых, как подчеркивает Штраус, демократия с ее ориентацией на свободу для всех была тесно связана с идеей политического строя, основанного на добродетели, и даже с «идеей аристократии, расширившейся до универсальной аристократии»²⁶. Поэтому Штраус и себя самого характеризовал как сторонника и защитника подлинной либеральной демократии, отличной от такой ее извращенной формы, каковой является современная массовая демократия, в условиях которой в забвении оказываются идеи человеческого совершенства и добродетели.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Strauss L. A Giving of Accounts: Jacob Kein and Leo Strauss // Strauss L. Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. N. Y., 1993. P. 459–460.*
- ² *Strauss L. An Introduction to Heideggerian Existentialism // Strauss L. The Rebirth of Classical Political Rationalism. Chicago, 1989. P. 29.*
- ³ Так, в частности, поступает один из его ближайших учеников Алан Блум (*Bloom A. Leo Strauss. September 20, 1899 — October 18, 1973 // Political Theory. № 2. 1974 (November). P. 372–392.*
- ⁴ *Strauss L. Die Religionskritik Spinoza's als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinoza's Theologisch-politischen Traktat. Berlin, 1930.*
- ⁵ Рассмотрению «искусства письма» и его значения для формирования классической политической философии Штраус посвятил целый цикл статей, важнейшие из которых собраны в сборнике: *Strauss L. Persecution and the Art of Writing. Glencoe (Ill.), 1952.*
- ⁶ *Штраус Л. Политическая философия и история // Штраус Л. Введение в политическую философию. М.: Праксис, 2000. С. 111.*
- ⁷ *Strauss L. Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständniss Maimunis und seiner Vorläufer. Berlin, 1935.*
- ⁸ Примечательно, что незадолго до этого Штраус напишет весьма критичную по своему духу рецензию на известную работу Шмитта «Понятие политического» (1932), что, однако, не мешает Шмитту высоко оценить научные достижения молодого ученого.
- ⁹ *Strauss L. The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis. Oxford, 1936.*
- ¹⁰ См.: *Штраус Л. О тирании. СПб., 2006.*
- ¹¹ *Ницше Ф. О пользе и вrede истории для жизни // Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 168–169.*
- ¹² *Strauss L. The City and Man. Chicago, 1978. P. 50.*
- ¹³ *Штраус Л. Что такое политическая философия? // Штраус Л. Введение в политическую философию. М.: Праксис, 2000. С. 26. Перевод исправлен мной. — Т. Д.*
- ¹⁴ Там же С. 11.
- ¹⁵ См. об этом: *Штраус Л. Три волны современности // Штраус Л. Введение в политическую философию. С. 68–81.*
- ¹⁶ «Только когда Здесь и Теперь перестают быть центром внима-

ния, — писал Лео Штраус, — может появиться философский или научный подход к политике» (*Штраус Л.* Что такое политическая философия? С. 15).

¹⁷ *Штраус Л.* О классической политической философии // Штраус Л. Введение в политическую философию. М., 2000. С. 58.

¹⁸ *Штраус Л.* Что такое политическая философия? С. 16.

¹⁹ *Strauss L.* Social Sciences and Humanism // Strauss L. The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss. P. 5.

²⁰ *Strauss L.* Natural Right and History. P. 51.

²¹ В данном случае можно сослаться на позицию одного из крупнейших политических теоретиков XX в. Реймона Арона, которого никак нельзя отнести к числу крайних релятивистов или историцистов. Последний, обосновывая необходимость отказа от поиска наилучшего политического строя в отрыве от конкретных социальных обстоятельств, писал: «Различные политические режимы могут быть рассмотрены как различные ответы на определенную проблему. Они не являются непременно плохими или хорошими, высшими или низшими, но представляют собой альтернативные решения, каждое из которых обладает своими достоинствами и недостатками» (*Aron R.* 18 Lectures on Industrial Society. L., 1968. P. 65).

²² *Strauss L.* Social Sciences and Humanism. P. 12.

²³ *Штраус Л.* Эпилог // Штраус Л. Введение в политическую философию. С. 141.

²⁴ *Strauss L.* Social Sciences and Humanism. P. 5.

²⁵ Ibid.

²⁶ *Strauss L.* What is Liberal Education? // Strauss L. Liberalism Ancient and Modern. Chicago, 1988. P. 4.

СОЧИНЕНИЯ

Введение в политическую философию. М., 2000; О тирании. СПб., 2006; Естественное право и история. М., 2007; Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischen Traktat. Berlin, 1930; Philosophie und Gesetz: Beiträge zum Verständnis Maimunis und seine Vorläufer. Berlin, 1935; The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis. Oxford, 1936; Persecution and the Art of Writing. Glencoe, Ill., 1952;

Thoughts on Machiavelli. Glencoe, Ill., 1958; What is Political Philosophy? Glencoe, Ill., 1959; The City and Man. Chicago, 1964; Socrates and Aristophanes. N.Y.; L., 1966; Liberalism Ancient and Modern. Chicago, 1970; Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the «Oeconomicus». Ithaca; L., 1970; Xenophon's Socrates. Ithaca; L., 1972; The Argument and the Action of Plato's Laws. Chicago, 1975; Studies in Platonic Political Philosophy. Chicago, 1983; The Rebirth of Classical Political Rationalism. Chicago, 1989.

ЛИТЕРАТУРА

Дмитриев Т. А. Классика и история политической философии: случай Лео Штрауса // Полетаев А. В., Савельева И. М. (Отв. ред.). Классика и классики в современном социальном и гуманитарном знании. М., 2009. С. 155–180; *Руткевич А. М.* Политическая философия Лео Штрауса // Штраус Л. О тирании. СПб., 2006. С. 7–37; *Bluhm H.* Die Ordnung der Ordnung: das politische Philosophieren von Leo Strauss. Berlin, 2002; *Kaufmann C.* Leo Strauss zur Einführung. Hamburg, 1997; *McAllister T. V.* Revolt against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin and the Search for Postliberal Order. Lawrence (KS), 1996; *Meier H.* Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen». Zu einem Dialog unter Abwesenden, mit Leo Strauss Aufsatz über den «Begriff des Politischen». Stuttgart, 1988; *Pangle T. L.* Leo Strauss: An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy. Baltimore, 2006; *Smith S.* Reading Leo Strauss. Chicago, 2006; *Tanguay D.* Leo Strauss: An Intellectual Biography. New Haven; L., 2007.



ФИЛОСОФЫ ДВАДЦАТОГО ВЕКА

КНИГА ТРЕТЬЯ

Редактор А. А. Алексеевский

Организатор печатных процессов М. И. Попова

Вёрстка, художественное оформление
и подготовка иллюстраций А. Б. Сидоренко

Корректор О. Э. Манько

Философы двадцатого века. Книга третья – М.: Издательство
«Искусство–XXI век», 2009, 360 с.: илл.

ISBN 978-5-98051-066-4

В данной книге собраны интеллектуальные биографии крупнейших западных философов прошлого века: это Ален (Э.О. Шартье), К. Барт, Г.-Г. Гадамер, Ж. Деррида, А. Кожев, Ж. Лакруа, М. Маклюэн, Д.Г. Мид, Дж. Остин, Дж. Ролз, П. Стросон, А.Н. Уайтхед, Э. Фромм, М. Фуко, О. Шпенглер, Л. Штраус. Анализ творчества этих выдающихся теоретиков дополняет картину развития западной философии, предложенную читателям в первых двух книгах.

Для научных работников, аспирантов и студентов, специализирующихся в гуманитарных дисциплинах, а также широкого круга читателей, интересующихся проблемами современной философии и культуры.

Подписано в печать 24.09.2009. Формат 84х100/32.
Гарнитура Garamond. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Тираж 1200. Изд. № 66. Заказ 1846.

ООО Издательство «Искусство–XXI век».
119002 Москва, пер. Сивцев Вражек, 14, оф. 4.
Тел./факс (499) 241-64-65.
E-mail: art21@ropnet.ru
www.iskusstvo21.ru

Отпечатано в ОАО «Типография «Новости».
105005 Москва, ул. Фр. Энгельса, 46.

ISBN 978-5-98051-066-4



9 785980 510664

В этой книге:

- Стоицистическая традиция в XX веке* ♦ мораль и жизненная мудрость ♦ терапия души
- Теоология кризиса* ♦ сакральное и профанное ♦ оправдание верой ♦ христианин в обезбоженном мире
- Герменевтика* ♦ объяснение и понимание ♦ историчность понимания ♦ герменевтическая среда
- Философский деконструктивизм* ♦ критика западной метафизики и логоцентризма ♦ письмо и грамматология ♦ перспективы разума
- Неогегельянство* ♦ диалектика Господина и Раба, борьбы и труда ♦ история как тотальность ♦ «конец истории» и «конец человека»
- Личностная позиция в философии* ♦ идеал человеческого восхождения ♦ культура как определение человека ♦ личность и цивилизация
- Культура и коммуникация* ♦ коммуникативные стратегии в эпоху культуры печатного слова и электронных технологий ♦ «глобальная деревня»
- Философия действия* ♦ символический интеракционизм ♦ метафизика социальности
- Философия обыденного языка* ♦ теория речевых актов ♦ неформальная логика и теория пресуппозиций ♦ дескриптивная метафизика ♦ язык и онтология
- Политическая философия* ♦ теория справедливости как честности ♦ равенство и свобода ♦ неоконсерватизм ♦ природа и критерии политического ♦ жизнеспособность либеральной демократии
- Философия процесса* ♦ организмическая метафизика ♦ темпоральность опыта ♦ эмерджентизм
- Фрейдомарксизм* ♦ социальный характер ♦ социальное бессознательное ♦ социально-критическая антропология
- Критический анализ истории систем мысли* ♦ археология знания ♦ генеалогия «власти-знания» ♦ эстетика существования
- Культура и цивилизация* ♦ морфология культуры: символ, стиль ♦ кризис европоцентризма ♦ «техническая цивилизация» и закат Запада