

№ 1(10)/2013

Российская академия наук
Институт философии

ФИЛОСОФСКИЙ журнал



Москва
2013

Научно-теоретический журнал

Основан в 2008 г.
Выходит 2 раза в год
ISSN 2072–0726

Редакционная коллегия:

академик РАН *А.А. Гусейнов* (главный редактор),
доктор филос. наук *Р.Г. Апресян*, доктор филос. наук *В.И. Аршинов*,
доктор филос. наук *В.Д. Губин*,
доктор филос. наук *А.А. Кара-Мурза*, чл.-корр. РАН *И.Т. Касавин*,
чл.-корр. РАН *Н.И. Лапин*, академик РАН *В.А. Лекторский*,
чл.-корр. РАН *В.В. Миронов*, доктор филос. наук *В.И. Маркин*,
доктор филос. наук *Н.В. Мотрошилова*, кандидат филос. наук *Б.О. Николаищев*,
доктор филос. наук *С.А. Никольский*,
чл.-корр. РАН *А.В. Смирнов* (зам. главного редактора),
доктор филос. наук *Ю.Н. Солонин*,
кандидат филос. наук *Н.Н. Сосна* (отв. секретарь),
академик РАН *В.С. Степин*, чл.-корр. РАН *Б.Г. Юдин*

Зав. редакцией – *Ю.Г. Россиус*

В НОМЕРЕ

НАУЧНЫЕ ДОКЛАДЫ В ИНСТИТУТЕ

<i>В.В. Ванчугов.</i> О действиях и намерениях историка философии в прошлом и настоящем	5
<i>Роджер Смит.</i> Свобода воли: западные альтернативы биологическому редукционизму	23
<i>В.Г. Федотова.</i> Какая политическая культура нужна гражданскому обществу?	34

ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

<i>Мигель де Бестеги.</i> Проблема желания во французской феноменологии.....	49
<i>Н.Н. Сосна.</i> Потенциально «человеческое»: Вирно и медиальное	64
<i>К.А. Павлов.</i> Как работает философия: социальный аспект	76

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

<i>Тьерри де Дюв.</i> Авангард и «потеря ремесла» – простое объяснение	89
<i>Н.В. Смолянская.</i> Авангард. Проблема именованя.....	97
<i>Р.Е. Соколов.</i> Проблематика <i>Darstellung</i> в «Литературном абсолюте» Ж.-Л.Нанси и Ф.Лаку-Лабарта	112

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

<i>Е.Н. Князева.</i> Инновационная сложность с позиции энактивизма	121
--	-----

СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ ИНСТИТУТА

<i>С.Н. Корсаков.</i> Иван Капитонович Луппол: ренессансный человек в тисках сталинского режима.....	135
Аннотации	164
Summary	167
Об авторах.....	170

TABLE OF CONTENTS

PAPERS DELIVERED IN THE INSTITUTE

<i>V.V. Vanchugov</i> . On actions and intentions of the historian of philosophy in past and present.....	5
<i>Roger Smith</i> . Science and philosophy of free will.....	23
<i>V.G. Fedotova</i> . What kind of political culture is needed by the civil society?	34

IN SEARCH OF A NEW LANGUAGE FOR PHILOSOPHY

<i>Miguel de Beistegui</i> . The question of desire in French phenomenology	49
<i>N.N. Sosna</i> . Potentially “human”: Paolo Virno and the media	64
<i>K.A. Pavlov</i> . How philosophy works: a social perspective.....	76

THEORY AND HISTORY OF CULTURE

<i>Thierry de Duve</i> . Avant-garde and the “loss of craftsmanship”: an easy explanation	89
<i>N.V. Smolianskaya</i> . Avant-garde. The problem of naming	97
<i>R.E. Sokolov</i> . On the problematic of <i>Darstellung</i> in “The Literary Absolute” by Jean-Luc Nancy and Philippe Lacoue-Labarthe	112

PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

<i>Helena Knyazeva</i> . Innovative complexity from the standpoint of enactivism	121
--	-----

THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY: PAGES OF HISTORY

<i>S.N. Korsakov</i> . Ivan Luppel: a Renaissance man in the grip of the Stalin’s regime.....	135
Summary	167
About authors.....	170

О ДЕЙСТВИЯХ И НАМЕРЕНИЯХ ИСТОРИКА ФИЛОСОФИИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

М.Н.Громов: Уважаемые коллеги! Сегодня мы открываем первое заседание нового теоретического семинара «Проблемы изучения русской мысли», который организован сектором истории русской философии Института философии РАН и который, как мы надеемся, будет носить многоаспектный характер в методологическом, историографическом, тематическом и иных отношениях. Позвольте предоставить слово директору нашего Института академику Абдусаламу Абдулкеримовичу Гусейнову, которому мы благодарны за то, что он нашел время почтить нас своим присутствием.

А.А.Гусейнов: Дорогие друзья! Я хотел бы засвидетельствовать вам свое уважение и выразить огромную радость по поводу того, что у нас начинает работать такой семинар. Мы знаем, что изучение русской философии в последние годы сделало огромные успехи, стало одной из важнейших точек роста современной отечественной философии. У нашего Института тоже есть определенные заслуги в этом деле, начиная с совместной с журналом «Вопросы философии» книжной серии «Из истории отечественной философской мысли», положившей начало работе по освоению идеологически табуированных в советские годы страниц русской философии. Можно также отметить ту большую работу, связанную с публикацией первоисточников гуманитарной и научной мысли Древней Руси, которую осуществляет доктор философских наук В.В.Мильков. Мы начали издание Полного собрания сочинений В.С.Соловьева – работу, которая продвигается с трудом, но тем не менее идет, и на сегодняшний день издано уже четыре тома.

В то же время, конечно, мы не можем быть полностью довольны своей работой. Институт пока не стал ведущим центром исследований и дискуссий по русской философии, имеющим такое же значение, как, например, институтские теоретические семинары по философии сознания, синергичной антропологии, по античной и средневековой философии, искусственному интеллекту, которые собирают специалистов из других учреждений и стали своеобразными лабораториями философской работы. Хотелось бы, чтобы это первое заседание получило достойное продолжение, чтобы этот семинар имел большое будущее и, самое главное, чтобы он стал центром более активного вовлечения огромного потенциала русской философии в нашу философию во всем богатстве ее содержания, чтобы русская философия перестала быть делом только узкого круга профессионалов, специализирующихся в этой области знания. Говоря более конкретно, хотелось бы, чтобы это был семинар не только сектора истории русской философии, а всего Института. Ведь мы знаем, что в изучение русской философии в последние годы большой вклад внесли исследователи, которые не числятся по этому узкому «ведомству». Я имею в виду труды члена-корреспондента РАН П.П.Гайденоко, профессоров В.В.Бычкова, Н.В.Мотрошиловой и других. Хорошо, если ваш семинар разовьет интенции русской философии для актуальных сегодня философских дискуссий и поисков.

М.Н.Громов: Спасибо, позвольте предоставить слово нашему уважаемому докладчику – доктору философских наук, профессору РУДН Василию Викторовичу Ванчугову. Тема его доклада – «О действиях и намерениях историка философии в прошлом и настоящем».

В.В.Ванчугов: В своем выступлении я затрону традиционные для моей основной профессии темы: история философии как процесс и «история философии» как версия субъекта о философии в ее прошлом. Также в центре внимания сегодня историография, метод, идеология, а также «информационно-коммуникативная среда» (ИКТ), рассматриваемая некоторыми «специалистами в философии» старшего поколения как дурное влияние современности на старое, доброе, вечное. Но я не могу не принимать ИКТ во внимание, поскольку сам, как профессиональный историк философии, с пользой для дела использую новые технологии. Сразу же хочу отметить, что мое выступление будет обобщением наблюдений, важно высветить ситуацию изменения привычного хода вещей, показать собственное видение происходящего. Раз уж круглый стол дает возможность живого общения, то мне важнее выразить мое переживание относительно академической деятельности, прояснить ключевые моменты и сформулировать принципы дальнейшей деятельности, чем повторять положения из трактатов, демонстрируя академическую вежливость.

Естественный фон нашей профессии – к «истории философии» добавляется очередная «история философии», затем еще, и вот возникает историография – история историй русской философии. Захар Каменский как-то предпринял попытку охватить прежде сделанное, рубрицировать, выявить все смыслы и значения употребления в своей книге «История философии как наука в России XIX–XX вв.»¹, изданной в 2001 г., подводя итоги своей рефлексии относительно процесса историографирования и всего с ним связанного. Этот систематический обзор по поводу «науки истории философии» показал все то же: теория истории философии порождает контртеории, *pro et contra по данному поводу составляют новую историю, эта история* ведет к возникновению метатеорий. В общем, есть чем заняться специалистам в данной сфере.

Как бы то ни было, и нам здесь придется коснуться начальных этапов истории отечественной философии. Архимандрит Гавриил (Воскресенский) в конце своей «Русской философии» обращается к ученым читателям с просьбой присылать ему материалы по теме: «Торжественно просим всех любезнейших и просвещеннейших русских самомыслителей доставить нам их биографии и очерки»²... Но «самомыслители» не откликнулись... И архимандрит Гавриил, как автор, как исследователь, уверенный в прошлом, в философии состоявшейся, отстоящей он него на десятилетия и столетия, в настоящем несколько скован – оно ускользает от него. Настоящее для историка разрознено и даже где-то бессмысленно. Современность плохо отображается в историко-философском исследовании, она менее ясна, чем то, что случилось в прошлом. И это ощущение растерянности при обзоре настоящего знакомо многим историкам чего бы то ни было. Некоторые из них даже склонны обнаруживать признаки вырождения, деградации, вот мол, от века «златого» дошли мы до «железного». Историк философии бессилен в настоящем, а оно бессильно без знания прошлого.

¹ Каменский З.А. История философии как наука в России XIX–XX вв. М., 2001.

² Гавриил, арх. Русская философия. М., 2005.

К слову сказать, отечественный историк философии нередко испытывал негодование по отношению к настоящему, современности. К этому добавлялось еще и раздражение от недостатка информации о том, что творится повсюду сегодня, в эти дни, в его время, причем в сфере академической. Поразительно, но для описания и анализа прошлого у него, как правило, находилось больше материала, чем о настоящем. И действительно, информационно-коммуникативные условия российского историка философии почти всякий раз оказывались недостаточными: монографии и периодика страдали от цензуры, из оперативных каналов получения информации были почта, записки через посыльных, сплетни, слухи, пересказы, интерпретации, искажаемые то провалами памяти, то неприязнью ретрансляторов.

Историки философии в далеком прошлом – это интеллектуальная элита. Прошлое получает завершение (обретает смысл, оправдательную формулировку) благодаря их работе. Их по пальцам можно пересчитать. Немногочисленность и исключительность. Историк философии тогда – истинный служитель культа прошлого. Среди его «предков» летописцы, историографы, и архимандрит Гавриил наследует их стиль. Он взялся за дело истории русской философии самостоятельно, но серьезно, словно выполняя задачу государственной важности, внимая голосу разума, дерзая превзойти Иоганна Бруккера, автора «Истории философии от начала мира до нынешних времен»³. Он наш Диоген Лаэртский, доморощенный...

Доучившийся за границей сын дьячка А.В.Галич к обычным философским предметам – логике, психологии, метафизике и этике – присоединил свою историю философии и издал в двух томах «Историю философских систем» (1818–1819 гг.), составленную на основании немецких трудов Захера, Аста, Теннемана и других. Историю философии он определял как историю «покушений человеческого духа решить важнейшие для него задачи с помощью умозрения». «Не все философы, – писал Галич, – имеют в ней право выступать на позорище. Сия честь принадлежит одним предтечам, собственным изобретателям или преобразователям каждой системы; полчища слепых последователей, вольно-партизанов и крикунов могут являться тут не иначе, как в эпизодах»⁴. Чуть позже Н.И.Средний-Камашев напишет: «История философии всех веков есть не что иное, как повторение в разных видах особенных сторон ума, являющихся в так называемых началах философских систем. Начала сии были одни и те же на берегах Инда, в классических странах Греции и в нашей холодной Европе; они должны быть одни и те же, доколе существует человек: иначе начала не были бы началами. Они все общи, ибо и могут быть началами философскими потому только, что заключают в себе основание жизни всего существующего»⁵.

Упомянутый нами ранее, но выступивший на поприще истории философии позже, зато «пионер» летописания русского любомудрия, архимандрит Гавриил считал, что историк философии должен быть «не токмо отличнейшим из философов, но и почти всемогущ и всеведущ. По его манию воскресают из гробов древние философы; по его велению излагают свои мысли Платон, Сократ, Аристотель, Спиноза, Кант и все прочие любомудры по очереди»⁶. Пастор Зедегерольм своим введением к книге «История древ-

³ Бруккер И. Сокращенная история философии от начала мира до нынешних времен / Которую с Французского языка перевел с[тудент] В. Колокольников. М., 1785.

⁴ Галич А.И. История философских систем, по иностр. руководствам сост. и изд. Главн. Педагог. ин-та экстраординарн. Проф. Александром Галичем. Кн. I–II. СПб., 1818–1819.

⁵ Средний-Камашев Н.И. Взгляд на историю как науку // Вестн. Европы. 1829. № 4. С. 438.

⁶ Уч. зап. Император. Казан. ун-та. 1837. № 3. С. 3.

ней философии»⁷, давая традиционную периодизацию истории философии (дохристианская и христианская, с дальнейшими более дробными делениями), привел систематизированную библиографию, где упоминается и трехтомный курс лекций по истории философии Гегеля, и «История новой философии» Фейербаха, и труды архимандрита Гавриила... Объем книг по истории философии с каждым годом множился. От автора требовалось все больше усилий, за это дело постепенно берутся специалисты более высокой квалификации (что, впрочем, не избавляет эту науку от присутствия рядом случайных людей, однако те не определяют общий стиль и тон).

Гегель показал, что история философии зависит от философа, ее излагающего. И история философии ему нужна, чтобы убедить современников в истинности своей собственной философии. К «истории философии» с тех пор часто прибегают не только для научения других, взявшихся за философию, но и для целей сугубо личных. При заявленной объективности авторов все субъективно, и история философии позволяет обосновывать любые «проекты». Архимандрит Гавриил пишет 6-ю часть своей «всемирной истории философии» («Русская философия») в контексте триады «православие, самодержавие, народность», демонстрируя современникам многовековую историю отечественного любомудрия. Густав Шпет создает «Очерк»⁸, представляя отечественное любомудрие как нечто неудачное, чтобы покончить с мудрствованием и заняться делом на основе строгого знания об умопостижимых вещах. Оба автора начинают с принятия христианства и заканчивают одним и тем же временем. Держа «Русскую философию» архимандрита Гавриила при написании своего «Очерка», Шпет изобличает то, что возвеличивал Гавриил, все выворачивая наизнанку, словно устраивая карнавальное разоблачение в сфере идей. И хотя это были два взаимоисключающих проекта, они оба оказались успешны...

Итак, прошлое предстает таким, каким его представляют пишущие о нем. Не доверяете им? Ну, тогда сами беритесь за дело... Ну а тем, кто не решается, можно пролистать другие работы. Идем далее... В.В.Зеньковский фиксирует в истории философии в России движение к созданию идеалистических систем. Советские исследователи отчетливо видят в том же прошлом «материалистическую линию», только вместо Владимира Соловьева апофеоз творчества у них в трудах Владимира Ильича. «Материалистическая линия» проходит красной нитью, словно бикфордов шнур, ведущий к динамиту, создающему революционный взрыв, разрушающий старое, дающий простор новому. Но при всей серьезности задуманного их история философии богата выдумками. Советские исследователи создают многотомный труд, вторгающийся на территорию мифологии, – «Историю философии народов СССР». Но если их на подобные чудеса подталкивала идеология, партия и т. п., то последующая деидеологизация общества не повлияла на тренд: оставаясь даже в пространстве академическом, «история философии» превратилась в чистое искусство, заведенное среди гуманитариев. Образованная публика охотнее всего читает именно «истории философии», избегая прочих философских дисциплин. «История философии» превратилась в интеллектуальное чтение...

Кстати, следует несколько слов сказать об идеологической составляющей работы историка философии. Для историка философии она предстает как наличие в его ментальном мире внешней побудительной силы, сторон-

⁷ Зедергольм К. Введение в историю философии // Зедергольм К. История древней философии. Ч. I. М., 1841.

⁸ Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. М., 2008.

него заказчика. Обычно говорят о негативном влиянии идеологий, поскольку они определяются политическими целями и задачами, далекими от целей и задач научных. Но иногда именно идеология и дает «руководящую нить» историку философии, не знающему, на что нанизывать собранные им бусинки мудрости. Многие из еще живущих ныне историков философии так и не состоялись бы в профессии, не окажись они под давлением идеологическим. Оно было для них скорее благом, чем несчастьем. И это относится не только к бывшим советским историкам философии, которые ныне часто бравировуют своей тогдашней независимостью, часто декларативной. Вот пример из далекого прошлого... Возьмем более симпатичную личность, чем советский философ: архимандрит Гавриил создавал свою историю русской философии на фоне «официальной народности», которая придала его работе концептуальность. Я не говорю, хорошо или плохо проявлять такую «отзывчивость» к идеологическому, подмечаю лишь то, что работа состоялась. Идеология – это четко обозначенная система предпочтений, явные доминанты. Сегодня многие историки философии вздохнули бы с облегчением, если бы были обозначены предпочтения, если бы вышестоящие инстанции дали понять, в каком направлении работать. А так им приходится перекачивать бусинки, перетирать друг о друга и вместо создания ожерелий превращать их в пыль.

Как и во всякой науке, особенно гуманитарной, где субъективность определяет объекты и предметы исследования, конституируя в историческом прошлом школы и направления, которых не было, в историко-философской сфере сохраняется конфликт интересов, в целом полезный для этой профессии, поскольку вскрывает диалектическую природу знания. Умысел историка философии (установка сознания, убеждение): объективность, беспристрастность, связность, обусловленность всего смыслом (Логосом), его история философии не просто органическая часть историко-философского процесса, но и логическое завершение его, историческое и философическое проявление Логоса. Но другие историки философии, его конкуренты, могут назвать его труд фантазией. Зато они убеждены в своей объективности, беспристрастности, связности изложения, обусловленности всего сказанного ими смыслом (Логосом) и т. д. и т. п. Они представляют свою историю философии не просто органической частью историко-философского процесса, но и логическим завершением его, историческим и философическим проявлением Логоса и получают результаты прямо противоположные. И что в итоге? «История философии» специалиста А противоположна «Истории философии» специалиста В. Но это не значит, что одна из них непременно ложная. Они разные... Вот и получается, что философия – одна, а истории про нее – разные, противоречивые. И совокупность противоречащих друг другу «историй философии» составляет нашу историографию. Историография требует интеллектуального напряжения. Читатель сталкивается с «историями» философии, а специалист по историографии видит исчезновение четкости представления о философии в ее прошлом. Для пояснения остроты ситуации можно использовать следующее сравнение: один специалист видит сыр, а в нем дырки (большие или малые), а его коллега видит дырки, пустоты, между которыми сыр.

«Универсум» историка философии составляет совокупность личностей, причисляемых к философии, книг, журналов, эпистолий (письма и записочки), мемуаров, официальных документов, институций (университеты, академии), событий исторических, политических, научных, общественно значимых деяний, влияющих на мнение, «дух эпохи», других историй философии (к особому классу относятся учебники, под видом истории философии...

Во всех учебниках воплощен принцип «умеренность и аккуратность»... Знаний они не прибавляют, всего лишь помогают заучивать. Они суть дидактические единицы учебного процесса). И тем не менее, несмотря на свою ничтожность и *sub specie aeternitatis* ненужность, и они часть истории, нечто вроде пыли, которая поднимается, когда повозка мчится по проселочной дороге. Следует отметить, что само рассуждение о сути «истории философии», будь оно удачным или провальным, тут же становится частью истории философии... С одной стороны, все это существует как данность. Эмпирический материал, с которым надо работать. При этом историк философии долгое время уподоблялся творцу – он придает значение достойному, обличает ничтожное; он наделяет события и личности смыслом и статусом, придает им «онтологический вес», решает, кого включать в историю, а кого – нет, либо если кто туда попал, то как обличить его и вычеркнуть. Он творит мир, подобно Саваофу. И словно чтобы подчеркнуть это, первым на сцену истории русской философии вышел архимандрит.

Сегодня «материя» историка философии изменилась. Она сама по себе активна, в том смысле, что сама себя описывает. Она не полагается на последующий исторический суд, беспристрастность историка; она знает, что может быть несправедливый суд, корпоративные интересы, цеховые пристрастия, просто человеческие антипатии. Сегодня все озабочены своей видимостью в глазах общественности, представляемостью и представительностью. Костюм – дело второстепенное, а вот собственная история, история своего философствования – на первом месте. И создается «история философии» личности или «школы» даже тогда, когда собственно и философии у них нет. Но есть место и положение в философском процессе, доступ к ресурсам.

Идеал для историка философии – захватить в своем опусе как можно больший отрезок времени. От «ледяных яиц», от «допотопных» событий, от Адама и Евы, от альфы до омеги. Также он намерен непременно добиться связности событий, придать смысл и единство разнообразию. История для него непременно проявление смысла, длящегося во времени. Сами участники, вовлеченные в историю через повседневность, его не видят, зато это замечает историк философии. И он считает, что он непременно должен это сделать – извлечь из истории философии философский смысл.

Эвристическое значение «истории философии» – привести читателя (ученика) к тому, что автор считает истиной. Сколько авторов, столько и истин. Разнообразие историй привело к релятивизму, скептицизму, агностицизму. Очередное изложение прошлого философии воспринимается не как интерпретация, а как искажение, фальсификация, фокусничество, интеллектуальная игра. В итоге историки философии оказались в объятиях эристики (эристи – искусство спора, диспута и полемики, разрабатывавшееся софистами). В отличие от софистики, эристика строится не на ошибках и подменах, а на убеждении других в своей правоте, о чем и свидетельствует появление очередной «истории философии».

Каждая новая история философии вынуждена считаться с предыдущими историями философии. Не замечать других нельзя. Учет других – научная добродетель в стане историков философии, но она же влечет к дурной бесконечности. Ученость не позволяет усомниться в том, что, если что-то забылось, затерялось за ненужностью, может быть, это так и нужно? Может быть, это и не нужно, если не было востребовано раньше? Стремление восстановить все бывшее во всех мелочах истощило запас творческих сил многих историков философии. И хотя *sub specie aeternitatis* подразумевало

описание универсальной и вечной истины, вне зависимости от текущей действительности, именно последняя задавала тон и не в одном историке философии задавила философа.

Уже Розанов озаботился точностью репрезентации, не давая воли фантазии всяким там историкам. Так и писал: записал на билете, на салфетке, в туалете... Тут мы выходим на тему источниковедения. Современный историк философии имеет дело с такими источниками, как рукопись, рукой написанное (пергамент) – печатная книга / журнал – цифровой формат. Последний становится доминирующим. Первый тревожный сигнал для иного «историка философии»: «А этого в Интернете нет!» И существующий для историка философии субъект словно переходит в разряд небытия. Интернет влияет не только на массовое сознание, но и на философию. Сначала Интернет предстал для философа как совокупность визиток, затем «офисов»: официальное, сухое представительство в глобальной сети того или иного сообщества философов. Затем информационные узлы в Интернете уже как «кабинет»: возникли платформы, благодаря которым появился виртуальный рабочий кабинет. Затем он стал для него как квартира: социальные сети позволили ему демонстрировать процесс мышления, формировать круг общения и влиять на общество, находящееся вне академических стен. Большая часть жизни и мышления смещается в Интернет, он для иных как средство, как условие существования и мысли и даже как мотиватор, стимул к размышлениям. И то, что делается философами в виртуальной среде, так же становится источником для историка философии. В сферу источниковедения попадает виртуальное.

Повседневную жизнь исследователя определяет цифровой формат, электронная форма, представление на экране, мониторе. Он как «оболочка глаза» какого-то всеведущего существа. Соборность сознания, о которой мечтали, почти что получила воплощение: глобальные сети. «Среда обитания» историка философии изменилась. Если острее обозначить грядущие изменения, то можно сказать, что философское сообщество (и гуманитарное в целом) все менее нуждается в посредниках, представляющих смысл прошлого философии и тем самым определяющих задачи для настоящего и будущего, оправдывающих его или уничтожающих. Избегая пафосных образов, все же скажу, что мы имеем дело с новым типом общества. Оно не то, что было во времена архимандрита Гавриила, Радлова⁹, Шпета, Лосского, Зеньковского и др. Это информационное общество.

Что было раньше... Пространство определяло тип коммуникации. Документы (источники) продуцировались и хранились в разных местах, связи между ними минимальные. Дискретность, прерывность. Чтобы установить связи, затрачивалось много усилий: затребовать, поехать, попросить прислать. На тяжелые условия академической жизни жаловался и Шпет: «В публичных библиотеках элементарно нужных книг нет, условия пользования ими – самые неблагоприятные, справочники и каталоги поражают безграмотностью и хаотическим состоянием, издание и переиздание классических авторов и трудов – сплошь и рядом под редакцией самой беззаботной, безответственной и некомпетентной. Постоянно приходилось чувствовать себя в тупике: как добраться до нужного сведения, с чего даже начать? Самые тяжкие испытания и разочарования пришлось вынести при розысках иностранных книг, которые мне так необходимы были для установления <источников> отечественного философствования»¹⁰. Теперь же мы имеем единое

⁹ Радлов Э.Л. Очерки истории русской философии. Пг., 1921.

¹⁰ Шпет Г.Г. Указ. соч. С. 39–40.

информационное пространство и одномоментность. Не просто все имеется здесь и сейчас (где и прошлое, и настоящее), но все и доступно (ограничения скорее частные, субъективные). Имеется возможность бесконечной конфигурации эмпирического материала.

Здесь не только «изобилие информации», облегчение доступа к ней и ее производству, но и возможности для позиционирования себя, представления результатов своей деятельности. Каждый пишет историю своего философствования, переписывая ее. Раньше философия в процессе историческом уходила, выражаясь языком современных информационно-коммуникативных технологий, в режим offline, и историк философии активировал ее для своих современников, переводил в режим «жизни». Теперь же она постоянно online либо стремится к этому. Если раньше материал (эмпирика) имел лишь потенциальную континуальность, но реальную дискретность, то теперь он континуальный в реальности. Непрерывность, соприсутствие прошлого и настоящего, действующих здесь и там, далеко и близко. Все, что делается в настоящем, фиксируется и сразу же связывается, процесс синхронизации автоматизирован, меньше энергии и времени тратится на рутину. Число связей стремится к бесконечности, и для этого имеются информационно-технологическая база, платформа, позволяющая осуществить идеал «связывания» – одновременность представления обо всем, что делалось и делается.

В системе образования (XVIII век) был «информатор» – наставник, домашний учитель. Сам термин «информация» происходит от латинского слова *informatio* – разъяснение, пояснение; *informare* с латыни – «научать». Информатор отвечал за порядок в голове ученика, и это важная должность при состоянии «разорванности», несвязности текстов. Такими «информаторами» были и историки философии старой школы. Раньше за образ прошлого отвечали единицы (Диоген Лаэртский, наш архимандрит Гавриил и др.), затем десятки, сотни... Теперь все. Они уже в настоящем озабочены своим выигрышным «положением в прошлом», когда наступит будущее. С оглядкой на будущее история делается в настоящем. Раньше «история философии» часто была лишь частью деятельности: субъект занимался разными вещами, в том числе и философией. История философия была побочной деятельностью, так сказать. Архимандрит Гавриил – преподаватель курсов метафизики, на административной работе; Безобразова – текстолог, этик, организатор; Радлов – редактор, библиотекарь; Шпет занимался проблемами гносеологии, психологии, педагогики, преподавал, делал переводы; Зеньковский – педагог, богослов; подобное же у Лосского, Франка и Яковенко. При этом такие авторитетные историки философии, как Шпет, Лосский, Зеньковский, к примеру, сами играли серьезную роль в философии. В советское время появляются исключительно профессиональные историки. История философии – их основная профессия, и на занятия историей философии смотрят как на результат естественного разделения труда, при этом масса специалистов не влияет на философию. Это же относится и к современным специалистам, которые к тому же через «истории философии» скорее самоутверждаются, оправдывают свое существование, чем схватывают эпоху в понятиях, выявляют смыслы и пр. Но есть и положительный эффект от их действий: «история философии» может быть частью интеллектуальной тренировки, упражнений для ума.

Рефлексия по поводу деятельности историка философии в современных условиях дает результаты не только неожиданные, но и не всем желательные. История – об изменяющемся, но и «история философии» как дисциплина не

может быть неизменной, или она исчезнет как вид, как жанр. «История философии» архаична. Многие предпочитают не замечать этого, делать вид, что все идет своим чередом: мол, что бы ни творилось, они все это опишут правильно и направят умы на правильный путь. Куда направляют умы современников историки философии, заострившие перья на исправлениях истории философии, превратив «историю философии» в разновидность словесности, иногда почти что поэтической выдумки, разложенной на сотнях страниц посредством силлогизмов и здравого смысла?

Историки философии исчезают как особое сословие, как особая каста. Теперь «история философии» – удел каждого. И он сам пострадает, если его ретроспекция окажется искаженной. Информационно-коммуникативная среда современного общества означает «смерть истории философии» в ее прежнем понимании. Но констатации «смерти философии» и «истории философии» следует понимать лишь как символические представления смены парадигм. Потребность в истории философии остается, только всяк теперь по-своему реализует ее.

Посмотрим еще раз на базовые элементы процесса создания «историко-философского» произведения прежде и теперь, какие фундаментальные условия имелись тогда и сейчас. Тогда: сакральный тип культуры; метафизика... У людей взгляды на вселенную разные, а у Бога – один. Он единственный ее создатель и восприниматель. Разница в толкованиях имеется у существ относительных. Различия в толкованиях уменьшаются по мере уподобления разума интеллектуалу Логосу. Философ традиционного склада, метафизик, в своем умозрении, где главный объект Бог, приближается к Богу в познании и уподобляется ему посредством логических процедур. Далее: Прошлое раскрывает Начало; Будущее как финал, положительное завершение: царство Божие; коммунизм; социально-антропологическое: есть существа более высокого порядка (последним следует наводить порядок, указывать путь); текстовая среда (дискретность). В итоге – «история философии» предстает как энциклопедия (но располагает знания не по алфавиту, а по «логике», по плану Логоса).

А вот фундаментальные условия сейчас: секулярное сознание большинства участников научного процесса; поликонфессиональность, показывающая относительность религиозных точек зрения; наличие активных связей между всеми происходящими событиями, и они все сохраняются (метаформа – активированные линки в гипертексте); будущее как набор возможных ситуаций; социально-антропологическое: интеллектуально все разные, но информация всех уравнивает, доступ к информации упрощен; текстовая среда – гипертекстовая среда. Здесь новый тип сбора и структурирования сведений: возможность непрерывно править текст посредством самой вики-среды (сайта); легко и быстро размечать в тексте структурные элементы и гиперссылки, форматировать и оформлять отдельные элементы; проявление изменений сразу после их внесения: множество авторов и прочее. В итоге – «история философии» создается в формате «Википедии». Не следует привязываться только к проекту «Википедия»... Здесь речь идет именно о типе формирования текста, о феномене гипертекста – текста ветвящегося или выполняющего действия по запросу; набор текстов, содержащих узлы перехода между ними, которые позволяют избирать читаемые сведения или последовательность чтения. Это такая форма организации материала, при которой его единицы представлены не в линейной последовательности, а как система явно указанных возможных переходов, связей между ними, так что, следуя

этим связям, можно получать материал в любом порядке, образуя разные линейные тексты. И каждый сам себе «навигатор» в море контента, выбирающий направление движения, в том числе и в прошлое. И каждый сам себе историк философии. Это его стандартная функция. И если она неисправна, то он лишь себя лишает будущего в философии. И если раньше философ обязан был быть историком философии, следуя интеллектуальному императиву, то сегодня он просто вынужден им быть. В ближайшем будущем «история философия» имеет все предпосылки исчезнуть как отдельная профессия, это будет часть повседневной работы любого, философствующего в новой информационной среде.

Понимаю, что какие-то положения моего выступления могут быть восприняты присутствующими даже враждебно, потому что к ним еще не привыкли. Но я выступаю не для того, чтобы говорить «правильные» вещи, о хорошем сказать хорошее, о плохом плохое. Здесь слишком разнородная публика, чтобы угодить всем. Мой педагогический принцип, оглашаемый студентам: «Умным философия в помощь, а другим – в наказание». Что до профессионального сообщества, то можно видоизменить формулировку, не изменяя принципу: «Мыслителям история философии в помощь, а другим – в наказание»... При всем моем обожании истории философии я не вижу за ней будущего – в том смысле, что она перестает быть уделом особой корпорации и становится одной из функций каждого философа, без чего ему не выжить в условиях нового мира. А выживать надо. Я ведь не хороню историю философии, я пытаюсь сохранить ее применительно к новым условиям. И еще раз... Я лишь высказал предположение о том, что может случиться, с учетом того, что происходит, это только предположение о возможном ходе событий, когда «история философии» становится уделом каждого, исчезая как отдельная профессия. Для кого-то это кошмарный сон, для кого-то желаемое будущее. Поживем – увидим. Ну а наше собрание в любом случае является одним из моментов классической истории философии...

И.А.Михайлов: Мне кажется, то, что предложил уважаемый докладчик, несостоятельно с историко-философской точки зрения. Докладчик апеллирует к очень узкому кругу историй философии, чем и объясняется революционность его выводов. И предложенный им анализ изменений современных технологий ему вряд ли удастся отстоять.

Первая проблема доклада связана с тем, что русская традиция истории философии используется для того, чтобы сделать некоторые выводы о ее состоянии во *всемирном* масштабе. При этом, однако, не учитывается принципиальное различие западной и российской традиций. На многочисленные примеры того, что Вы называете *любомудрием*, я могу указать и в истории западной философии. Могу показать также, в какой мере это «западное *любомудрие*» обнаруживается в философии Нового времени, а его традиция сохраняется вплоть до немецкого Просвещения, в частности до Христиана Вольфа (потом, конечно, ситуация принципиально и радикально меняется). Итак, то, что Вы позволяете себе унифицированно говорить о *любомудрии* и отождествлять его с философией как таковой, а в последующем использовать такое понимание философии в сочетании с историей философии, – большой недостаток.

У меня еще много возражений к высказанным Вами тезисам. К примеру, одна из идей доклада заключалась в том, что в современной философии намечается тотальное стремление или подавляющий интерес к истории философии. С другой же стороны, Вы пытаетесь реинтерпретировать историю

философии таким образом, чтобы показать, что она в себе самой теряет всякий смысл. Вы делаете это с помощью той идеи, что, мол, имевшая место философия есть нечто Одно, тогда как историй философии бывает много различных, друг другу противоречащих. Однако с философской и общеметодологической точек зрения это тоже большая и серьезная проблема. Вы пытаетесь совместить постмодернистские тезисы с такой вот наиболее яркой позицией модернизма. Позиция классической философии, которую называют модернизмом, – это позиция, согласно которой есть Одна Истина, Одна Реальность, Одно Знание (разумеется, я сильно упрощаю). Наконец, модернизм полагает, что существует нечто подобное одному единственному методу, который позволит нам получить доступ к этой реальности.

Больцано, Brentano, Гуссерль высказывали подобные убеждения, один к одному соответствующие Вашему тезису о том, будто есть какая-то единая философия, будто существует единый процесс, к которому можно апеллировать как к объекту и вопрос об адекватном отражении которого мы можем ставить. Итак, это позиция модернизма. Но далее – каким образом Вы совмещаете ее с позицией *постмодернизма*? Рекомендую обратиться здесь к концепции Х.Уайта и Ф.Р.Анкерсмита, которые более удачно обосновывают идею о том, что история философии превращается в серию некоторых рассказов. Они делают это более элегантно и более фундаментально, поскольку дают себе труд *доказать* (ну, конечно, это *они* думают, что доказывают) существование особых «нарративных субстанций» (известная их теория). Они говорят: признание факта, что подобная некая субстанция существует, и рассмотрение существующей практики работы современных историков, принятие в расчет множества интерпретаций, друг другу противоречащих (и тут они приводят как раз ваши аргументы), позволит нам сделать вывод о том, что нечто весьма существенное происходит с самим объектом, о котором высказываются все интерпретации. Дальше дело выбора: одни говорят, что он «не существует», другие – что он «не значим» или что он прекращает свое существование. И вот мне кажется, что Вы в своем докладе соединяете эти два совершенно несовместимых постулата или мировоззренческих принципа. Вы по поводу какого-то из русских историков философии заметили, что он хорошо или неплохо разбирается в прошлом, но испытывает трудности в интерпретации настоящего. Думаю, мне знаком феномен, который Вы имеете в виду. Но мне кажется, Вы интерпретируете его неверно, т. е. Вы закладываете здесь какую-то философскую посылку, за которой стоит «сильное» философское убеждение, и вам не удастся его отстоять.

Вся эта дилемма «модернизма» и «постмодернизма» смягчается благодаря совершенно элементарной с философской точки зрения вещи. Есть такое понятие, как историческая дистанция. Для того, чтобы можно было разбираться в настоящем, оно должно отделиться, отдалиться от нас на некоторое расстояние. Об этом говорил Гадамер, и думаю, эта его идея известна здесь многим. Так вот, идея исторической дистанции разрушает эффект неожиданности вашего доклада. «Не разбираются в настоящем, но хорошо знают прошлое». Что ж, это и понятно. Трудно найти философа, которому удалось бы дать такой анализ современной ситуации, будь то культурной или философской, к которой не было бы претензий. Так что и здесь, мне кажется, за Вашими тезисами стоит какая-то неоправданная предпосылка. Готов показать, что она тоже модернистского плана. Мне кажется, в своем докладе Вы это понятие недостаточно осветили. Оно у Вас такой скороговоркой проходит, что создается иллюзия логической связи там, где ее на самом деле нет.

Посмотрите, как Вы поступаете в вашем докладе. Вы заявляете сначала некоторые *общие* тезисы об истории философии, затем опираетесь на очень узкий ее фрагмент, набор историко-философских исследований в рамках *русской* традиции. Затем опять перескакиваете к тому, что, простите, следует обсуждать отдельно: медийные технологии, интернет-технологии, да и проблеме гипертекста тоже (здесь еще много о чем можно говорить). Нельзя все это привлекать в качестве аргумента, будто бы самого по себе уже доказанного. Вы говорите об изменении функционала, я же не вижу тут никакого изменения, я не понимаю, как ваши утверждения о гипертексте это могут иллюстрировать, – это при всей мифологичности самого понятия гипертекста. Материал, используемый вами для анализа и вывода об истории философии, в целом следует более адекватно анализировать с помощью социологических теорий (школа Н.Лумана и др.)

Повторю: такого характера замечания у меня по всему вашему докладу. Вот более частный пример. Вы говорите, что некие историки философии опираются на один и тот же эмпирический материал, но делают совершенно различные выводы. Однако *философская* проблема заключалась бы в том, как именно понимать сам этот «эмпирический материал». Как понимаете его Вы? Как только Вы начнете это определять, сразу станет ясно, что тут нет того «одного материала», на который ссылаются все. Следовательно, нет и броского противопоставления: материал один, а интерпретаций – невероятное множество.

Последнее, чего я позволю себе коснуться, это сама проблема интерпретации. Такое впечатление, что для вас сама проблема различных интерпретаций есть некое зло. На эту тему можно говорить долго... На этом, однако, я хотел бы закончить и поблагодарить докладчика и организаторов семинара¹¹.

А.А.Гусейнов: Я, конечно, не специалист ни вообще в истории философии ни, тем более в русской. Но тут поставлены общие вопросы, и я хотел бы кратко на них откликнуться. Докладчик на свой манер все же фиксирует, что у нас существует какой-то разрыв между историей философии и философской теорией, что, конечно, вполне соответствует действительности. И этот разрыв надо преодолевать. Но может ли он быть преодолен до такой степени, что станет излишней история философии как особая область философского знания, к чему, как кажется, склонялся докладчик? В докладе было высказано два аргумента в пользу того, почему история философии себя исчерпывает.

Во-первых, история философии поддается различной интерпретации. И действительно, интерпретации истории философии, ее образы многообразны, и спорить тут нечего. Достаточен уже тот пример, который приводился по русской философии. Одни говорят, что она бессистемна, беллетристична, другие доказывают, что она, напротив, развивалась в системных формах. Действительно, то или иное понимание философии зависит от того, что хочет увидеть человек, который на эту историю философии смотрит. В зеркале, как ни смотри, увидишь свое лицо. Вот аргумент. Следовательно, делается вывод, что поскольку то или иное понимание истории философии связано с самим пониманием философии, постольку сама история философии как самостоятельная дисциплина делается излишней.

¹¹ Комментарии И.А.Михайлова к тезисам к настоящему докладу В.В.Ванчугова см.: Михайлов И.А. 14 встречных замечаний к тезисам доклада В.В.Ванчугова «О действиях и намерениях историка философии в прошлом и настоящем» (<http://iph.ras.ru/page16537386.htm>).

Второе возражение заключается в том, что философские проблемы этики, эстетики и других философских наук все равно нельзя понять, если не обращаться к истории философии, и, как считает докладчик, все должны стать историками философии.

Оба аргумента, сами по себе вполне, казалось бы, убедительные, могут вместе с тем стать аргументами против позиции докладчика. Вот Вы говорите, что та или иная интерпретация истории философии зависит от ее понимания. А я могу по-другому сказать, что выработать серьезное понимание философии, выработать некую философскую теорию абсолютно невозможно, не опираясь на историю философии и не отталкиваясь от нее. Я всегда задумывался над вопросом: почему история философии, которая в каждой своей точке является чем-то оригинальным и где, как правило, последующий философ опровергал предыдущего, – почему эта история философии всегда выстраивается в некий ряд, как будто ее кто-то один писал. Ведь Гегель, конечно, совершал какие-то натяжки, но не очень большие, он смог истолковать все предшествовавшее ему философское развитие как некий единый процесс, который вел к его собственной – гегелевской – системе и завершился ею. Почему так получается? Мне кажется, что так получается в значительной степени по той причине, что каждый последующий философ для того, чтобы создать свою серьезную систему, должен был знать предыдущую, хотя бы для того, чтобы не повторять ее, хотя бы для того, чтобы отрицать. Этот аргумент о связи понимания истории философии с пониманием самой философии может быть аргументом в пользу истории философии.

Второй тезис докладчика связан с тем, что отдельные области философского знания нельзя развивать без обращения к истории философии. Это правда, конечно, вне всякого сомнения. Но также правда и то, что, если мы будем рассматривать философские системы с точки зрения отдельных областей (аспектов) философского знания: этики, эстетики, философии религии, мы мало что поймем в них. Если мы будем пытаться, скажем, этику Платона или Аристотеля реконструировать автономно, в отрыве от их целостных философских систем, куда включена эта проблематика, они тоже получатся искаженными. И поэтому путешествие специалиста из той или иной философской области в историю философии, конечно, не может ограничиваться его узкой специальной областью.

Теперь по поводу того, почему история философии не может исчезнуть как специальная область знания, как теоретическая дисциплина. Я не беру ту ситуацию, когда философию исследуют историки и филологи, когда интерпретируются тексты, описываются, реконструируются, комментируются, издаются и т. д. Я беру историю философии как теоретическую дисциплину. Что может она собой представлять и представляет именно в этом качестве? Вот, например, идут споры вокруг русской философии. Действительно ли русская философия как таковая представляет некое качественное своеобразие и, если да, в чем это качественное своеобразие состоит? А ведь это уже теоретическая проблема. Или взять другой вопрос: развитие истории философии – это не линейный процесс, он имеет свои качественные стадии. Ведь античная философия, видимо, как целое имеет свои особенности именно как *античная философия*, точно так же и как вся западноевропейская философия в целом. Философия Нового времени имеет свою специфику, а внутри нее – философия французского Просвещения, немецкая классическая философия и т. д.. Все это можно понять, только занимаясь историей философии, но уже как теоретической проблемой, делая это специальным предметом систематического изучения.

В любом случае, я думаю, та неожиданная постановка вопроса, которая прозвучала в докладе, интересна и полезна. Хотя бы в том отношении, что она призывает нас думать о связи между историей философии и философией в ее теоретическом содержании в том многообразии специализаций и областей, какие сегодня существуют, о том, чтобы эта связь была более органична.

В заключение следующее соображение. У нас в «Философском журнале», который издает Институт, произошел своего рода казус. Мы опубликовали там довольно резкую рецензию А.В.Иванова на труд известного специалиста по истории русской философии профессора И.И.Евлампиева. Евлампиев ответил. Мы ответ его также опубликовали, разделяя его возмущение тоном той рецензии. И в самом деле, в тоне был перебор. Но проблема этикетом и приличиями не исчерпывается. И у нас есть идея открыть на страницах журнала дискуссию: что такое русская философия? И может быть, учитывая те вещи, о которых здесь говорилось, ваш семинар мог бы стать такой базой, которая позволит нам действительно затеять этот разговор. Он, как мне кажется, может быть очень интересным, полезным и необходимым для понимания качественного своеобразия русской философии, ее соотносительности с западноевропейской философией, ее места в мировом философском процессе*.

Н.В.Мотрошилова: Хочу поблагодарить организаторов этого семинара, ибо мы, историки философии, давно уже должны обсудить проблемы истории не одной только русской философии, но истории философии как таковой. Нам давно уже об этом надо поговорить, поговорить остро. В присутствии не только историков философии, но и тех, кто по тем или иным причинам отвергает историю философии – вот так, как ставит вопросы Василий Викторович.

Что зафиксировано? Зафиксирован реальный отрыв философии от истории философии, правда, на отечественном философском поле. Специалисты по философии, не будем говорить о том, плохие они или хорошие, – массовые специалисты, истории философии часто не знают. Более того, некоторые из них уже создали идеологию этого незнания: знать и не надо, нечего там знать. Приводят самые разные аргументы (часть из них воспроизведена в сегодняшнем докладе). К этому можно по-разному относиться. Понятно, что я отношусь к подобному явлению в целом отрицательно. Согласна с целым рядом аргументов Игоря Михайлова. Ряд высказываний Василия Викторовича вызывает у меня, мягко говоря, недоумение. Василий Викторович, ну где Вы видите засилье историко-философской информации? Да ничего подобного, дело обстоит прямо противоположным образом. Философы других специализаций, как правило, не становятся историками философии, потому что это очень специализированное знание. Точно так же, как в разделении точных наук математикой могут пользоваться физики, но чтобы они стали теоретиками математики – как правило, не получается. Да это и не нужно. Есть разделение труда в науке. И в философии есть давнее разделение труда. Зачем ожидать, что каждый философ профессионально будет отвечать на те вопросы, которыми занимаются историки философии. Он будет заниматься исходными для истории философской мысли текстами? Маловероятно. Для этого надо знать языки, надо тщательно и профессионально работать над текстами и т. д. Вот пример: работает в нашем Институте А.А.Столяров. Он издал для нас всех – и давайте скажем ему спасибо – на русском языке корпус текстов стоиков. Это кардинально необходимая и для философии фундаментальная историко-философская работа. Я не буду говорить в этой аудитории, что продан очень специальный исследовательский, притом многолетний, труд, и

* Обсуждение доклада приводится в сокращении.

без его результатов очень трудно обходиться. И не только историкам философии. На подобные тексты с благодарностью опираются этики, культурологи, словом, философы и гуманитарии разных специальностей. Значит, возникает задача выполнить все грамотно, сделать это высокопрофессионально. Что, повторяю, профессиональная работа, как математика. Часть истории философии – это «математика» философии. Она ничем не заместима. Следовательно, кто-то ее должен делать. И, между прочим, люди это делают – в мире постоянно и преемственно идет подобная работа.

Теперь к другому вопросу. Какие еще, помимо названных Василием Викторовичем, есть истории философии? На Западе их очень много. Да и вообще мировые историко-философские исследования существуют, в том числе учебники, иногда многотомные, и они очень востребованы. Многих мы даже не знаем. Кое-какие немногие, и не всегда самые лучшие, мы переводим. В XX в. появилось много довольно хороших учебников по истории философии. Есть работы в других историко-философских жанрах. Например, в Германии есть продолжающиеся историко-философские серии, публикуемые в разных издательствах. Есть серии «Великие мыслители», классики, так сказать. Такие *Handbuch*'и (т. е. книги, которые всегда под рукой, примеры: толстые *Kant-Handbuch* Г.Ирлица, *Hegel-Handbuch* В.Йешке) издаются и переиздаются, потому что пользуются широким спросом. А у нас часто ничего о современной истории философии в мировом смысле не знают. Хуже всего то, что и знать не хотят. Но зато громогласно судят, в смысле – осуждают и отвергают. И не просто судят: в одном из выступлений промелькнуло слово «сжечь»... Значит, геростраты и здесь уже наготове.

Теперь об отечественной истории философии. У нас ни о каком засилье работы в этой сфере говорить не приходится. В сравнении с мировой наукой мы отстаем по многим линиям (о причинах надо говорить особо), хотя кое-что тоже делаем достаточно профессионально. Вот скажем, если нужно познакомиться с античной философией, у нас теперь есть прекрасный словарь по античной философии под редакцией М.А.Солоповой. Я Вам задавала вопрос по поводу восточной философии... В отечественной науке работают уникальные специалисты по восточной философии. Они сделали энциклопедию по индийской философии, сейчас подготавливают энциклопедию по философии буддизма (в настоящее время опубликована – *ред.*), пособия по китайской, по арабской философии... Скажите, пожалуйста, Вы сами это легко сделаете? Я этого не сделаю. Мы с вами этого не сделаем. А работу нужно осуществить – и все это нужно читать, нужно знать философам, да и не только философам.

М.А.Маслин: Ванчугов говорит не об истории философии вообще, а об истории русской философии, которая сейчас очень востребована. Я являюсь председателем диссертационного совета и наблюдаю рост по экспоненте диссертационных работ по истории русской философии и одновременно снижение количества работ по истории западной философии, что имеет свое объяснение. Но факт есть факт. Неля Васильевна не сможет отрицать, что она сама отчасти переключилась на историю русской философии и блестяще это сделала. Я имею в виду ее книгу «Мыслители России и философия Запада». О чем говорил Ванчугов? Конечно, нужна история философии вообще, история русской философии в частности, но Ванчугов говорит вот о чем. Что история русской философии предстает как «дама, приятная во всех отношениях». Он реально знает историографию. Его кандидатская диссертация защищалась довольно редким образом. Он пред-

ставил толстенную монографию, которая называлась «История философии самобытно-русской», где он все имеющиеся, все сколько-нибудь полезные (а иногда и не очень) историографические концепции по поводу истории русской философии отразил и осветил.

Просто создается впечатление, что эта «дама, приятная во всех отношениях» может представлять и изображать все, что угодно. Вот в этом году мы отмечаем 300-летие со дня рождения основателя нашего университета М.В.Ломоносова. У нас будет конференция, которую мы проводим совместно с Институтом философии РАН, специально посвященная Ломоносову. Покойный Б.М.Кедров называет Ломоносова основоположником передового естествознания и материалистической традиции в России. Но на самом деле не было никакой материалистической традиции в России в XVIII в., и атеизма не было... В действительности Ломоносов – основоположник традиции секулярного философского образования в России, но это не синонимично материализму и атеизму. Таким образом, история философии нужна, поскольку она разъясняет подобные вещи. Пример с Ломоносовым только единичный. В рамках Всемирного дня философии в 2009 году в этой же аудитории был очень интересный Круглый стол, посвященный избавлению от стереотипов в истории философии. Можно привести еще массу примеров, как преодолевались штампы, стереотипы, предубеждения.

Кто работает в вузах, знает, что философия чаще всего преподается как история философии, причем преподается зачастую в каком-то обрезанном, усеченном виде. Соответствующих примитивных учебников – огромное количество. Они написаны в своеобразном жанре «национальные особенности русской религиозной философии», по аналогии с пресловутыми «национальными особенностями» охоты, рыбалки и т. д. Поэтому я согласен с Василием Викторовичем: такая история философии никому не нужна. Вот в этом я вижу рациональное зерно доклада.

А.В.Черняев: История философии – достаточно обширная и сложная отрасль, в которой можно выделить разные методологические уровни. В частности справочно-информационный, эмпирический и теоретический. Думаю, будет не лишним с этой точки зрения оценить, насколько справедливы утверждения нашего докладчика.

Что касается справочно-информационной функции истории философии, то даже на этом уровне современные коммуникативные технологии и прежде всего Интернет пока не создали серьезной альтернативы таким традиционным формам историко-философского просвещения, как учебники и разного рода лексиконы. «Википедия» не в состоянии конкурировать с тематическими энциклопедиями, создаваемыми коллективами ученых-специалистов. Вообще противопоставление одного другому несколько искусственно. Конечно, рывок, произошедший в развитии коммуникативных технологий за последние годы, влечет качественные изменения во многих сферах жизни и деятельности, прежде всего интеллектуальной. Дальнейшие последствия этих изменений нам даже трудно себе представить в полной мере, и боюсь, они могут оказаться значительно масштабнее, чем предсказываемый Василием Ванчуговым «конец истории философии»... Тем не менее технологии, даже самые революционные, – это всего лишь технологии. Интернет сам собой ничего не продуцирует, это по-прежнему делают люди в меру своей компетенции и таланта. А данные качества развиваются через ученичество, т. е. через овладение традицией, наследием, в том числе историографическим. И предполагаемый «сам себе историк философии», которым, по мнению нашего докладчика, сможет

стать каждый, все равно столкнется с теми же методологическими и источниковедческими проблемами, которые решают профессиональные историки философии: как и в библиотеке, как и в архиве, в Интернете информацию тоже надо уметь собирать, «фильтровать» и осмыслять. Только дилетантам-одиночкам справиться с этим адекватно будет значительно сложнее, чем профессионалам, обладающим специальной подготовкой.

Эмпирическая история философии – это конкретная работа с разнообразными источниками и построение на их основе первичных реконструкций (истории создания и дальнейшей судьбы текстов, установление идейных связей и т. д.). Докладчик упомянул известную поэтическую фразу: «Когда б вы знали, из какого сора растут стихи». Работа историка философии – как раз не в последнюю очередь археология того бытийного контекста, в котором рождались философские идеи, создавались философские произведения. Для уяснения последних чрезвычайно важны всякого рода биографические и исторические данные, ибо они очерчивают ситуативное русло, по которому шло развитие любой философии. Но анализ таких предметов – это кропотливая работа для историка-профессионала. Любительский подход тут неуместен.

Наконец, теоретическая история философии. Это высший уровень осмысления, интерпретации, концептуализации. В данном аспекте история философии является одной из форм существования философии. Не просто истории, а именно философии. И здесь тем более далеко не каждый может обойтись собственными силами, без обращения к тому, что предлагают великие мыслители и историки. Это закономерно, ибо людям интереснее знакомиться с историей философии через призму ее концепций, которые созданы выдающимися мастерами своего дела. И вовсе не случайно история философии постоянно переписывается заново: это опыт актуализации наследия прошлого применительно к современности. Для каждой новой эпохи, новой социокультурной ситуации такая работа неизбежно проводится заново. Но она должна делаться на подобающем уровне, должна совершаться людьми, конгениальными предмету, которым они занимаются. А профессионализм – одна из необходимых к тому предпосылок.

На мой взгляд, доклад Василия Викторовича справедливо фиксирует некоторые симптомы и тенденции, характерные для ситуации постмодерна. В частности, это стремление к эмансипации от авторитетов и дисциплинарных рамок, когда критерии и оценки каждый выбирает на свой вкус. Все это есть, но не следует преувеличивать значение подобных тенденций. Равно как не стоит заранее капитулировать перед ними. Как бы то ни было, я убежден, что, если прогноз Ванчугова оправдается (представим себе такое на секунду) и профессиональная история философии станет достоянием прошлого, для культуры в целом это окажется колоссальной потерей.

М.Н.Громов: Уважаемые коллеги! Позвольте подвести некоторые итоги первого состоявшегося заседания нашего нового семинара. Чтобы начать работу активно и придать ей импульс, мы решили пригласить специалиста, который придет говорить нам не успокаивающе приятные вещи, но поставит острые вопросы по поводу статуса историко-философской науки вообще и по поводу изучения отечественной философии в особенности. В качестве такого специалиста перед нами предстал один из лучших знатоков русской философии и ее историографии профессор Василий Викторович Ванчугов. Он сам является профессиональным историком философии, и потому было интересно послушать его по поводу той науки и той корпорации, которую он представляет. И нам действительно было интересно заслушать заострен-

ное, эмоциональное, «самобытно-ванчуговское» (пользуясь его терминологией квалификации отечественной философии как «самобытно-русской») выступление, вызвавшее неоднозначную, но главное – равнодушную реакцию среди присутствующих, на что и рассчитывали организаторы семинара. Всем нам полезно иногда критически посмотреть на самих себя и на дело, которым мы занимаемся. С убедительными контрдоводами выступили Н.В.Мотрошилова и И.А.Михайлов. Состоявшаяся дискуссия показала интерес аудитории к теме выступления и его содержанию. Думается, что большинство коллег не согласилось с категоричным тезисом В.В.Ванчугова о закате историко-философской науки как особой научной дисциплины, но задумалось о ее нынешнем состоянии и насущной необходимости совершенствоваться и соответствовать духу времени. Мы благодарны всем, кто посетил наше заседание.

Публикация подготовлена А.В.Черняевым

СВОБОДА ВОЛИ: ЗАПАДНЫЕ АЛЬТЕРНАТИВЫ БИОЛОГИЧЕСКОМУ РЕДУКЦИОНИЗМУ*

В современном западном дискурсе распространены два рода утверждений, на первый взгляд противоречащих друг другу. С одной стороны, высказываются мнения о тотальной свободе: свое крайнее выражение они находят в рекламном лозунге «Just do it», но присутствуют и в «американской мечте» о том, что путь к богатству и Белому дому открыт для каждого американца. С другой стороны, мы слышим утверждения о тотальном детерминизме: к примеру, в научно-популярном дискурсе говорится, что индивидуальной свободы действий нет, поскольку все определяет «эгоистичный ген» («the selfish gene») или поскольку «вы – это ваш мозг», а сознание – иллюзорно.

Я предлагаю исторические наблюдения. Сосуществование противоположных утверждений не ново: на протяжении трех столетий существенной чертой проекта Просвещения был поиск знания о законах природы, включая природу человека, на благо всего человечества. Этот проект заключается в том, чтобы найти *законы* природы, действующие с *необходимостью*, и на этой основе осуществить *выбор*, решить, *что делать*. Когда Бэкон и Декарт сформулировали ранний вариант этой программы, они допускали свободу воли, данную человеку Богом. В «Страстях души» Декарт писал: «Я вижу лишь одно основание, на котором покоится уважение к себе, – это наша свободная воля... Свободная воля позволяет нам властвовать над собой и тем уподобляет нас до известной степени Богу...»¹ В современных вариантах этой программы, однако, наука и свобода воли считаются несовместимыми: первая представляется истинным знанием, вторая – заблуждением. А это поднимает много вопросов.

Цель этой статьи – проиллюстрировать отношения философии и науки на примере споров о свободе воли. Ни философия, ни наука не являются какой-то единой сущностью, они представляют собой многообразие видов деятельности, и значит, между ними не может быть установлено какое-то одно отношение. Необходимо поэтому обсуждать их отношения через конкретные взаимодействия между ними. Пример споров о свободе воли интересен еще и тем, что в современной научно-популярной литературе утверждается: наука доказывает – вера в свободу воли ложна. Возражения на это поступают не только со стороны философии, но и науки; так взаимоотношения философии и науки становятся частью общего дискурса. Дискуссии о свободе воли в прошлом и настоящем многое приоткрывают в этих отношениях. Сначала я остановлюсь на подоплеке этих споров и наиболее часто приводимых аргументах за и против свободы воли. Во второй части статьи я проиллюстрирую предпринятые в конце XIX века попытки пересмотреть философские основания и авторитет науки в свете концепций воли. В качестве иллюстраций, знакомых многим, я использую работы Достоевского, Ницше и Бергсона.

* Сокращенная версия этой статьи прозвучала на Третьей международной конференции по сравнительной философии «Философия и наука в культурах Востока и Запада» (Москва, Ин-т философии РАН, 21–26 мая 2012 г.).

¹ Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 547.

Многие западные участники споров о том, «действительно» ли существует свобода воли, считают, что это вопрос вневременной, универсальной. Однако вряд ли надо напоминать, что во многих культурах нет не только понятия о свободе воли, но даже и категорий природы, человека и личности, которые западный человек считает само собой разумеющимися. В повседневной английской речи ссылка на свободу воли выражает веру в индивидуальную способность действовать (*agency*), и люди, принадлежащие к определенным социальным группам, часто говорят как о социальном факте, что они сами решают или выбирают, что им делать, что могли бы принять иное решение и что они отвечают за свой выбор². Такой язык на Западе, как утверждает специалист по классической философии Майкл Фреде, возник на определенном историческом этапе, у поздних стоиков и раннехристианских мыслителей, таких как Ориген и Августин³. Эти последние стремились показать, почему в мире, устроенном по принципу блага, где все обстоит так, как оно есть, индивиды должны все-таки выбирать и действовать, чтобы их жизнь была хорошей. (Часто на этом пути им приходилось бороться с фатализмом популярной тогда астрологии.)

Я не хочу в это углубляться и перескакиваю сразу в XIX век, в то время, когда ученые и публика серьезно обеспокоились тем, что прогресс науки подрывает веру в свободу воли, а следовательно, социальную и юридическую основу личной ответственности. На этом примере я буду рассматривать отношения философии и науки. В своей книге «Свобода воли и науки о человеке в Великобритании 1870–1910» я подробно исследовал эти споры в контексте одной страны⁴. Не только там, но и повсюду в Европе и Северной Америке были сочинения, в которых выражался страх перед детерминизмом, вызванный прогрессом физиологии, эволюционной теории, статистики и истории. Сто лет спустя, с 1980-х годов и по настоящее время, ведутся схожие дебаты о свободе воли и детерминизме, но на этот раз на ход их влияют новые данные об изучении мозга и теории естественного отбора.

Одна из причин огромного воздействия, которое оказал «Опыт о человеческом разумении» Дж. Локка, заключалась в обсуждении им возможностей «экспериментального метода». На протяжении XVIII века это означало аргументацию на основе опыта, включая эксперимент, однако чаще относилось к попытке исследовать работу ума – рефлексию и интроспекцию. Изучая и осмысливая свой опыт, Локк проанализировал понятие власти, возведя его к осознанию человеком своей способности двигаться, движений собственного тела. «Идею начала движения мы получаем только из рефлексии о том, что происходит в нас самих: ведь мы знаем по опыту, что одним только хотением (*willing*), одной своей мыслью в уме можем привести в движение те части нашего тела, которые до этого находились в покое»⁵. Он сказал, что каждый человек испытывает «воление», возникающее в сознании (*mind*) и приводящее к переменам в физическом движении. И это с тех пор повторялось как аргумент в пользу свободы воли. Веком позже Сэмюэл Джонсон в одной из

² П.Ф.Стросон из Оксфорда в своей влиятельной работе по аналитической философии утверждает, что ссылки на волю должны пониматься как указания на склонность того или иного человека использовать язык вины, ответственности, негодования, хвалы и т. п. См.: *Strawson P.F. Freedom and resentment, in Freedom and Resentment and Other Essays. London, 1974.*

³ *Frede M. A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought / Ed. A.A.Long. Berkeley (CA), 2011.*

⁴ *Smith R. Free Will and the Human Sciences in Britain 1870–1910. L., 2013.*

⁵ *Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Кн. II, гл. XXI, 4 // Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 1 / Под ред. И.С.Нарского. М., 1985. С. 286*

известных деклараций здравого смысла сказал: «Сэр, мы *знаем*, что наша воля свободна, и точка» («Sir ... we *know* our will is free, and there's an end on't.»⁶). А еще столетие спустя викторианский философ Генри Сиджвик заметил, что, какие бы аргументы в пользу научного детерминизма ни выдвигались, те, кто верит в свободу воли, основываются на собственном опыте такой свободы. «Против поразительного множества доказательств, накопленных в пользу детерминизма, можно привести непосредственное свидетельство сознания в момент совершения преднамеренного действия»⁷. Еще один викторианец, правовед Джеймс Фитцджеральд Стивен, утверждал: «Каждый человек привязан к слову “*воля*” (“to will”) ... значение которого столь же живое, что и значение слова “*видеть*” для каждого зрячего»⁸.

В британской философской культуре существовала традиция исходить из того, что каждый человек знает о свободной воле из опыта. В то же время была и традиция, согласно которой опыт дает ложное знание, поскольку разум говорит нам, что наши действия следуют из сложившихся условий «по необходимости». (В английском языке слово «детерминизм» до 1870-х годов употреблялось редко, и поначалу споры велись на языке «свободы и необходимости»⁹.) Веру в необходимость поддерживали разного рода религиозные, философские и научные рассуждения. Богословский аргумент нашел свое самое яркое выражение в кальвинизме: Бог всемогущ, и пути Его нельзя познать, тем паче в них усомниться. Все события, в особенности людские действия, происходят из Его Воли, и если Воля эта спасает, то речь идет о трансцендентной Благодати, а не о человеческой воле. Если гордый собой человек думает, что у него есть воля, молитвенное смирение открывает, что его поступки зависят от Воли Божьей. Философский аргумент состоял в том, что вся природа подчинена всеобщим законам, и раз наука (в XIX веке) доказала, что человек – это часть природы, мы должны принять, что все человеческие действия также носят всеобщий характер и являются частью природы. Аргумент натурфилософии или естественных наук заключался в том, что опыт показывает: наши действия с регулярностью и без исключения следуют за мотивами, и то, какое именно действие будет произведено, зависит от того, какой мотив возобладает над другими. Действие, таким образом, это результат не свободного выбора, а соревнования мотивов.

В последние десятилетия, с развитием эволюционной теории и нейронаук, этот последний аргумент стал центром теоретических споров. Некоторые ученые авторы заявляют: то, что мы делаем, определяется состоянием отношений между нейронами в головном мозге. Тем не менее это заявление много критикуют, главным образом за то, что оно основано на непонимании отношений между разными формами знания, в частности научного знания и философии. Тех, кто отрицает свободу воли, критикуют за сциентизм – точку зрения, согласно которой есть только одна форма знания, та, которая имеет место в естественных науках. Критики же считают, что есть и другое знание, например, повседневное моральное знание, которое, как они утверждают, мы можем законным и подобающим образом отнести к свободе воли¹⁰.

⁶ *Boswell J.* Boswell's Life of Johnson, ed. G.B.Hill, revised L.F.Powell, 2nd edn, T. 2. Oxford., 1964. С. 82.

⁷ *Sidgwick H.* The Methods of Ethics. 7th edn. L., 1962. P. 65.

⁸ *Stephen J.F.* A General View of the Criminal Law of England, L., 1863. P. 77.

⁹ См.: *Harris J.A.* Of Liberty and Necessity: The Free Will Debate in Eighteenth-Century British Philosophy. Oxford, 2005.

¹⁰ См.: *Kane R.A.* Contemporary Introduction to Free Will. N. Y., 2005.

Я мог бы вкратце напомнить о главных вехах в развитии науки XIX в., которые указывали на присутствие в делах человека необходимости, или, как стало говорить позже, детерминизма. В физике первый закон термодинамики – закон сохранения энергии, сформулированный около 1850 года, не оставил места для такой силы, как воля или способность (Бога или человека) вмешаться в энергетическую систему природы. Затем дарвиновская теория эволюции представила происхождение человеческой расы как результат действия природных законов, поместив его, следовательно, в царство необходимости. В это же время распространилось убеждение в том, что орган психики – это мозг и что не может быть психических явлений, независимых от нервных процессов, и вера в то, что мы, по словам Т.Г.Гексли, «обладающие сознанием автоматы»¹¹. Ученые обратились к исследованию корней христианства и историческим доказательствам жизни Христа. Это вылилось в написание работ, в которых религиозная вера представлена как продукт социально-исторических условий. Наконец, систематическое собирание данных о человеке, таких как средняя продолжительность жизни или число самоубийств, демонстрировало определенный порядок, даже если отдельное событие – например, убийство – представлялось случайным. В 1860-е годы Г.Т.Бокль скандализировал всю Европу своей книгой «История цивилизации в Англии», в которой возникновение цивилизации изображал как результат действия естественных законов, а не воли великих людей, моральных правил или духовной причины. Драматург Дж.Б.Шоу описал с иронией мрачное настроение своих современников в начале XX века: «Мы – часть космической системы. Свобода воли – иллюзия. Мы – дети Причины и Следствия. Мы – Неизменное, Непобедимое, Безответственное, Неизбежное»¹².

Некоторые современные авторы пришли к тем же выводам. Американский психолог Даниэль М.Вегнер пишет: «Настоящий каузальный механизм поведения никогда не дан сознанию». Субъективный опыт свободной воли, на который полагались старые философы и обычные люди, он считает заблуждением: «Каждое из наших действий в реальности – кульминация внутреннего набора физических и ментальных процессов»¹³. Этими словами Вегнера я хотел бы проиллюстрировать свою главную мысль. В аргументации за и против свободы воли, выдвигаемой от Локка и до наших дней, обычно не хватает ясного аналитического различия между философскими утверждениями и утверждениями научными или эмпирическими, и это несмотря на частоту заявлений, что нечто в сознании – это факт. Я не говорю, что это само по себе неправильно, что ясные различия должны быть всегда (хотя многие аналитические философы именно так считают). Насколько я понимаю, в современной философии об этих сложных вещах согласия нет. Я отмечаю тем не менее, что ученые встраивают философские предпосылки в тот процесс, который они называют научным доказательством. Вегнер в предложении, которое я только что цитировал, использует слово «реальность», «реально», делая при этом онтологическое утверждение о том, какова вселенная. Вегнер, возможно, сказал бы, что это – обычный язык, но обычный язык также полон онтологических предпосылок. И в научной, и в повседневной речи контурно намечены определенные философские позиции. Вегнер верит, что нейрон-

¹¹ *Huxley T.H.* On the hypothesis that animals are automata and its history, in *Methods and Results: Essays* [Collected Essays, T. 1]. L., 1894.

¹² “We are the Unalterable, the Irresistible, the Irresponsible, the Inevitable” (*Shaw G.B.* Back to Methuselah // *The Complete Plays of Bernard Shaw*. L., 1934. P. 952.

¹³ *Wegner D.M.* The Illusion of Conscious Will. Cambridge (MA), 2002. P. 97, 27.

ные процессы в мозге в отличие от свободы воли реальны, и значит, если мы хотим узнать нечто о сознании, нам нужно знание его реальной физической основы. Он тем самым признает, что есть только один вид знания, в терминах которого все в конечном счете будет объяснено. Это и есть сциентизм. Эта философская презумпция влияет на научные аргументы о свободе воли, поскольку в мышление Вегнера с самого начала встроено предположение о том, что все «реальные» события детерминированы. Его утверждение, что свобода воли – иллюзия, есть логическое следствие его образа мысли, а не эмпирический факт. Вот хороший пример смещения философского и научно-го утверждений в современной культуре.

Я могу привести три серьезных возражения против отрицания свободы воли, которое мы находим у Вегнера и других нейробиологов. Во-первых, немало философов и обычных людей скептически относятся к возможности реалистской теории знания как универсального, всеохватывающего. Ученые не могут ссылаться на «реальное», как если бы существовало согласие по поводу того, что это такое. За пределами сообщества авторов, пишущих о «нейрональном я», существует социальный мир, в котором люди используют язык для описания реальности свободной воли, феноменологии самощущения человека, действующего и ответственного за свои поступки. Говоря о «реальном», Вегнер обозначает лишь то, что таковым называет некое, пусть даже крупное сообщество людей – специалисты по нейронаукам и их попутчики.

Второе мое возражение заключается в том, что приписывать свободу воли мозгу или нейрональным процессам (или, скорее, ее отрицать) – это категориальная ошибка. На этот аргумент сильно повлиял Витгенштейн. Язык свободной воли использует повседневные правовые, моральные и социальные категории, и на этом языке принято говорить, что свободу воли осуществляет человек как личность, и только он. На этом языке утверждается, что люди – реальны, и потому способности или процессы, приписываемые людям, такие как свобода воли, также реальны в терминах этого языка. Обсуждать свободу воли как тему нейробиологии с точки зрения этого языка будет злоупотреблением¹⁴.

Позвольте сказать об этом немного подробнее. Способ мышления в физиологии таков, что ищет каузального объяснения; это мышление совершается по правилам естественных наук, играет в такую игру, в которой логически необходимо иметь для каждого события физическую причину. В этом дискурсе разговор о свободе невозможен, и точка. Никакие эмпирические доказательства вроде тех, что может предоставить физиология, не помогут нам решить, существует свобода воли или нет. Эмпирические доказательства – к примеру, клинические симптомы – помогут определить, принадлежит ли конкретный человек к социальной категории людей, которых мы не наделяем свободой воли, например, к душевнобольным, но это уже другой вопрос. В социальных мирах, где мы говорим о свободе воли осмысленно, как это происходит на Западе во многих сферах повседневной нравственной и социальной жизни, мы обсуждаем людей, а не мозги. Когда мы говорим о людях и спрашиваем, почему они делают то, что делают, мы хотим ответить в терминах и категориях, подходящих для людей, – таких, как мотивы и стремления, желание и страх, боль и удовольствие, а не таких, как событие в мозге. Язык свободы воли принадлежит образу мыслей (возвращаясь к уже высказанному тезису), в котором есть онтология личности.

¹⁴ См.: Bennett M.R., Hacker P.M.S. *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford, 2003.

Третье возражение состоит в том, что нейропсихологи в своих экспериментах подходили к проблеме свободы воли так, как если бы речь шла о каком-то простом, ограниченном действии, вроде выбора незначительного движения, например, вращения руки в запястье (задача, поставленная перед испытуемым во много обсуждавшихся экспериментах Бенджамина Либета (Benjamin Libet), которые цитирует Вегнер). Но акты свободной воли не таковы; они гораздо более похожи на решение сделать доклад на конференции, чем провести каникулы на Сейшеллах. Каждое действие человека имеет свою историю и свой контекст, и решение о том, присутствует в данном случае или нет свобода воли, должно приниматься с учетом нарративов в этой истории и контексте. Даже люди, участвующие в научных экспериментах, в которых от испытуемых требуется решить, вращать рукой в запястье или нет, делают то, что они делают, в свете той долгой истории, которая привела их в ситуацию эксперимента¹⁵. Свобода воли относится к реальной социальной жизни, в данном случае к участию в нейропсихологических экспериментах, а не к фиксируемому экспериментатором повороту запястья.

Выдвигая свои возражения, я утверждаю независимость определенных видов философской или концептуальной аргументации от науки. Моя статья *представляет* отношения между философией и наукой. Эти отношения, как я их понимаю, встроены в тот вид деятельности, которым я сейчас занимаюсь. Уточнение всех формальных деталей этих отношений я оставляю философам – пусть они спорят. Некоторые современные философы, как Патрисия Чёрчленд или Дэниэл Деннет, заявляют, что философия сознания может двигаться вперед, лишь достраивая то, чего уже достигла эмпирическая наука. Заявляя это, они отворачиваются от доминировавшей в XX веке традиции аналитической философии, которая четко разделяла логические и эмпирические утверждения. Они исходят из знаменитой статьи У.Куайна «Две догмы эмпирицизма» и поддерживают натуралистическую эпистемологию¹⁶. Им противостоят другие философы, например, исследователь Витгенштейна П.Хакер.

Если изложить мою позицию неформально, я бы сказал так: оснований, чтобы считать эмпирическое знание о мозге фундаментом для всего остального знания, не больше, чем оснований считать таким фундаментом эмпирическое знание, полученное в истории науки, то есть историю о том, как мы пришли к нашему пониманию мозга. Большинство представителей естественных наук посчитают это странным, так как в мире, в котором они живут, они имеют дело с «реально» реальной физической природой, в этом их убеждает их способность предсказывать что-либо и манипулировать событиями этого мира. Я сказал бы, однако, что у так называемого «реального» есть своя история, и для историка основа «реального» лежит не в природе, а именно в этой реальности. Я не претендую на то, чтобы внести вклад в философию, сказав, что такое «реальность» сама по себе и имеет ли такой вопрос вообще смысл.

Когда ученые вроде Вегнера делают допущения о том, что «реально», они редко отдают себе отчет в импликациях собственного языка. Ясно, что осознание подобных допущений – дело философии. Когда же мы их осознаем, то возникают два важных направления, в которых можно двигаться.

¹⁵ См.: Tallis R. Aping Mankind: Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Human Nature. Durham, 2011.

¹⁶ Quine W.V.O. Two dogmas of empiricism, in From a Logical Point of View. 2nd edn. Cambridge (MA), 1980.

Первое – социологическое, второе – философское. Хотя в данном случае нам следует двигаться во втором направлении, я хотел бы кратко отметить социологические возможности для дискуссии о свободе воли.

Как я уже сказал, язык свободы воли в некоторых культурах существует, а в других – нет, и даже на Западе этот язык не у всех на устах. Вариации в наличии этой категории вызывают к социологическому или этнологическому анализу¹⁷. Многие авторы в социальных науках говорят не о свободе воли, а о способности или возможности действовать, используя термин для характеристики различных степеней свободы, которыми обладает человек в любой социальной группе. Большой корпус исследований в социальной психологии, к примеру, посвящен *атрибуции* способности действовать индивиду. В этом интеллектуальном контексте свобода воли – не то, чем человек обладает, а то, что в определенных социальных условиях, обычно подразумевающих ответственность, ему приписывается. Это вопрос не философский, а о понимании того, где, когда и с какой социальной целью одни люди используют определенные способы описания других людей, приписывая причины и возможности действия людям, а не вещам. Это вопрос имеет огромную важность для чувства собственного достоинства и собственной ценности, которым обладают люди. Социальные отношения, включая правовую систему, в либеральном индивидуалистическом обществе зависят от возможности такой атрибуции. Западная правовая система определяет человека (личность) как *актора* или агента, которому правомочно приписывать свободу воли и ответственность перед законом. Среди социальных философов вроде Б.Барнса, чья книга «Understanding Agency» представляет как раз ту позицию, которую я описываю, есть такие, кто сказал бы, что, поняв раз социальные операции, руководящие языком воли и ответственности, мы поняли все¹⁸. Это значит обращаться с социальными категориями и правилами (а не нейронами!) как с реальностью.

Можно было бы еще об этом говорить, но я вернусь к тому, что делают философы. Есть огромный корпус аналитических работ о свободе воли, часть которого посвящена уточнению аргумента (называемого «компатибилизмом», ‘compatibilism’) о том, что события в природе и человеческая свобода выбора сопоставимы или униформны. Это – не моя область. Вместо этого я взгляну на литературу о свободе воли, написанную в ответ на развитие естественных наук в XIX веке. Существует значительная оппозиция тому, чтобы выводить детерминизм человеческой жизни из науки, и во многих случаях это предполагает допущения об отношениях философии и науки. Я хотел бы упомянуть три знаменитых, но очень разных случая – Достоевского, Ницше и Бергсона.

В России нет необходимости много говорить о том, как Достоевский отверг науку в пользу индивидуальной свободы, – его критика, вошедшая в «Записки из подполья», стала классической. Хотя эта работа вышла в 1865 году, свое влияние она оказала позже, так как публика 1860-х годов, жаждущая социальных реформ, увидела в «Записках» извращенное разглагольствование, идущее вразрез с гуманным использованием знания. Достоевский изобразил возмущенный мир человека, верящего в свободу воли до такой степени, что он жертвует чем угодно, даже бедной и невинной Лизой и собственными интересами, чтобы ее отстоять. Природа, общество или любовь могут попытаться его стеснить, однако, думает он, душа его не обязана этому подчи-

¹⁷ См.: *Lloyd G.E.R. Cognitive Variations: Reflections on the Unity and Diversity of the Human Mind.* Oxford, 2007. Гл. 6, о разнообразии категорий каузальности.

¹⁸ *Barnes B. Understanding Agency: Social Theory and Responsible Action.* L., 2000.

няться: «...Да какое мне дело до законов природы и арифметики, когда мне почему-нибудь эти законы и дважды два четыре не нравятся?» В результате – трагическая жизнь опустившегося человека, чье «я» заключено в «каменных стенах», но *тем не менее* «я» у него есть¹⁹. И это «я» жертвует одним за другим для того, чтобы осуществить свою свободу. Достоевский хорошо знал то, о чем писал: в годы, проведенные на каторге, в Омске, он был поражен теми ухищрениями, с которыми узники сохраняли индивидуальную идентичность, показывая самим себе, что даже в жестоких условиях заключения у них есть своя воля.

Американский биограф Достоевского Джозеф Франк утверждает, что «Записки из подполья» – пародия, гневный отклик на роман Н.Чернышевского «Что делать?», вышедший в 1863 году и ставший сенсацией. В романе изображены трое молодых людей, достигающих личной и политической гармонии благодаря серьезному отношению к материальной правде человеческого существования – правде, которую тогда открывала физиология. В том же году, что и роман Чернышевского, появилось эссе И.М.Сеченова «Рефлексы головного мозга», которое впоследствии в советской идеологии приобрело канонический статус как прорыв к материалистической и реалистичной науке о природе человека²⁰. Целью Сеченова в этом эссе было продемонстрировать, что знание о мозге могло бы, по крайней мере в принципе, объяснить то, что люди обычно называют волевым действием. Так, изображение Достоевским индивидуальной воли было непосредственным ответом на утверждение, что независимый дух может удовлетвориться следованием природе и верой в то, что способность действовать – это функция нервов. Достоевский считал, что наука о мозге ничего не может сказать о воле, и высмеивал бессилие науки перед лицом добра и зла.

Мрачная повесть Достоевского помогает также прояснить языковую путаницу, часто присутствующую в разговорах о свободе воли. Ученые критики веры в свободную волю (к примеру, Т.Г.Гексли) иногда говорили, что если бы свобода воли существовала, то сводилась бы к случаю или случайному событию в природном порядке. Верить в это, говорят они, иррационально. Однако антоним свободной воли – принуждение в моральном порядке; антоним случайности – детерминизм в порядке физическом. В культурах, где есть такое понятие, свободная воля – это состояние, приписываемое человеку, и в этих культурах активность человека, личности не является ни детерминированной, ни случайной, но или свободной, или вынужденной, или в определенной степени и той, и другой. Антигерой Достоевского, отвергая и арифметику, и любовь для того, чтобы сохранить смысл своего существования как свободного «я», действует не случайным образом, и то, что он делает, имеет физические причины и следствия. Он не верит иррационально, что, если у него есть свобода выбора, он может летать. «Человек из подполья» действует свободно в тех рамках, стесняющих человеческое существование (включая законы природы), от которых он страдает.

Если теперь прокомментировать работы Ницше, то делать это надо, отдавая себе отчет в том, что его писания – самостоятельный интеллектуальный проект. Извиняет меня только то, что он затронул ряд вопросов, центральных для споров о каузальности и свободе воли. В его эпоху он стал свидетелем

¹⁹ Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Собр. соч. Т. 2. М., 1982, С. 408–409.

²⁰ Frank J. Dostoevsky: The Stir of Liberation 1860–1865. Princeton (NJ), 1986. гл. 21; Joravsky D. Russian Psychology: A Critical History. Oxford, 1989. P. 53–63, 92–104.

того, как научные объяснения в терминах истории, наследственности и социальных условий в качестве движущей силы человеческих действий заменяли моральные цели, того, как язык свободы воли замещался языком детерминизма. В результате, считал Ницше, для человека, если он честен с собой, более невозможно верить в духовный прогресс человечества (что продолжали делать многие интеллектуалы). Претензии ученых на объективность, которую Ницше называл «безвольным соцерзанием» мира, когда удаляют «выбирающего, рассуждающего, интерпретирующего субъекта», лишают наше целеполагание всякого рационального и духовного основания. Для всего, включая науку, нужны новые основания. Именно с этой целью детерминистская наука раскритиковала понятие свободы воли, освободив слово «воля» от его морального и христианского наследия. Для Ницше это означало, что слово «воля» можно использовать по-новому, «переименовать» («...воли налицо так мало, что самое слово становится свободным и может быть употреблено для обозначения чего-либо другого»²¹). Он искал философских оснований для нового понятия воли, которую назвал «волей к власти». Так в работах Ницше вера в невозможность свободы воли в мире, понимаемом в научных терминах, обернулась поддержкой «воли», но трактуемой иначе, как причина, толкающая на поиски в науке и философии.

Ницше относился скептически, если не презрительно, к старому викторианскому понятию воли как личной добродетели, добродетели характера. Буржуазные люди, с пренебрежением писал он, отличаются тем, что либо не знают своих мотивов, либо отрицают их существование. Они постоянно приписывают воле то, что берет начало в скрытом желании: «Стоит ли добавлять – мудрый Эдип был прав в том, что мы действительно не отвечаем за наши сны и столь же мало за наше бодрствование и что отец и мать доктрины о свободе воли – это человеческая гордость и чувство власти»²². Тем не менее он отверг научный детерминизм как альтернативу лицемерию – дорогу, по которой пошел Фрейд. Вместо этого Ницше стремился выйти за пределы полярности «свобода воли–детерминизм» с помощью познания человеческого существа как, по его собственным словам, волевого «интерпретирующего субъекта».

Ницше был не одинок в убеждении, что научная редукция знания к последовательности событий, к физическим причинам, не связанным никакой целью, обесмысливает ценности. Страх, что это окажется правдой и что возврат к христианской вере невозможен, вызвал кризис европейской мысли, который столь занимал немецкоязычных мыслителей в конце XIX века. Кризис был замечен в работах и самих ученых, горячо утверждавших, что наука не нуждается ни в каком обосновании, как если бы ценности истины в общем и ценность подчинения законам природы в частности были самоочевидны. Ницше (как он думал) показал неспособность науки обеспечить саму себя теми причинами, которые побуждают искать истину, или какими-то иными ценностями. Сам же он возводил ценности к «невинности нашего становления», которую он склонен был описывать как «волю»²³.

Как и Достоевский, Ницше обратился к понятию свободной воли как к центральному для человеческого достоинства и ответственности. Если быть человеком представляет ценность, то эта ценность, по мнению Ницше, долж-

²¹ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е.Герцык и др. М., 2005, § 95; см.: *Nehemas A. Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge (MA), 1985. P. 76–79.

²² *Nietzsche F. Daybreak: Thoughts on the Prejudice of Morality* / Trans. R.J.Hollingdale, Harmondsworth. Middlesex, 1968. § 124, 128.

²³ Ницше Ф. Воля к власти. § 552.

на стоять у истоков вещей как последняя причина, а не условное следствие. В контексте этой аргументации он и утвердил свободу воли: «Ценность человека сводят к его *моральной ценности*; следовательно, его моральность должна считаться за *prima causa*; следовательно, в человеке должен быть принцип, “свободная воля”, как *causa prima*»²⁴. Мне это кажется решающим заявлением: *если существует культура, построенная на свободных действиях человека, то свободное действие следует установить первопричиной*. Этот аргумент – моральный, экзистенциальный, культурный, в самом деле философский: свободная воля не является и не может являться эмпирической материей или родом эмпирической материи, знание о котором могут дать нам естественные науки.

Мой последний пример оппозиции научному редукционизму и развенчанию свободы воли как чего-то ненаучного – это Бергсон. Как и в примерах с Достоевским и Ницше, моя цель – не рассуждать, а показать лишь, что у детерминистской формы науки существовали философские альтернативы. Первая книга Бергсона – «Опыт о непосредственных данных сознания» (1889), вышедшая на английском как «Time and Free Will» (1910), была прямым откликом на дискуссию о свободе воли. Аргумент Бергсона начинается с пространственного утверждения о том, что мы имеем непосредственный опыт свободной активности: «Психическая сила, заключенная в душе, подобно ветрам в пещере Эола, как будто только и ждет случая вырваться оттуда наружу. Воля надзирает за этой силой, открывает ей время от времени выход...»²⁵. В своей книге он пытался поменять метафизику, стоящую за этим нелепым изображением воли как психической силы.

Нововведением Бергсона стал отказ от количественной концепции времени, которую ввели ученые-физики, назвавшие время четвертым измерением пространства. Время, утверждал он, это не последовательность и не может быть представлено пространственно. Время – это длительность, «органическое целое», «внутренняя длительность, воспринимаемая сознанием, совпадает со взаимопроникновением фактов сознания, с постепенным обогащением нашего я»²⁶. «Я» или душа, по Бергсону, существуют, если под этими словами понимать не вещь, а процесс, становление через длительность, активность самодетерминации, а не каузальный эффект механических событий. Свобода – в процессе, в действии. Конечно, мы можем отдать себе отчет в своих действиях и сослаться на детерминирующие причины, но когда мы это делаем, детерминизм предстает чертой ретроспективного конструирования нарратива о процессе, понятом как если бы это было еще одно пространственное измерение. Напротив, когда мы представляем наши действия свободными, мы описываем процесс возникающий: «Итак, свободный акт имеет место во времени, которое течет, а не во времени, которое уже истекло». Он таким образом заключил, вразрез с традиционной естественнонаучной точкой зрения, что «свобода есть факт, и к тому же самый ясный из установленных фактов»²⁷. Это на самом деле перевернуло общепринятое положение естественных наук с ног на голову: надежный фундамент знания феноменологически является активным становлением, а каузальная связь событий, которую описывают ученые-естественники, напротив, абстракция.

²⁴ Ницше Ф. Воля к власти. § 288.

²⁵ Бергсон А. Собр. соч. Т. 1. М., 1992. С. 59.

²⁶ Там же. С. 96.

²⁷ Там же. С. 146; См.: Bergson H. Creative Evolution, trans. A.Mitchell. L., 1913; Life and consciousness in Mind-Energy: Lectures and Essays. trans. H.W.Carr, L., 1920.

Ученые, заявил Бергсон, следовали Юму в анализе причинности как отношений следования, без «действенных» связей (или активной силы) между вещами. Сам он отверг такой анализ. Отношение, которое мы субъективно переживаем как волю, это не отношение двух вещей, как бы помещенных в пространство, а выражение бытия «я» в длительности. Если, затем мы примем осознание за основание знания, мы получим модель понимания событий в природе, которая «приписывает вещам длительность, совершенно аналогичную нашей, независимо от ее природы»²⁸. Иными словами, он трактует физический мир как конституируемый в качестве «органического бытия» во времени.

В своих позднейших лекциях о «Творческой эволюции» Бергсон исходил из субъективного осознания действия как источника самой базовой интуиции: «Попытаемся же смотреть не глазами одного интеллекта, схватывающего только законченное и наблюдающего извне, но с помощью духа, то есть той способности видеть, которая присуща способности действия и как бы брызжет от перекручивания акта воли вокруг самого себя»²⁹. Бергсон вновь утвердил веру в субъективное переживание свободного действия как прототип знания творческого становления мира. Он целиком принял антропоцентрические импликации своего аргумента, отвергнув объективность, как она понималась в естественных науках, и вместо этого обратившись к интуиции. На протяжении ряда лет он пользовался вниманием широкой аудитории, воспринявшей с энтузиазмом его философию, в которой, по выражению Макса Вебера, мир вновь представлялся «заколдованным» ('re-enchanted'). «Не существует вещей; есть только действия»³⁰, – писал Бергсон. В первые десятилетия XX века такие идеи были распространены в спекулятивной философии и инновационных областях искусства, к примеру, в свободном танце.

Итак, чтобы изложить свое видение отношений между наукой и философией в частном случае, я подверг анализу сочинения, в которых индивидуальный опыт субъекта действия, именуемый в обычной речи свободой воли, противопоставляется выводам детерминистской науки, объявляющей волю иллюзией. В конце XIX века этот контраст стимулировал серьезные попытки пересмотреть философские основания, на которых построено научное знание, отвергнуть сциентизм и вернуть главенство философии. Западная интеллектуальная жизнь в лучшем своем выражении строилась именно на таких полемических аргументах, а не на одном каком-нибудь доминирующем мировоззрении. Проект Просвещения никогда не был одной простой программой, но всегда включал и науку, занятую поиском законов природы, и философию, пытающуюся определить место науки по отношению к другим формам мышления. Свойственный концу XIX века контраст между детерминистским сциентизмом и философской культурой, открытой, если не основанной на концепции свободного действия, возрожден в современных дебатах вокруг знания, полученного в нейронауках. В статье я пытался показать важную роль исторических и философских аргументов в проблематизации допущений ученых; в частности, проблематизации утверждений о том, что описания нейрональных событий относятся к миру, который единственно «реален».

Перевод с английского И.Е. Сироткиной

²⁸ Бергсон А. Собр. соч. Т. 1. С. 143.

²⁹ Бергсон А. Творческая эволюция. М., 2001. С. 246.

³⁰ Там же. С. 244.

КАКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА НУЖНА ГРАЖДАНСКОМУ ОБЩЕСТВУ?*

Немного о терминах

Политическая культура была и остается предметом интереса философии, философии политики и политической науки. Термин «политическая культура» впервые появляется в XVIII в. в трудах немецкого философа Иоганна Гердера. Подобно тому, как культура вообще представляет собой множество символических программ человеческой деятельности, политическая культура есть особый тип ориентации на политическое действие, отражающий как специфику каждой политической системы, так и ценности общества, их философское оправдание и критику.

Широко известна концепция нескольких волн демократии С.Хантингтона и других авторов. Согласно этой концепции, *первая волна демократии* возникла в США в начале XIX в. и продолжалась до окончания Первой мировой войны. Идея Лиги наций В.Вильсона *консолидировала западные демократии*. *Вторая волна* поднялась после поражения фашизма, способствовала появлению демократий в Европе (в Германии, Италии и пр.), а также в ряде деколонизированных стран. *Третья волна связана с посткоммунистической модернизацией*. По мнению Хантингтона, политическая стабильность достигается при наличии адекватной институционализации, способной обеспечить консолидацию. Вместе с тем, он подчеркивал, что в странах новой демократии трудно провести четкие разделительные линии между высокоорганизованными политическими структурами и дезорганизованной политикой, между участием и неучастием масс в последней¹.

Политическая культура гражданского общества (либо необходимая для построения такового) была названа Г.Олмондом и С.Вербой гражданской культурой или гражданской политической культурой. Термин «гражданский» неразрывно связан с представлением о гражданском обществе. *Общество, способное быть самостоятельным субъектом деятельности и благодаря этому ставить государство под особый контроль граждан, называется гражданским. Оно является самоорганизованным, структурированным, имеющим механизмы представительства и контроля над государством со стороны негосударственной сферы, политических партий, предпринимательских групп, профсоюзов и других неправительственных организаций, общественных движений, правозащитных групп и т. д.*

Сегодня функции гражданского общества и даже самое понимание его сути шире, чем представление об обществе, способном поставить под контроль государство. По мере отхода социал-демократий Запада от кейнсианских трактовок роли государства в экономике, *гражданское общество одновременно стало рассматриваться как общество, саморганизованное и*

* Статья написана на основе доклада, сделанного на семинаре «Философия в публичном пространстве» в Институте философии 30 октября 2012 г.

¹ Huntington S. Political Order in Changing Societies. New Haven–L., 1968. P. 78.

институционализированное таким образом, чтобы сдерживать не только государство, но и рынок, не позволять всему обществу подчиняться логике рыночной прибыли. Рыночная экономика и демократическое государство функционируют при цивилизующем влиянии гражданских ассоциаций и неправительственных организаций. В США эта позиция начала устанавливаться в 80-ые годы XX века. И если раньше в отношении бизнеса признанной считалась формула: «Что хорошо для “Дженерал Моторз”, хорошо для Америки», то сегодня общественный контроль осуществляется и над бизнесом. Организованы юридические службы, разбирающие иски граждан против бизнеса, которые успешно работают. Теперь в США люди уверены в том, что «не все, что хорошо для “Дженерал Моторз”, хорошо для Америки».

Гражданское общество в России не может установиться без участия государства. А государство заинтересовано в нем тогда, когда с кем-то надо разделить ответственность. Примером этого может стать образование Общественной палаты сразу после событий в Беслане. Важно только, чтобы не все из этой палаты стремились во власть.

Итоги предыдущих обсуждений

Общее название проекта, в который включен мой доклад, – *«Философия в публичном пространстве»*. До меня уже было сделано три доклада, в которых эта общая тема была рассмотрена. Напомню о предложенных решениях.

1. В.М.Межуев употребляет термин «публичное пространство» как *пространство гражданского общества. Античный разум – дитя полиса*. Публичное пространство представляет собой, по его мнению, сферу общественной публичной жизни человека, отличающуюся от сферы его частной жизни и профессиональной деятельности и не сводящуюся к сборищам, восприятию масс-медиа, поведению в кругу друзей и пр. Публичное пространство этого типа позволяет жить жизнью индивида, а не вида. Оно связано в дальнейшем с развитием капитализма и частной собственности, предоставляющих новые сферы свободы, переходом от сакрального пространства к публичному, от деспотии, освященной мифом или религией, к демократии и гражданскому обществу. По мнению Межуева, такой переход не смог бы осуществиться без философии, которая возникает примерно в то же время и играет решающую роль в деле освобождения людей от власти не только деспотов и тиранов, но и мифа. Без демифологизации сознания нельзя достигнуть и десакрализации власти, перевода сакрального пространства в публичное. Философия при этом обеспечивает гражданское общество в публичном пространстве символическими возможностями путем разработки концепции свободы.

2. Согласно М.М.Федоровой, в отличие от эпохи Платона и Аристотеля, сегодня *сверхдетерминация политики философией* опасна как для политики, так и для философии. Одновременно представляется, что сверхдетерминация философии политикой так же опасна как для той, так и для другой. Сохраняется и главный элемент сверхдетерминации – идея полной прозрачности реальности человеческих взаимоотношений, а также пластичности этой реальности по отношению к всеведущему разуму. Демократия – это форма политического бытия в его непрочности. Политика – это соперничество в публичном пространстве, борьба различных социальных групп за право быть легитимными. Сверхдетерминация политики философией ведет к заключению о неполитической природе самого политического, превращаясь в регуляцию не столько

собственно политических, сколько моральных (якобинцы), экономических (большевики) или религиозных отношений. Не существует подлинной, аутентичной политики, которая была бы детерминирована философией и наукой. Рефлексия, стремящаяся выдать себя за «политическую философию», чаще всего *редуцировала множественность к какому-либо из многообразных ликов превосходства, превращаясь в теорию господства*. Путь к решению проблемы сверхдетерминации политики философией можно усмотреть в новой проблематизации точки зрения практики. Она призвана выявить особенности взаимодействия философии именно с политическим моментом этой практики, ибо сфера политики нуждается в том типе знания, который глубоко укоренен в опыте. Иными словами, речь идет о формировании такого типа рациональности, который бы был отличен как от рациональности позитивной науки, так и от инструментальной технической рациональности.

3. А.А.Кара-Мурза в своем докладе о превращении идей в идеологии показывает, что в ходе такого превращения возникают непреодолимые противоречия. Одно из них – противоречие славянофильства между гражданско-правовым универсализмом, с одной стороны, и апологией «русской исключительности», с другой. Он приводит вывод В.С.Соловьева, очень важный в контексте сегодняшнего разговора: «История сознания имеет свои законы, в силу которых всякое идейное содержание, истинное или ложное, исчерпывается до конца, чтобы в последних своих заключениях найти свое торжество или свое обличение». А.А.Кара-Мурза рассматривает также процесс вырождения в России левой идеи. Он показывает, что в субстрат полуобразованного, но политически разгоряченного «интеллигентского мещанства» *был вброшен* пришедший с Запада марксизм и претерпел там удивительные метаморфозы. Процесс упрощения доходил до неизбежности перехода от созидательной работы к срыву в революцию. И все же в своем докладе он выражает уверенность, что в России процесс сопротивления культуре идеократизации возможен, и философы очень многое могут сделать как своими профессиональными текстами, так и другими формами репрезентации в так называемом «публичном пространстве», каким бы куцым и разочаровывающим оно нам подчас не казалось. Это иллюстрируется на примере философской деятельности Ф.Степуна.

4. Приведу еще одно мнение. Оно было высказано в интервью с Н.С.Плотниковым – научным сотрудником университета Бохума в Германии, который, с одной стороны, критикует сужение публичных пространств в университетах Германии, превращенных в коммерческие предприятия, внедряемый в университетах эконоцентризм, а с другой стороны, отмечает готовность и потребность общества к *философским* дискуссиям по проблеме соотношения капитализма и общества, глобального капитализма, судьбе ЕС и пр. Не о сверхдетерминации, а о поиске смысла идет речь в этих новых дискуссиях о проникновении философии в публичное пространство.

Меняющиеся отношения науки и философии

Каждая из приведенных точек зрения имеет свой контекст, свою тему и свой пафос. Хотелось бы уточнить, что из-за того, что в России гражданское общество пока отсутствует, я говорю о публичном пространстве в самом широком смысле слова, лишь в конце статьи переходя к трактовке этого понятия. Я согласна с критикой сверхдетерминированности политики философией и сверхдетерминированности философии политикой. Изложу свою позицию.

В.М.Межуев упомянул в своем докладе о том, что К.Маркс стал опираться на науки об обществе, приняв в качестве ведущей науки историю. О.Конт – социологию. Основанием у Конта была смена эпох – от теологической к метафизической, от метафизической к научной. Кажется, мы мало размышляли над этой схемой, оставляя за метафизикой, философией решающую роль в научном познании, не изменив наших представлений об отношении философии и науки, в данном случае политической науки и самой политики как вида знания. Со всей очевидностью можно сказать, что эта схема Конта не разорвала связи теологии, метафизики и науки, но она изменила эту связь.

Нельзя не отметить возросшего значения науки, по поводу чего Ю. Хабермас писал: «Проект модерна, сформулированный в XVIII в. философами Просвещения, состоит ведь в том, чтобы неуклонно развивать объективирующие науки, универсалистские основы морали и права и автономное искусство с сохранением их *своевольной природы* (курсив мой. – В.Ф.), но одновременно и в том, чтобы *высвободить накопившиеся таким образом когнитивные потенциалы из их высших эзотерических форм и использовать их для практики, т. е. для разумной организации жизненных условий* (курсив мой. – В.Ф.)...»². Ясно, что в этом контексте слово «проект» означает не более, чем теории, способные быть примененными на практике, а высвобождение науки из эзотерических высших форм усиливает ее значимость для философии и ее проникновения в публичное пространство. Утверждение о выходе науки из высших эзотерических форм заставляет обратить внимание на двусторонность связи науки и философии в эпоху модерна, а сейчас, на мой взгляд, эпоха третьего модерна, которую мы обозначаем как Новое время для незападных стран³. Это модерн, полный нарративов, больших идей и отсутствия иронии, но усвоивший от постмодернизма с его сознанием кризиса второго модерна 1960 – конца 80-х годов значимость традиций, культур, цивилизаций и религий для новой модернизации. Постмодернизм, несомненно, повлиял на то, каким предстает теперь новый модерн. Постмодернизм не отменил серьезности намерений, отсутствия самоиронии в отношении целей модернизации и успехов на глобальном рынке, но восстановление роли традиции в третьем модерне достигается.

Не только философия влияет на науку, но и наука на философию. Один коллега сделал мне сомнительный комплимент: «Вы пишете замечательные обзоры». Никогда я не писала обзоров. Во всех своих публикациях я строила или по крайней мере пыталась построить философские концепции, опираясь на то, что я считаю *фактами* философа. *Ими являются теории наук* – социологии, политологии, культурологи и других. К некоторым из них я и обращаюсь в данном случае для обсуждения поставленной в заголовке проблемы. Это – теории, реагирующие на новую ситуацию: появление массовых обществ, третью волну демократии, исчерпание возможностей догоняющей модели модернизации, стремление стран включить в модернизацию фактор опоры на свою культуру, переход к третьему модерну, появление множества переходных обществ, в которых провозглашаются в качестве целей известные фазы развития, но достигаются другие, не имеющие пока названия.

² Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопр. филос. 1992. № 4. С. 45.

³ Федотова В.Г., Колпаков В.А., Федотова Н.Н. Глобальный капитализм: Три великие трансформации. Социально-философский анализ взаимоотношений экономики и общества. М., 2008. С. 227–348.

К истории вопроса в XX веке

В одной из своих работ конца 1990-х годов Г.Олмонд описывал становление проекта гражданской культуры. Этот термин, как уже упоминалось, является синонимом демократической политической культуры, культуры гражданского общества. Он возник после Первой мировой войны в 1928–38 годах, когда задумались о путях преодоления Европой, пережившей эту войну, трагического опыта. Специалисты из США, привлекая ученых других стран, стремились изучить политические проекты Франции, предотвратить русский революционный путь для Италии, рассмотреть гражданскую политическую культуру Германии, Австро-Венгрии, Великобритании, Мексики, Советского Союза. Они предложили два проекта, которые должны были содействовать формированию граждан: «Гражданский тренинг» и «Гражданское обучение». Эти проекты привлекли многих солидных ученых и научную молодежь, активно применяющую психологию и статистику: тренингу и обучению, всей практической деятельности предшествовала и сопутствовала огромная теоретическая работа.

Та или иная политическая культура есть в любой стране, но не везде она является гражданской, т. е. способной формировать гражданское общество или быть основой такого общества, если оно уже сформировано. В США была издана серия работ, называемая «Делая граждан», ставшая частью пропагандистской машины, направленной против настроений, ведущих к войне, а так же против коммунистических идей. Распад Австро-Венгерской империи и изменение границ в Центральной Европе привели к господству этнических национализмов. В 1931 году была издана книга, сравнивающая гражданские тренинги в разных странах, в 1934 году – книга о гражданских тренингах в США, в которой представлено компаративистское исследование политической культуры и социализации. Наряду с этим было проведено изучение психологических аспектов политического поведения в работах, посвященных СССР, Италии, Германии, Австро-Венгрии, Великобритании, Швейцарии, осуществленное высококвалифицированными историками и политологами⁴. Как уже было отмечено, исследования политической культуры в США после Первой мировой войны носили не только научный, но и практический, пропагандистский характер. Некоторые люди подозрительно относились к этим исследованиям, опасаясь стать проводниками политических целей США в своих странах, в том числе и таких, которые могут быть направлены против их стран. Уже тогда поднимался вопрос об универсальности демократии, с одной стороны, и об американской политике демократии в других странах, с другой. Компаративистские исследования показывали стремление многих стран к демократии, но одновременно наличие препятствий в их политической культуре к ее развитию. Зрелость гражданской политической культуры виделась Олмондом в способности к достижению стабильности демократии, пример которой давали США и Великобритания в реализации этой универсальной, но вместе с тем имеющей разные модели политической системы. *Проектная направленность изучения гражданской политической культуры делала ориентацию на развитые образцы частью признания общей перспективы демократии подобно тому, как существовала общая перспектива технического и технологического развития. Социальные технологии могли*

⁴ Almond S. The Civic Culture: Prehistory, Retrospect and Prospect // CSD Working Papers. Center for the Study of Democracy. California: UC Irvine. 11–17 1996 (<http://escolarship/org/uc/item/4mm12285>).

быть, однако, применены с учетом политической культуры обществ, которые хотели их использовать. Глубина теоретических исследований спасала от предположения, что они подходят всюду и могут быть встроены в любом месте мира или по крайней мере во многих местах. Что касается России, трудно не согласиться с автором, пишущим, что в российском «демократическом лагере преобладало весьма **примитивное представление** о последовательности необходимых шагов к установлению демократии»⁵. Опыт изучения политической культуры гражданского общества (или необходимой для построения гражданского общества) должен быть основан на компаративистском анализе ее построения в разных странах, на знании истории и психологии народов, на понимании многообразия проектов демократии и адекватного выбора ее модели, на осведомленности о наличии и использовании теорий, которые были выработаны для этой цели.

После Второй мировой войны тренинги и обучение, применяемые после Первой мировой войны, были заменены анализом гражданской культуры, ставшей одним из важных предметов социально-гуманитарных наук. Вторая мировая война имела тяжелые последствия для многих стран, в частности, новую переделку границ, и вопрос о демократической политической культуре стал еще более актуален, чем после Первой мировой войны. В 1950 году исследования процессов, произошедших после Первой и Второй мировых войн, были объединены общей проблемой формирования гражданской политической культуры и включили в себя как теоретические разработки, так и проекты ее формирования и использования в образовании. Профессор Принстонского университета С.Верба написал книгу «Малые группы и политическое поведение» (1959), профессор Принстонского, а позже Йельского и Стенфордского университетов Г.Олмонд, желая сохранить демократическую стабильность, выдвинули гипотезу о том, что стабильные демократии имеют смешанные политические культуры. Профессор из Принстона Г.Екштейн изучил политические элиты, показав, что государственные структуры имеют власть, но несут ответственность перед гражданами за принимаемые решения. Им была предложена теория сбалансированных неравенств, согласно которой неравные между собой по обязательствам и требованиям структуры при демократии уравнивают друг друга⁶. Уже в те годы Олмонд и Верба писали, что сбалансированное неравенство существует в США и Англии, но отсутствует в Германии, Италии и Мексике тех лет.

Олмонд отмечал, что, согласно Р.Патнэму, необходимо избегать, с одной стороны, «перегрева», общественных страстей и, с другой стороны, апатии и равнодушия, т. е. объединять послушание и уважение к власти с инициативой и участием, не допуская перевеса чего-то одного. Им была принята позиция Патнэма, хотя тот использовал не концепцию баланса неравенств, а теорию равновесия, сопоставимую с экономической теорией рынка, в которой продавцы и покупатели достигают приемлемой цены, делающей рынок саморазвивающейся системой. Это, с точки зрения Олмонда, близко к позже появившейся модели эффективной демократизации С.Хантингтона – его отмеченной выше теории «третьей волны» в понимании гражданской культуры. Достаточно скоро студенты, обучавшиеся у Олмонда, показали, что такая модель демократизации, в отличие от модели «баланса неравенств», зиждется на терпении

⁵ *Ворожейкина Т.* Самозащита как первый шаг к солидарности // *Pro et Contra*. 2008. Март–июнь, № 2–3(4). С. 10.

⁶ *Eckstein H.* The British Political System // *Beer S., Ulam A.* Patterns of Government: The Major Political Systems of Europe. N. Y., 1962. P. 69–270; *Eckstein H.* A Theory of Stable Democracy. Princeton, 1961.

бедных. Демократический транзит был предвосхищен в этих моделях до того, как он состоялся. Но сегодня особенно ясно, что «без создания политической системы, которая была бы проницаема для **интересов и требований социальных низов**, демократия всегда будет обратима»⁷, что «свободы от» (чего-нибудь) недостаточно для понимания и осуществления «свободы для» (чего-то) (И. Берлин). Предоставление свободы людям, не являющимся самостоятельными хозяйствующими субъектами, не позволяет реализоваться моделям рынка в экономике и политике демократии цивилизованным путем.

Согласно Олмонду, «теория гражданской культуры является теорией демократического равновесия, в которой демократическая стабильность уравнивается демократическими процессами, т. е. градус политического конфликта не выходит за пределы заданного температурного режима»⁸. Легко видеть, насколько эта позиция отличается от популистского активизма и революционаризма, переносящего решение проблем из парламента на улицы в России, а в других странах доведших этот революционаризм до гражданских войн.

По мнению Олмонда, политическая культура поколенчески различна. У одних она содержит ретроспективу, память о прошлом, другие видят только перспективу, т. к. не знают о прошлом. По его мнению, с начала анализа гражданской политической культуры Германия изменилась и стала ее носителем, но Италия даже к 1980 году изменилась мало. И все-таки он считает, что тенденция состоит в том, что возникают *многомерные пластичные политические культуры*. Заметим, что этого не происходит в России. Здесь, скорее, есть некоторый набор политических культур, каждая из которых одномерна и лишена пластичности для коммуникации с другими.

Гражданская политическая культура как культура умеренности и компетентности элит

В 1963 году была опубликована книга Г. Олмонда и С. Вербы «Гражданская культура. Политические отношения и демократия в пяти нациях», ставшая классической. *Спецификой этой работы явилось ясное осознание того, что речь идет о гражданской политической культуре и демократии массовых обществ*. Книга перевернула представления американцев о себе самих и о сущности демократии и гражданского общества. Она была направлена против господствующей в США рационалистически-активистской модели, требующей от всех граждан США политического участия. Достаточно сказать, что при отсутствии апатии в США имеется немало книг об апатии, которую боялись и боялись в этой стране за пренебрежение демократическим участием, в то же время в России, несмотря на часто наблюдаемую апатию, нет книг об этом явлении⁹. К пяти исследованным Олмондом и Вербой государствам после Второй мировой войны относятся Италия, Мексика, Германия, Великобритания и США. В США доминировала рационально-активистская модель, стремящаяся вовлечь все население в политику. *Олмонд и Верба высказали сомнение в реальной осуществимости такой модели и ее осуществленности в США.*

⁷ Ворожейкина Т. Указ. соч. С. 16.

⁸ Almond S. The Civic Culture: Prehistory, Retrospect and Prospect // CSD Working Paper. Center for the Study of Democracy. California. 1996 (<http://esclarship.org/uc/item/4mm12285>).

⁹ В монографии «Хорошее общество» я обратилась к исследованию анархии и апатии, столь неприятных крайностей, препятствующих формированию гражданского общества (Федотова В.Г. Хорошее общество. М., 2005).

В противоположность идеям активизма всех граждан в гражданском обществе, Олмонд и Верба пишут: «Гражданская культура является смешанной политической культурой. В ней многие индивиды активны в политике, но есть такие, кто играет в ней пассивную роль подданных. Более важно, что даже среди граждан, имеющих активную политическую роль, качества подданных и прихожан не вытеснены. Роль участника добавляется к подданнической и приходской культурам. Это значит, что активный гражданин сохраняет свои традиционалистские, неполитические связи, так же как и свою более политическую роль подданного»¹⁰. Т. е. гражданская политическая культура включает активных граждан, а приходская нет. Подданническая ориентация граждан может модифицироваться в политическую активность, а может оставаться в сфере неполитических интересов. Политическая деятельность гражданина, по мнению Олмонда и Вербы, представляет собой лишь часть его интересов, причем не самую важную их часть. В приходской культуре отношение к политике в целом является пассивным. В подданнической культуре нет конкретизации политических ролей и нет конкретизации политической ориентации. Культура участия четко ориентирует граждан на политическую систему в целом. Гражданин формируется из всех трех форм – участника, прихожанина и подданного, а гражданская культура выступает как их результирующая. Это сильно отличается от попыток разделить людей, столкнуть их между собой. Крайне дилетантской в научном смысле и политически агрессивной в практическом является примитивная схема разделения российских граждан на передовых и отсталых, либеральных и консервативных. Эти упрощения политической практики доходят порой до абсурда: хорошо бы оставить Россию без ее народа для осуществления намерений тех, кто является «передовым».

Олмонд и Верба обращаются к традиционной критике демократами – сторонниками рационально-активистского похода – слабого политического участия граждан, к их попыткам его активизировать. В наших условиях – даже антагонизировать. Политическая деятельность – не единственный тип рациональной деятельности. Поэтому «в свете неполитических интересов индивида для него может быть совершенно нерациональным вкладывать то время и те усилия, которые необходимы, чтобы жить в соответствии с рационально-активистской моделью»¹¹. *Гражданское общество – это не организация людей, реализующих теоретический или политический план, а общество обычных людей, которым удается реализовать свои нужды и быть услышанными.*

Проводя социологические опросы, Олмонд и Верба убеждались, что число людей, которые хотели бы участвовать даже в делах общины, значительно больше тех, кто действительно в них участвует. Они заключили, что сравнительная редкость политического участия, также малая важность такого участия для индивидов, занятых обычными делами, позволяет элите проводить свои решения, однако в то же время активность других граждан может оказать влияние на эти решения. Граждане имеют резерв политической активности, могут усилить свое участие в политической жизни. Но поскольку политика относительно неважна для граждан, занятых повседневной жизнью, и приобретает значимость, лишь касаясь их интересов, данное обстоятельство составляет важнейшую часть механизма баланса неравенств,

¹⁰ Almond G.A., Verba S. The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations. Newbury Park-L., 1989. P. 339.

¹¹ Ibid. P. 340.

сдерживания системы противоречивых политических позиций эффективными политическими элитами. Это опять же противоречит позициям наших политических элит, ищущих не умеренности, а конфронтации. Иными словами, *политические элиты США ограничивают себя ради сохранения своей эффективности, препятствуя провокации оживления противоречивых позиций в обществе*. Но наши элиты не сдерживают и раскол, а между тем «баланс между активностью и пассивностью может поддерживаться только в том случае, если политические вопросы не стоят слишком остро»¹². Значительная часть влияний общества на принимающие решение элиты, согласно Олмонду и Вербе, не связана с вовлечением граждан в политику. Элиты могут предвидеть требования и недовольства, могут видеть неадекватность прежде принятых решений.

Критике указанных авторов подвергаются мифы о компетентности граждан, о значимости их эмоционального подъема. «Во-первых, сильная эмоциональная включенность в политику ставит под угрозу баланс между активностью и пассивностью, ибо сохранение этого баланса связано с невысокой значимостью политики. Во-вторых, политическая включенность такого плана ведет “к росту политических ставок”, создавая благоприятную почву мессианским массовым движениям, подрывающим стабильность демократий»¹³. И далее: «Все вышеизложенное подводит нас к пониманию того, что в демократической системе должен поддерживаться еще один баланс – между согласием и разногласием... В обществе, говоря словами Т.Парсонса, должна быть “ограниченная поляризация”. Если нет согласия, мало шансов на разрешение политических споров, ассоциирующихся с демократическим процессом»¹⁴. Согласно Олмонду и Вербе, «гражданская культура – это политическая культура умеренности. Она предполагает знакомство с вопросами со стороны обычного человека...»¹⁵.

Гражданское общество в России не может возникнуть без участия власти. А власть устремится к нему тогда, когда захочет разделить с обществом ответственность за происходящее. Есть ответственные журналисты, есть люди, способные на полезные инициативы, ученые, готовые предложить те или иные проекты, но многие из них не входят в элиту. А многое решается, когда кто-то отваживается поставить вопрос, указать на факт. Это – элементы гражданского общества. В особенности это относится к творческой элите, чьей целью является производство смыслов.

Проектные возможности концепции смешанных политических культур

Г.Олмонд и С.Верба показали, что первоначально идеи гражданской политической культуры выступили после Первой мировой войны именно в узкопроектной форме, не фундированной демонстрациями идей и их разработкой, философскими и социологическими теориями, вошедшими в основание этих проектов, не обоснованных меморандумом о целях, а также выделением этапов реализации, места применения и мониторингом последствий. «Гражданский тренинг» и «Гражданское обучение», описанные выше, и были та-

¹² Almond G.A., Verba S. The Civic Culture. P. 349.

¹³ Ibid. P. 355.

¹⁴ Ibid. P. 358.

¹⁵ Ibid. P. 368.

кими проектами гражданской культуры после Первой мировой войны. Такие проекты и сейчас есть в Европе, например, семинары-тренинги в рамках НАТО для офицеров мусульманских стран, в которых их учат понимать, что религии призваны сближать народы, а не толкать их к вражде. Тренинги по проблемам демократии, гражданского общества осуществлялись для студентов и слушателей из посткоммунистических стран в университете во Франкфурте-на-Одере в Германии, в Центральном европейском университете в Будапеште и во многих других местах. Однако думается, что о концепции Олмонда и Вербы в них не было речи, по видимости, за давностью публикации книги, а на деле в связи с тем, что произошло повсеместное возвращение на позиции рационалистически-активистской модели гражданского общества. Этот проект применялся на Западе в большей мере на стадии зрелости и стабильности его демократии, но казался хорошим продуктом «на экспорт» для посткоммунистических стран. В Россию, скорее всего, он попал не вследствие экспорта, а ввиду пригодности всего, что отрицало социализм в наиболее радикальной форме. Проект, казалось, сулил успех уже тем, что он решительно порывал с социализмом. Рационалистически-активистский демократический проект 1990-х в России состоял в том, чтобы элита, представившая себя как демократическая, придя к власти, политически внедрила неолиберализм, модернизм, свободный рынок и осуществила смену идеологии, несмотря на отсутствие собственника, который мог бы следовать неолиберализму. Сегодня, когда собственник уже появился, он не находит новых аргументов и шагов для формирования гражданского общества, становясь все более популистским и нередко сводящим гражданскую культуру к протесту против власти.

Двадцать лет спустя после упомянутой монографии Г.Олмонда и С.Вербы «Гражданская культура. Политические отношения и демократия в пяти нациях» была опубликована книга статей их противников – как эмпирических социологов, так и теоретиков рационалистически-активистской концепции демократии под редакцией Олмонда и Вербы. Трудно найти другой подобный пример, когда знаменитые авторы публикуют своих противников и обсуждают их критику. Первая статья Олмонда и заключительная статья Вербы в этой книге явились прецедентами абсолютной научной честности и способности к верификации своей концепции во времени.

Аристотель представляется здесь Олмонду более современным, чем Платон, т. к. он утверждает не только важность вариаций политической культуры, с одной стороны, но и вариаций политических структур, с другой. *Смешанное правительство* организовано одновременно на олигархических и демократических принципах, следовательно, дает некоторую репрезентацию в управлении богатым и родившимся в благополучии, также как бедным и находящимся на дне. Олмонд аргументирует, что наилучшей достижимой формой для правительства является *смешанная форма общества*, в которой доминирует средний класс. Он должен доминировать и в производстве, чтобы обеспечить преобладание свободных людей, а не рабов. *Аристотелевская концепция смешанного правительства при доминировании среднего класса* характеризуется Олмондом как *гражданская культура*, в которой имеется сущностный консенсус относительно легитимации политических институтов, направления и содержания публичной политики, толерантности к множеству интересов и верований для их примирения и широко распространенному чувству политической компетенции и взаимному уважению граждан¹⁶.

¹⁶ Almond G.A. The Intellectual History of the Civic Culture Concept // The Civic Culture Revisted / Ed. by G.A.Almond, S.Verba. N. Y.–L.–New Delhi, 1980. P. 1–36.

Сама по себе эта модель гражданства как рационального участия не может логически поддержать *стабильное* демократическое правление. Только когда она комбинируется в некотором смысле со своими противоположностями в виде пассивности, доверия и уважения к власти и компетенции, возможна жизнеспособная и стабильная демократия. Олмонд и Верба по отношению к рационалистически-активистской модели гражданской культуры выступают как консерваторы, не отрицая «отсталых», по мнению своих оппонентов, политических культур. И вместе с тем в этой консервативной форме они утверждают проект демократической политической культуры и гражданского общества.

Названные исследователи оказали влияние на А.Лейпхарта¹⁷, который ввел понятие о многосоставных обществах под влиянием идеи смешанных культур и с тем же убеждением о значимости их учета в обществах, начавших строить демократию. В предисловии к русскому изданию автор писал: «Я рад, что моя книга *Демократия в многосоставных обществах* переведена на русский язык и таким образом станет доступной русскоязычным читателям. Ранее она уже переводилась на арабский, японский, испанский и хорватский языки. Впервые на английском языке книга была издана в 1977 г. ... и до сих пор регулярно переиздается.

Главной причиной подобного долголетия книги я считаю то, что ее основные положения для 90-х годов и для следующего века оказались даже более актуальными, чем для 70-х. Еще при написании книги я предвидел исключительно важную роль этнических и других различий как источника конфликтов в обществе и указывал на настоятельную необходимость создания демократических институтов, которые могли бы сделать такие конфликты управляемыми. В 70-х и 80-х годах подобные конфликты затенялись глобальным противостоянием эпохи холодной войны. Однако с ее окончанием этнические и иные противоречия стали основными источниками конфликтов в мире. Данные перемены совпали с мощной тенденцией демократизации. Это означает, что вопрос о том, как совместить демократию с глубокими внутренними различиями в обществе, стал главным вызовом в сегодняшнем мире»¹⁸. Различия здесь имеются в виду в большей мере этнические, чем социальные, но влияние Олмонда и Вербы, несомненно, просматривается.

Лейпхарт отмечает, что во всех последующих работах он не изменил отношения к основным идеям теории «сообщественности» (так он называет взаимодействие различий, обладающее своего рода эмерджентным эффектом увеличения солидарности). Автор исследовал этот процесс в Южно-Африканской Республике, в Бельгии, Ливане, Малайзии, Чехословакии и Индии, которую он считал успешной в осуществлении «сообщественной демократии», ставшей крупнейшей из демократических стран с населением, которое сегодня составляет более миллиарда человек.

Эти направления исследования не освоены в России и мало используются для достижения солидарности, консолидированной демократии и строительства гражданского общества, оставляя в качестве главных идей победу одних политических сил над другими, что сулит нам непрерывность раскола.

Олмонд и Верба весьма позитивно отнеслись к критике своей концепции в книге оппонентов, которую они сами издали и сопроводили новыми размышлениями. Они согласились во многом с этой критикой, но подтвердили идеи, которые и привлекли наше внимание.

¹⁷ Лейпхарт А. Демократия в многосоставных обществах. Сравнительное исследование. М., 1997.

¹⁸ Там же. С. 13.

Итак, умеренность и компромисс, необходимые демократии, достигаются балансом между пассивностью и активностью, компетентностью и доверием, между эмоциональностью и прагматизмом, между согласием и разногласием, между спокойным и продолжительным формированием гражданской культуры и ее торопливым внедрением. Подобной озабоченности строительством демократической культуры мы не видим со стороны отечественных элит. Приведем касающуюся нас прямо мысль Олмонда и Вербы: «Постепенный рост гражданской культуры путем слияния (разных культур. – В.Ф.) обычно происходит в условиях, когда решение проблем, стоящих перед политической системой, растянуто во времени... Проблема, с которой сталкиваются новые страны, заключается в том, что для них такая постепенность невозможна... Эти страны стремятся завершить за короткий промежуток времени то, что на Западе создавалось в течение столетий... Если из нашего исследования что-то и следует, то это то, что нет простой формулы развития политической культуры. Тем не менее нами было сделано несколько выводов, которые имеют отношение к рассматриваемой сейчас проблеме»¹⁹.

Мы разделяем эти выводы.

Публичное пространство и модели демократии

В.М.Межуев заимствует модель публичной сферы и гражданской культуры из античного полиса, создающего предпосылки ориентации на индивида, а не на вид. Но современная модель отличается от античной, т. к. она сложилась как буржуазная модель массового общества. По той же причине – массовости обществ – она отличается и от просвещенческой модели, что по существу отметила М.М.Федорова, подвергнув сомнению рациональную прозрачность деятельности акторов в сегодняшнем публичном поле. В конфронтации рационально-активистской модели, определяющей, говоря словами М.М.Федоровой, сверхдетерминированность политики философией, и модели, включающей смешанные политические культуры, баланс неравенств и стабильность демократии, мы стоим на стороне последней. Но за этим следуют резонные вопросы: *сводимо ли общество к сумме индивидов, зависит ли выбор модели политической культуры от поведения власти, каковы исторические изменения публичной сферы и меняет ли ее массовое общество, какие модели гражданского общества существуют и какие являются пригодными сегодня?*

Ответ на них связан с пониманием публичного пространства, которое в данной дискуссии определено скорее интуитивно. В своем пределе это действительно пространство гражданского общества. Но пока гражданское общество не построено, можно заметить, что сюда легко попадают СМИ, интернет, многообразные арены дискуссий и суждений, всевозможные институты и ассоциации, но отсутствует место для власти, что немедленно заметила аудитория.

Вопрос: сводимо ли общество к сумме индивидов? Или, иными словами, является ли либеральная модель гражданской политической культуры единственно возможной и либеральная демократия – единственной моде-

¹⁹ Almond G. A., Verba S. The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations. P. 369–370.

лью демократии, связывающей политическую систему с рыночной экономикой, организуется ли публичное пространство без государств развитием и агрегированием индивидуальных волей, как это утверждается в либеральных теориях?

Многие видели в публичной сфере рационально-критический дискурс, производящий единство. Однако критики отмечали, что публичная сфера может строиться так, что формирует конформизм. В *массовых обществах* это различие исчезало, т. к. их публичное пространство делает массы одновременно носителями как критического, так и конформистского сознания.

В условиях XIX века при наличии автономного и ответственного индивида в публичном пространстве происходило агрегирование индивидуальных волей, и понятие публичной сферы оказывалось близким к понятию буржуазного общества, в котором главным вопросом становилась возможность нахождения суммарной воли антагонистических классов. Они примирались скорее всего идеей общего блага. Как отмечает Ю.Хабермас, публичная сфера отделялась от частных сфер, чтобы найти общее, важное для всех. Причем для этого, на мой взгляд, потребовалось достаточное время модернизационного развития. Но публичная сфера при этом разделилась на буржуазную публичную сферу и небуржуазную публичную сферу, заполняемую не пролетарскими, а левыми буржуазными интеллектуалами. Формирование расколотов буржуазной публичной сферы несло, по мнению этого именитого исследователя, проблемы в массовое общество, состоящие в поиске солидарности²⁰.

История публичной сферы довольно длительна. Она возникла в связи с *модернизацией и дефеодализацией обществ*. По мнению Хабермаса, в раннебуржуазных публичных сферах все еще лидировала аристократия. В XVII–XVIII веках **формирующаяся публичная сфера имеет в качестве главного вопрос о соотношении капитализма и государства**. Капиталистическая рыночная экономика создает основу гражданского общества. XIX век – век Первой современности – заполняется *либеральной трактовкой соотношения капитализма и государства*, связанного с процессом модернизации. Публичная сфера все более становится соотношением частных интересов с государством, ибо государство, по мнению Хабермаса, выступает как организация, не выражающая частных интересов. *Именно в дискуссии государства и частных интересов формируется публичная сфера*. В отношении XX века, начиная с Франкфуртской школы через Ю.Хабермаса и сегодня П.Вагнера, этот век Второй современности интерпретируется как организованный и представляющий публичную сферу в виде сферы *социальной интеграции*. Общество отделяется от государства, а публичная сфера от частной. В упомянутой работе Хабермас считал, что отношения между государством и обществом осуществляются посредством рационально-критического обсуждения людей, т. к. люди имеют разум. Но в массовом обществе исчезает мнение о рациональной прозрачности общества и рационально-критическом поведении массового человека. Возникает представление об *одновременно рациональном и эмоциональном подходе масс*.

Если же вернуться к вопросу о власти, то мы должны признать, что *либеральная модель демократии* как политического режима непригодна для массовых обществ, т. к. автономный, ответственный, модульный, по словам Э.Геллнера, человек, т. е. человек, легко встраивающийся в любые формы деятельности, сегодня сменился массовым.

²⁰ См.: *Habermas J. The Structural Transformation of the Bourgeois Public Sphere: An Inquiry into Category of Bourgeois. Cambridge, 1962. P. 27.*

Кроме либеральной, в литературе выделяется ряд других моделей демократии. Всем известна социал-демократическая модель, которая сегодня плохо реализуется в масштабах одного общества из-за того, что капитал убегает туда, где выгодно, и налоговая база социал-демократии исчезает. Имеется *республиканская модель демократии*, носящая коммунтаристский характер и направленная на нациестроительство, формирование этоса гражданина республики, а также *делиберативная модель демократии*, налаживающая мост дискуссии между государством и обществом и формирующая новое публичное пространство²¹. Хабермас подчеркивает: «Делиберативная модель понимает политическую публичность как резонатор, способствующий выявлению проблем в масштабе всего общества, и в то же время как дискурсивную очистную установку, которая из беспорядочных процессов формирования общественного мнения отфильтровывает то, что способствует обобщению интересов, информативные работы, сообщения на релевантные темы и отражает эти “общественные мнения” на распыленную публику граждан, а также передает их в формальную повестку дня для компетентных органов. Если для республиканской модели ценность демократического процесса состоит в экспрессивном волеизъявлении, а в либеральной модели его значение – прежде всего связывать политику правительства с осведомленным собственным интересом граждан общества, то делиберативная модель от встраивания воли избирателей и формального процесса обсуждения и принятия решений в жизненную, по возможности неуправляемую циркуляцию публичных мнений ожидает движения в сторону рационализации, улучшающей качество решений»²².

Остается вопрос о соотношении модернизации и развития. Модернизация часто сопровождается демократизацией, а демократизация модернизацией. Но успехи модернизации ряда стран совсем не связаны с их «полисным» характером и даже отрицают демократические возможности, а направлены на осуществление прогресса в многообразных сферах жизни и производства под контролем государства (Сингапур).

Выводы:

1. Публичное пространство исторически изменчиво и является в современной России публичным пространством массового общества.

2. Россия – переходное общество, и наиболее приемлемой моделью политической культуры для построения гражданского общества является не рационалистически-активистская модель, а модель смешанных политических культур, называемая также моделью стабильной демократии и баланса неравенств. Она была предложена Г.Олмондом и С.Вербой как раз для переходных и массовых обществ.

3. Сегодня много рассуждений об экономическом разнообразии России, но отсутствует классификация российских политических культур. Схема «неолибералы и остальные» или другая – адекватная наличным политическим партиям, – не выдерживают критики. Представляется, что данная Олмондом и Вербой классификация американской политической культуры на приходскую, подданническую и культуру участия более близка российской политической культуре сегодня.

²¹ Хабермас Ю. Имеет ли демократия еще и эпистемическое измерение? Эмпирическое исследование и нормативная теория // Хабермас Ю. Ах, Европа. М., 2012. С. 111–116.

²² Там же. С. 116.

4. Утверждая это, мы попытались показать, что смешанной модели политической культуры общества адекватна смешанная модель демократии, которая состоит в совместном (смешанном) применении разных моделей демократии: либеральной, влияющей на формирование индивида, развитие свободы и повышения эффективности бизнеса; республиканской, ответственной за формирование гражданской идентичности; делиберативной, используемой для повышения рациональности масс, и в перспективе социал-демократической, если препятствия, упомянутые выше, будут каким-то образом преодолены.

5. Модернизация обеспечивает прогресс и чаще всего, но не всегда связана с демократией, иногда даже противостоит ей.

ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

Мигель де Бестеги

ПРОБЛЕМА ЖЕЛАНИЯ ВО ФРАНЦУЗСКОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ*

Период времени между первыми лекциями Александра Кожева по «Феноменологии духа» Гегеля в *École des Hautes Études en Sciences Sociales* 1933-го года и последним курсом лекций Мишеля Фуко в *Collège de France* 1984-го, несомненно, один из самых плодотворных во французской философии, если не во всей философии в целом. Причины подобного богатства кажутся сегодня – и, вероятно, останутся – загадкой. Однако работа, которая велась по нескольким направлениям «социальных» наук и «наук о человеке» (в антропологии, религиоведении, социологии, политэкономии, лингвистике и психоанализе), особенно под влиянием структурализма и марксизма, а также в самой философии и складывавшемся течении феноменологии, несомненно, создала питательную почву для столь пышного цветения. Что же объединяет все эти дисциплины, или точнее, какой ключевой вопрос или комплекс вопросов выделила из этих дисциплин французская философия? Прямой ответ – вопрос о субъективности, вопрос *бытия* субъекта, а также связанный с ним вопрос о значении «человеческого». Именно в этом контексте проблема желания стала играть столь важную роль. Я склонен даже считать, что желание стало тем полем битвы, на котором столкнулись очень различные, если не противоречащие друг другу антропологические теории и концепции субъективности. Это смещение внимания в сторону человеческой реальности и человеческого существования и, в частности, желания можно связать с общим недовольством в 1920-ых годах эпистемологическим подходом, унаследованным от французских неокантинацев, как это было у Леона Брунсвика, или от позитивистов, как у Огюста Конта, доминировавшим во французской философии в то время. Наиболее ярко, пожалуй, оно выражено в призыве «вернуться к конкретному» Жана Валя, что значило уйти от классической проблемы познания и от идеализма сознания¹. Тогда в результате прочтения Жаном Валем работ молодого Гегеля и Кьеркегора², а также изучения Жоржем (Георгием) Гурвичем Гуссерля, Шелера, Ласка, Гартмана и Хайдеггера³ и, наконец, ранних работ Левинаса о Гуссерле и Хайдеггере⁴ под этим «конкретным» начало подразумевать-

* Статья написана М. де Бестеги специально для «Философского журнала» в продолжение курса лекций, прочитанных им в Институте философии в марте 2012.

¹ *Wahl J.* Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine. Paris, 1932.

² *Wahl J.* Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. Paris, 1929. В этой книге Валь рассматривает Гегеля с позиций экзистенциализма, прочитывая ранние сочинения Гегеля в перспективе, указанной Кьеркегором. См. также: *Wahl J.* Études kierkegaardiennes. Paris, 1938.

³ *Gurwitch Georges.* Les tendances actuelles de la philosophie allemande: E.Husserl, M.Scheler, E.Lask, N.Hartmann, M.Heidegger. Paris, 1930.

⁴ *Levinas E.* Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. Paris, 1930; *Levinas E.* M. Heidegger et l'ontologie // *Revue Philosophique.* 1932. Mai-Juin.

ся то, что во Франции стало именоваться «человеческой реальностью» (*la réalité humaine*) – широкое понятие, относившееся ко всему человеческому опыту, включая его «страстное» измерение.

Именно в этом историческом контексте и именно для этой цели феноменология оказалась решающей. Но чтобы сыграть эту решающую роль, ей потребовались определенные переориентация и трансформация, которые проходили легче благодаря возросшему тогда интересу к экзистенциализму, психоанализу и гуманистической интерпретации Маркса. С феноменологической точки зрения, акцент на желании требовал отказа от идеализма, интуитивизма и когнитивизма трансцендентальной философии Гуссерля в пользу в большей степени телесной и пассивной формы субъективности. Верно, что Гуссерль признает желание темой феноменологических исследований уже в пятом «Логическом исследовании»⁵. Однако в этой работе, где очевидно влияние Brentano, роль желания остается второстепенной по отношению к *основополагающим* актам сознания – тем актам, которые Гуссерль характеризует как «объективирующие» и которые направлены на изначальную данность и доступность объектов, что выражается в акте полагания, в особенности *математического*. В § 23 Гуссерль поясняет позицию Brentano, утверждая следующее:

Интенциональное переживание обретает вообще свое отношение к предметному только вследствие того, в нем присутствует переживание акта представления, которое делает предмет представимым для него. Предмет не существовал бы для сознания, если бы оно не осуществляло акта представления, который как раз делает предмет предметом и который делает возможным то, что предмет может также стать предметом чувства, желания и т.п.⁶

Важно, что Гуссерль в первом предложении только что процитированного фрагмента утверждает, что объект может быть дан только через и посредством *Vorstellung*, которое желание предполагает, но не может произвести. Это ключевое утверждение и эта важная предпосылка становятся предметом обсуждения для Гуссерля.

Нет сомнений в том, что «генетический» поворот феноменологии в начале 1920-ых гг. связан с огромным вниманием, уделяемым Гуссерлем тому виду синтеза, который он назвал «пассивным», в итоге предав свою теорию натиску неопределенных, неясных и латентных репрезентаций. В конце жизни Гуссерль признал существование и значимость роли аффективного измерения жизни, тех до-сознательных или бес-сознательных «операций» (*Leistungen*), которые имеют место до или прежде жизни сознания и тех актов, которые ее характеризуют. А это равносильно признанию того, что в глубинах человеческой субъективности лежит измерение, которое не имеет названия, реальность, которая остается скрытой и ждет возможности своего проявления. В результате источником таких *Erlebnisse* нужно считать уже не конституирующее объекты сознание, а только *жизнь* или *жизненный мир*.

В условиях генетического поворота Гуссерль в конце концов признает значение желания и заходит настолько далеко, что в начале 1930-х говорит об «инстинктивной интенциональности» (*Triebintentionalität*), тогда как в

⁵ Husserl E. Logische Untersuchungen // Husserl E. Gesammelte Werke, Husserliana. Vol. XIX/1, Zweiter Band. I. Teil, V, § 15; перевод на рус. язык: Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II(1) // Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 3(1) / Пер. с нем. В.И.Молчанова. М., 2001. Далее LU V, со ссылками на издания А и В и указанием страниц издания на русском языке.

⁶ Husserl, LU V: A 401/B428/399; выделено М. де Бестеги.

начале говорил о желании лишь в терминах деривативности⁷. Удивительно, что, рассуждая о специфичности сексуального желания, Гуссерль повторяет анализ желания Гегелем в «Феноменологии духа», а последний не раз утверждал, что сексуальное желание «направлено» не на другого, но на *желание* другого⁸. Посредством желания индивид изымает себя из замкнутой сферы потребностей и органической жизни и начинает процесс социализации с другим желанием. С соприкосновением двух тел возникает бытие-для-другого, протосообщество, основанное на взаимности и удовлетворении. Вот почему Гуссерль говорит о желании как «исконной коммуникации [*Vergemeinschaftung*]» и заявляет, что всякое сообщество в основе своей является «сообществом желания»⁹. Помимо опыта эротической любви и интенциональности желания, Гуссерль усматривал здесь генезис социальной сферы, конституирование объективности и далее логики, науки и рациональности вообще. Телеология ума, которой Гуссерль был верен до конца, теперь находила свое основание в имеющей конкретное воплощение исторической жизни, то есть в глубинных структурах пассивной филогенетической жизни, а уже не только в формальной структуре сознания. Кроме того, лекции, посвященные пассивному синтезу и в частности эротическому желанию, позволяют пойти дальше того, что Гуссерлем было высказано в пятом из «Картезианских размышлений» по вопросу конституирования intersубъективности посредством «анalogии», то есть непрямого отождествления, известного как *Paarung* или аналогизирующая апперцепция¹⁰. В лекциях же модель аналогии подменяется моделью взаимности или слияния.

Это и есть движение в сторону аффективной жизни, в том числе желания, на котором делали акцент французские феноменологи, даже если – необходимо уточнить это с самого начала – ни Сартр, ни Левинас не имели доступа к тем рукописям Гуссерля 1930-х гг., о которых только что шла речь. Но это движение раздваивается. Удвоение связано с тем, что желание предстает как особый или даже преимущественный предмет феноменологического исследования. Это удвоение тем важнее, что из него следует далеко идущий вывод, связанный с тем, что желание есть не просто модус моего отношения к другим или некоторым существам мира, оно есть сама форма моей открытости миру как таковому, целому мира. Ключ к пониманию этого мы опять-таки находим в работах самого Гуссерля. Интересно, что язык, которым он пользуется в поздних сочинениях для того, чтобы охарактеризовать интенциональность желания или влечения, тот же самый, что и в ранних, «до-феноменологических», призванных описать *modus operandi* интенцио-

⁷ Более подробный анализ места и роли влечений в ранних и поздних сочинениях Гуссерля см.: *Bernet R. Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl // Dieter Lohmar und Dirk Fonfara (eds.). Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Dordrecht, 2006. S. 38–53.* Исследование Бернета опирается на гуссерлевские «*Studien zur Struktur des Bewusstseins*» (1909–1914) и обнаруживает поразительные соответствия между работой Гуссерля и «*Triebe und Triebchicksale*» Фрейда (1915), показывая также и принципиальные различия. О работе Гуссерля над интенциональностью инстинктов и влечений в рукописях, посвященных intersубъективности и пассивному синтезу, см. исчерпывающую и критическую оценку, данную в: *Kühn R. Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der genetischen Phänomenologie. Freiburg, 1998, особенно гл. 10 («Trieb- und Instinktintentionalität»).*

⁸ Гегелевский анализ проблемы желания см.: *Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes Werke // Hegel G.W.F. Vol. 3. Frankfurt a/M., 1970. S. 137–155.*

⁹ См.: *Husserl E. Gesammelte Werke, Husserliana. Vol. XV, Appendix XLVIII.*

¹⁰ *Husserl E. Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie // Husserl E. Gesammelte Schriften. Vol. 8. Hamburg, 1992).*

нальности. В сравнительно небольшой статье 1893-го года, опубликованной в *Husserliana XXII* под названием «Интуиция и репрезентация, интенция и осуществление», он описывает феномен интенциональности в терминах неудержимого влечения, порыва, вызванных ощущением нехватки, напряжением, стремлением к удовлетворению, то есть к *присутствию* объекта, на который направлено желание¹¹. Только впоследствии, особенно в «Логических исследованиях», Гуссерль будет использовать другой язык, язык статичного трансцендентального сознания. Все это говорит о том, что если следовать сложной траектории самого Гуссерля и сосредоточиться на определенных аспектах его сочинений, то можно задаться вопросом о том, не обозначает ли желание, вовсе не являющееся видом деятельности или способом действия, само существо интенциональности, особенно в том смысле, что она направлена к реализации, к «самоудовлетворению», обнаруживает расхождение со своим коррелятом, недостаточность согласия с миром и, значит, отношение напряжения. Совсем не являясь «областью» сознания, желание скорее означает *бытие* субъекта в его изначальной открытости миру – открытости, которая является производным некоей нехватки, более основательной, чем каждая отдельная или ограниченная недостаца.

I. Сартр

а. Желание как бытие-для-другого

Это удвоение проблематики желания играет ключевую роль в философской антропологии Сартра. С одной стороны, желание (и любовь) конституируют два основных отношения сознания к другому сознанию.

Перед Сартром стоит следующая проблема: отождествление сознания с безграничной силой отрицания, или ничтожения (*néantisation*), и утверждение его трансцендирующего движения, которое никогда не останавливается, не находя удовлетворения ни в каком конкретном объекте, означало, что встреча двух сознаний может быть только конфликтом. В смысле интерпретации Кожевом диалектики раба и господина в «Феноменологии духа», а также некоторых аспектов размышлений Фрейда о влечении к смерти, бытие-для-других, и в особенности желание и любовь, в которых берут начало все остальные отношения, предполагает борьбу и подчинение. Это проясняется уже в параграфе, открывающем раздел «Первая установка по отношению к другому»:

В то время как я пытаюсь освободиться от захвата со стороны другого, другой пытается освободиться от моего; в то время как я стремлюсь поработить [*asservir*] другого, другой стремится поработить меня. Здесь речь не идет об односторонних отношениях с объектом-в-себе, но об отношениях взаимных и подвижных. Отсюда описания, которые последуют, должны рассматриваться под углом зрения *конфликта*. Конфликт есть первоначальный смысл бытия-для-другого¹².

Последующие страницы демонстрируют *онтологическое* насилие, заключенное в столкновении двух сознаний. Это насилие, которое в буквальном смысле видимо, и оно проявляется в том, как я смотрю на другого и как другой смо-

¹¹ *Husserl E.* Gesammelte Werke, *Husserliana*. Vol. XXII. S. 269–302, особенно 277–80, 292–95.

¹² *Sartre J. P.* L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique. Paris, 1943. P. 413; перевод на рус. язык: *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В.И.Колядко. М., 2000. С. 379. Далее БН, с указанием страниц французского оригинала и указанного перевода на русский язык.

трет на меня, что обнаруживает желание как желание *обладания*: «Если мы исходим из первичного открытия другого как *взгляда*, то должны признать, что испытываем непостижимое бытие-для-другого в форме *обладания*»¹³. Но обладания чем? Не ее телом или ею как просто вещью, но ее сознанием, самой ее *трансцендентностью*. Но именно этим я никогда не могу обладать. Желание – это именно несостоятельность или невозможность отнестись к другому *как Другому*: в отношении к Другому и я, и Другой редуцируются до статуса объекта, простой вещи. Взгляд как таковой обнаруживает желание как желание невозможного:

В первичной реакции на взгляд Другого я себя в действительности конституирую как взгляд. Но, если я смотрю на взгляд, чтобы защитить себя от свободы Другого и трансцендировать ее как свободу, свобода и взгляд Другого исчезают; я вижу *глаза*, я вижу бытие-в-середине-мира. Отныне Другой меня избегает; я хотел бы воздействовать на его свободу, присвоить ее себе или, по крайней мере, заставить ее признать себя как свободу. Но эта свобода ушла; ее больше нет *в мире*, где я встречаю Другим-объекта, так как ее характеристикой является быть трансцендирующей в мире¹⁴.

То, что задевает меня во взгляде Другого, это способ, которым он овладевает мной, предъявляет мне права, бросает вызов моей свободе; он заставляет меня рассматривать себя самого как объект мира, а не как трансценденцию, которой я являюсь; я понимаю лишь, что есть трансценденция вне меня, трансценденция, превосходящая мою собственную.

Напряжение является определяющим для того, что мы называем эротическим желанием. В любви желают быть любимыми, т. е. быть признанными и желаемыми другим сознанием – не телом. То, чего Марсель желает в Альбертине, как пишет Пруст, это именно «ее желания, симпатии, антипатии, ее темные и беспрестанные воления». Но как раз этим он никогда не будет способен обладать, чем-то постоянно ускользающим от него. Это невозможное желание, потому что Другой как свобода угрожает моей свободе и моей трансценденции. Иными словами, я хочу, чтобы Другой свободно вступил в отношения, что будет означать ограничение его свободы; я хочу, чтобы она стала объектом, но в то же время оставалась субъектом.

В итоге одна из трансценденций должна уступить. Если моя, значит, я низведен до уровня объекта для другого, и следует принять роль мазохиста:

Я пытаюсь включиться полностью в свое бытие-объекта; я отказываюсь быть чем-либо, кроме объекта; я нахожусь в другом; и так как я испытываю это бытие-объекта в стыде, я хочу и люблю свой стыд как глубокий знак моей объективности; а так как другой постигает меня как объект посредством *настоящего желания*, я хочу быть желаемым, я делаю себя объектом желания в стыде¹⁵.

Если, напротив, я отказываюсь уступить и пытаюсь перенести свое желание на Другого, то обнаруживаю себя в роли садиста. Не будучи признан другой трансцендентностью, которая не отменяла бы мою, я предпочитаю покорить Другого моей свободе и принуждаю его совпасть с его телесностью. Вследствие моей фрустрации или моего невозможного желания я принуждаю Другого видеть в себе только грубую плоть, чистую фактичность. Я желаю, чтобы Другой, отрицая свою трансцендентность, признал не свою свободу, но исключительно свою фактичность; желаю, чтобы Другой был *телесной* трансцендентностью, значит, объектом *для меня*. В процессе обретения тако-

¹³ Сартр Ж.-П. БН. 413/380.

¹⁴ Сартр Ж.-П. БН. 443/407.

¹⁵ Сартр Ж.-П. БН. 427/393.

го тела, особенно через боль, которую я причиняю Другому, с которой желаю, чтобы Другой себя идентифицировал, фактичность становится непомерной, вплоть до того, что сводит к нулю трансценденцию Другого:

Моей целью является воплотиться в его собственных глазах как плоть; необходимо, чтобы я увлек его на почву чистой фактичности; чтобы он свелся к тому, чтобы быть для самого себя только плотью... (трансцендентность) не будет больше только этим; она останется включенной в границы объекта; кроме того, сам этот факт говорит, что я смогу ее касаться, щупать, владеть ею¹⁶.

Вот что делает Марсель, удерживая Альбертину в своей квартире, находя удовольствие в ее компании, только когда она спит, то есть когда разум ее не в силах превзойти его собственный. Альбертина наконец обладаемая – это Альбертина почти неживая. Что, конечно, является противоположностью желаемого:

Конечно, я могу схватить Другого, задержать, толкнуть его; я могу, если располагаю властью, принудить его к таким-то и таким-то действиям, к таким-то и таким-то речам; но все происходит так, как если бы я хотел овладеть человеком, который убежал бы, оставляя у меня в руках свое пальто. Это именно пальто, оболочка, которой я владею; я всегда буду владеть только телом, психическим объектом в середине мира¹⁷.

В конце концов, две возможности желания (желание и любовь, садизм и мазохизм) составляют две «неудачи» и два «тупика» (*écueils*)¹⁸. Сексуальные действия проникновения и удовлетворения – иллюзорная и обреченная попытка обладать тем, чем обладать нельзя, абсурдная претензия на решение проблемы интересубъективности, или бытия-для-других при помощи тела. Даже такое тонкое и очевидно непредумышленное действие, как ласка, означает начало попытки низвести Другого до уровня тела, слепить из него вещь. Вовсе не будучи простым контактом двух живых существ, вовсе не означая телесного взаимодействия в качестве образа желания, той точки, где, если угодно, уже невозможно сказать, касаюсь ли я или испытываю прикосновение, что составило бы первичную *дегисценцию*, ласка уже есть апроприация Другого, вторжение и проникновение – иными словами, сведение ее свободы до форм «инерции» и «пассивности». «Бытие и ничто» пронизано этим негативным, от апостола Павла и Августина идущим представлением не только о сексуальном поведении, но и о плоти как таковой¹⁹. В нем говорится о «поглощении» (*l'enlèvement*) и «вязкости» (*l'engluement*) сознания в теле, его «склеивании» (*l'empâtement*) фактичностью²⁰. Тело, в частности обнаженное, приравнивается к постигнутому человечество «греху» (*déchéance*), «отчуждению» и неизбежной «вине»:

Именно перед другим я виновен. Виновен с самого начала, испытывая под его взглядом свое отчуждение и наготу как немилость, которую я должен принять. Виновен, кроме того, потому, что когда, со своей стороны, я рассматриваю Другого, из са-

¹⁶ Сартр Ж.-П. БН. 446/409–410.

¹⁷ Сартр Ж.-П. БН. 443/407.

¹⁸ Именно из этого тупика, как мы далее увидим, пытался выйти Левинас, смещая акцент с онтологии на этику и изменяя значение желания и его направленность.

¹⁹ На протяжении всей «Исповеди» Августин описывает свою неутраченную битву с миром физических удовольствий. В книге VI отражена его борьба с «плотскими вожделениями», а в книге VII – объяснение неудавшейся попытки подняться к Богу из-за тяжести *consuetudo carnalis*, или привычек плоти. В книге VIII Августин продолжает изучение способов, какими физический мир опутывал его нечестивыми удовольствиями, особенно сексуальными. Наконец, в последней части книги X Августин признается, что все еще отдален от истинного Бога вожделениями плоти.

²⁰ Сартр Ж.-П. БН. 442/406.

мого факта моего самоутверждения, я его конституирую как объект и как инструмент и придаю ему отчуждение, которое он должен принять на себя²¹.

Тупиковая ситуация желания состоит в том, что оно стремится удерживать Другого в качестве и объекта, и субъекта, как превосходящую трансценденцию и как превзойденную трансцендентность. В результате отношение к другим – это беспрестанное, нескончаемое перемещение между другим как субъектом и другим как объектом в невозможности примирения между ними. Но эта разобщенность, этот разлом присущи, полагаю, самому субъекту: для-себя в качестве отрицающего сознания или трансценденции – это абсолютная свобода или чистая субъективность; но как *телесно воплощенная* субъективность сознание также фактично, объектоподобно, и в этом уже есть ограничение свободы. Очевидно, что Сартр не в состоянии разрешить это напряжение или снять его, по крайней мере не в работе «Бытие и ничто». Все выглядит так, что я могу утвердить свою свободу только ценой свободы другого или противопоставив свою свободу свободе другого, и никакое взаимное признание равных свобод невозможно. Другой – граница моей свободы, а я – граница свободы другого, и этим объясняется постоянная напряженность и конфликтность отношений. Именно это мы и должны рассматривать как исток ненависти, насилия и влечения к смерти. Можно утверждать, что концепция желания Сартра, узел напряжений и противоречий, которые нельзя разрешить, показательны своим онтологическим дуализмом, философские истоки которого прослеживаются в трудах Декарта и картезианском наследии, но чьи религиозные источники, как я уже отмечал, много старше. Вот это нам сейчас и предстоит исследовать, обратившись к структуре и динамическим проявлениям сознания, которое само понимается в этом случае как желание.

в. Желание как интенциональность

Поскольку для Сартра сознание – это чистая негативность или «в-себе» бытие, которое в начале совершенно пусто и во всем испытывает нехватку, его отношение к миру определяется нехваткой. *В-себе* – это буквально ничто. Это равносильно утверждению, что ему всего не хватает, всего того, что отличается от силы отрицания. Поэтому оно все – *для себя*. Так как оно является ничем, оно должно преодолеть себя, чтобы сделаться чем-то. Иными словами, сознание – это вид силы, способности превосходить себя. Во многих смыслах сознание – это *causa sui* (фактический мир, которому оно противостоит своей силой, им не создаваемый, не конституируемый в Гуссерлевском смысле, – это его граница). Эта сила направлена в первую очередь на *объект* сознания, объект, которым оно не является, но так, что сознание превосходит себя, каждое мгновение выходя к другому объекту, и в этом движении выхода отдалается от предшествующего. Негативность определяет отношение сознания не только к объекту, но и отношение сознания к себе. Как выражается Сартр, убегая от себя (*se fuyant*) к объекту, сознание никогда не может полностью совпасть с собой (в этом главное отличие от идеального единства с объектом, которое означал объективирующий и в особенности репрезентирующий акт у Гуссерля): оно *уже не* является тем, чем было, и *еще не* является тем, чем будет. Это двойное отношение и это движение – к объекту и к себе – в книге «Бытие и ничто» называется «круговоротом самости». И в

²¹ Сартр Ж.-П. БН. 460–61/423.

отношении к себе, и в отношении к объекту сознание – это ничтожение и то, что не совпадает с собой: оно *не* в-себе, всегда дистанцировано, отделено от себя. Именно эту двоякую силу и ее негативный смысл я и предлагаю называть желанием, следуя предположению самого Сартра: «Человеческая реальность, посредством которой недостаток появляется в мире, сама должна быть недостающей»²². И в следующем абзаце: «Чтобы доказать, что человеческая реальность есть недостаток, достаточно существования в качестве человеческого факта желания»²³.

Чего может не доставать сознанию? Как оно может нуждаться во всем, если оно постулируется как бесконечная сила отрицания, как бытие, которое в любой данный момент может воссоздать себя, превзойдя то, чем оно было? Понятно, то, чего не достает сознанию, это то, чем оно *еще не* является (противопоставленное тому, чем оно было), чем оно будет, что должно принести ему превосходение себя. Сартр называет это «возможным»: «Возможное является конститутивным отсутствием сознания, поскольку оно производит себя»²⁴. Недостающее – это не некий данный эмпирический объект. Нехватка эмпирических объектов, объектов мира может быть только временной, и такая нехватка не является структурной. Эти объекты не невозможны в некоем фундаментальном смысле, несмотря на то, что обнаруживают зависимость для-себя от мира, или от мира, ограничивающего его свободу. Отсюда следует, что нехватка бытия или желание быть, присущее для-себя, не исчезает с появлением объекта и обладанием им. Если обладание эмпирическим объектом, объектом мира не может удовлетворить желание, то это потому, что первичен не недостающий объект, но нехватка как таковая. Объекты появляются, потому что прежде есть нехватка. Это ситуация в точности обратная той, что мы видели в «Логических исследованиях» Гуссерля, когда желание проявляется как акт и специфическая интенция, предполагающие предшествующие им присутствие и данность объекта, и это переворачивание Гуссерль предвидел, как мы отмечали, как в своих ранних, так и в поздних сочинениях.

Но это в свою очередь означает, что желаемое нами в объекте – это что-то отличное от объекта, к чему мы устремляемся через объект, что-то превосходящее индивидуальный эмпирический объект. Тогда возникает вопрос: есть ли за эмпирическим объектом предельный, трансцендентальный объект, иными словами, направлена ли трансценденция это на некий предельный объект, трансцендентальный объект= x , который был бы причиной и основанием трансценденции, или же трансценденция остается бесконечно открытой, безграничной, не имеющей горизонта? Кроме того, может ли этот трансцендентальный объект сам быть объектом удовлетворения, а значит, конечным пунктом само-трансценденции и негации, идущей от для-себя? Ситуация человеческого бытия как бытия желающего представляется следующей: с одной стороны, желание движется «по горизонтали», то есть от одного эмпирического объекта к следующему («человеческая реальность сначала существует как недостаток и в непосредственной синтетической связи с тем, чего ей не хватает..»²⁵); с другой стороны, это бесконечное блуждание

²² Сартр Ж.-П. БН. 124/119.

²³ Сартр Ж.-П. БН. 125/119. В этом отношении позиция Сартра близка позиции Лакана, объявившего, что нехватка структурирует желание, а желание структурирует человеческую реальность. См. например: *Lacan J. Le Séminaire. Livre IV: La Relation d'objet*. Paris, 1994), «Théorie du manque d'objet».

²⁴ Сартр Ж.-П. БН. 140/133.

²⁵ Сартр Ж.-П. БН. 128/121.

среди одинаково разочаровывающих объектов мира находится в зависимости от «вертикального» самопреодоления в направлении чистого, совершенного и потому полностью удовлетворяющего объекта – объекта удовольствия. Частичный и «возможный» объект желаем только вопреки и при условии тотального и все-таки невозможного объекта: «Человеческая реальность оказывается постоянным переходом к совпадению с собой, которое никогда не осуществляется»²⁶. Этот *тотальный* объект – не что иное, как желание, требование еще одной формы удовлетворения, которая сопровождала бы обладание конкретным объектом. Следует подчеркнуть, что движение в эти две стороны происходит одновременно, и желание всегда предполагает это двойное движение. Человеческое желание становится полем этих непрекращающихся битв между возможными эмпирическими объектами и невозможным объектом, в сторону которого сознание всегда бежит от самого себя (*se fuit, s'échappe*). Иными словами, конститутивная нехватка бытия сознания влечет его сразу и к возможному, частичному объекту, и к невозможному, тотальному объекту, или «чистому отсутствию»²⁷, которого как раз по этой причине может только «не хватать» (*manqué*). Что для-себя желает помимо любого данного объекта мира – это приобрести бытие, не переставая быть силой отрицания, которая его характеризует. Оно желает своего бытия, чтобы появиться из своего ничто. Чего «желает» сознание, так это быть тем, чем оно не является, то есть Бытия. Вот что Сартр называет «невозможным синтезом для-себя и в-себе»²⁸. Самое настойчивое стремление для-себя – желать без нехватки, не иметь чего-то, чего недостает, и продолжать желать. Это мечта богоподобия, стремление быть чистой *causa sui*. Но это не просто невозможность или желание, которое невозможно удовлетворить; это еще и противоречие, потому что сила отрицания, идущая от для-себя, возникает из несоответствия или дистанции между ее объектом и миром в целом. Человеческая реальность, следовательно, не только для-себя, это еще и способность вообразить себя и представить, а значит, и желать *тотальный* объект (в-и-для-себя), с которым все-таки не получается совпасть – невозможный объект и невозможное желание: «Человеческая реальность ... появляется в бытии как постоянно преследуемая целостностью, которой она не в состоянии быть»²⁹. Анализируя Сартра, мы видим, что человеческая ситуация, если она определяется в терминах желания и нехватки, предается существованию в условиях непреодолимого противоречия. В этом причина того, почему каждый термин Сартровой «триады нехватки» необходим для понимания природы желания.

II. Барбарас

Сравнительно недавно Рено Барбарас показал, какие следствия вытекают из представления о структуре интенциональности как нехватки, а значит, как желания³⁰. В его исследованиях видно, как два полюса или два смысла желания фактически сходятся, как аффективная пассивность, которую желание обнаруживает в отношении к Другому, оказывается смыслом бытия

²⁶ Сартр Ж.-П. БН. 128/122.

²⁷ Сартр Ж.-П. БН. 127/122.

²⁸ Сартр Ж.-П. БН. 128/114.

²⁹ Сартр Ж.-П. БН. 120/122.

³⁰ Barbaras R. Introduction à une phénoménologie de la vie. Paris, 2008, и La vie lacunaire. Paris, 2011.

самой интенциональности. Вовсе не являясь простым аффектом или пережитым опытом, будь он один из многих или занимая он привилегированное положение, желание обозначает «условие возможности самой аффектации»³¹, а также сам способ восприимчивости. Он утверждает, что желание – смысл бытия субъекта. Поэтому желание указывает на такой уровень интенциональности, который в одно и то же время и шире, и более первичен, чем интенциональность репрезентации. Если сознание в действительности всегда движется или направлено к чему-то, никакой единичный эмпирический объект никогда не будет в состоянии завершить это движение. Сознание никогда не может получить удовлетворение в присутствии единичного объекта. Нехватка, незавершенность и неудовлетворенность конститутивны для способа бытия сознания. Это в свою очередь означает, что «только как часть этой протяженности и в этой неудовлетворенности что-то может проявиться»³². Иными словами, нехватка – уже в данности того, что дано, что не означает недостаточность данности. Напротив, именно нехватка в данности данного дает возможность чему-то быть данным. Что дано, то дано, и притом полностью, но дается оно посредством или по причине нехватки. Есть различие между тем, на что есть направленность, присутствующее или репрезентированное, и тем, что желаемо и никогда не дано само по себе. Причину этого разрыва или несоответствия можно связать с тем фактом, который предвидел уже Сартр, что желание не *определено*: это не желание обладания *объектом*, но желание *быть* (*désir d'être*). Естественно, желание определяется через объект, к которому направлено, и этот объект может вызывать удовлетворение. Но удовлетворение может быть только сиюминутным: «Для желания характерно, что его “объект” не гасит, но снова и снова возрождает и усиливает его»³³. Объекту, насколько он является лишь объектом, то есть тем, чем можно *полностью* обладать, свойственно усиливать мое желание, которое не является желанием чего-то *конкретного*. Значит, нельзя ставить вопрос о том, можно ли найти *правильный* объект, то есть такой, который мог бы если не фактически, то *в принципе* удовлетворить желание субъекта. Скорее, нужно ставить вопрос о том, как само чувство удовлетворения, без которого переживание желания не имело бы смысла, также по необходимости предполагает и чувство неудовлетворенности. Чтобы выразить это кратко, желание обозначает «измерение первичной нехватки, которая не испытывает нужды в чем-то (позитивном)»³⁴, первичную неудовлетворенность, возникающую раньше, чем то или иное *конкретное* разочарование, без которой парадоксальным образом ничто не может быть дано. Желание, следовательно, видится как подлинно трансцендентальное, точнее, экзистенциально трансцендентальное условие возможности данного. Но если желание действительно можно рассматривать как основополагающий факт субъективности или истинное значение интенциональности, то его нельзя уже считать характеристикой одного только сознания. Если они связаны, то как раз противоположным образом: сознание есть эффект желания, один из его аспектов. Желание в большей степени является характеристикой самой жизни, характеристикой человеческого *живого* существования. Желание идентично несовпадению субъекта с самим собой или выражению жизни, которая стремится вовсе не только к тому, чтобы сохранить себя, но и чтобы превзойти себя в движении к

³¹ *Barbaras R.* Introduction à une phénoménologie de la vie. P. 309.

³² *Ibid.* P. 309.

³³ *Ibid.* P. 291.

³⁴ *Ibid.* P. 280.

Другому. Это, как говорит Барбарас, «фундаментальная транзитивность». Но «другой», к которому она выходит, это не Другой Левинаса, к которому мы вскоре обратимся, и не «в-и-для-себя» «Бытия и ничто» Сартра. Скорее это *rien d'étant*, которое «огибает» (*borde*) *l'étant*, «Открытое», которое остается избыточным «миру», или «чистая жизнь», которая превосходит *мою* жизнь, жизнь, к которой другие живые существа, возможно, имеют доступ: «Открытое – это желаемое: то, чья жизнь повторяется и что она еще хранит как свое подлинное осуществление, это зияние, в которое она пытается вступить и где она испытывает свою силу, что дает себя, однако, только в образе мира, всегда уже как бы недостаточном»³⁵. Чтобы выразить это точнее, мы всегда лишь *направлены* к существам мира. Но мы *желаем* что-то, что превосходит их, и именно посредством этой избыточности или этой открытости Открытому они и становятся достижимыми. Теперь делается ясным, почему Барбарас часто говорит о «ностальгии», которую мы чувствуем по тому, что «всегда уже» потеряно, и этом неизбежном «разочаровании» во всем, чего желаем³⁶. Несмотря на радикализацию следствий, которые в своей феноменологии желания Барбарас выводит из исследований Сартра, отрывая желание от сознания, и превращает последнее в эффект первого; несмотря на то, что желание лишается связанного с ним негативного августианианского представления о плоти, интерпретация Барбарасом желания по-прежнему акцентирует *устремленность* к другому миру. Желание остается намеком, если не позорной отметиной негативности и нехватки, которые определяют человеческое бытие. Это след Бытия среди существований.

III. Левинас

В значительной степени противопоставляя свои исследования концепции Сартра, Левинас, сознавая неодолимое насилие онтологического порядка и обнаруживаемых им разрушительных влечений, избавляет желание от этого порядка и превращает его в строго этическую категорию. «Желание» обозначает асимметричное отношение между Я и Другим, чью бесконечность оно не может вместить, синтезировать или подчинить. Вместо того, чтобы, подобно Сартру, говорить об объективирующем и опредмечивающем ничтожении субъекта взглядом, Левинас привлекает наше внимание к глубинной трансформации, которой подвергается субъект, выставленный взгляду такого Другого, который не является другим «я». Объективирующему и садистскому взгляду эго Левинас противопоставляет не стирающее самость влечение мазохиста, а бесконечно умоляющий взгляд Другого:

Конечно, Другой поддается моей власти, всем моим хитростям и преступлениям. Или изо всех сил сопротивляется мне, прибегая к неподвижным ресурсам собственной свободы. Я меряюсь с ним силами. Но он может также – и здесь он открывает мне свое лицо – безмерно противостоять мне, полностью открывая свои совершенно незащищенные, невооруженные глаза, – прямою, абсолютной искренностью своего взгляда... запрещающего мне побеждать³⁷.

³⁵ *Barbaras R.* Introduction à une phénoménologie de la vie. P. 282.

³⁶ *Ibid.* P. 290.

³⁷ *Levinas E.* La philosophie et l'idée de l'infini // En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris, 1988. P. 173. Перевод на русский язык: *Левинас Э.* Философия и идея бесконечности / Пер. Н.Б.Маньковской // *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и бесконечное. М., СПб., 2000. С. 298. Далее ТБ.

Взгляд другого противостоит моему не силой отрицания, но обезбуживающей слабостью и бедственностью положения: «Здесь устанавливается связь не со слишком сильным сопротивлением, но с абсолютно Другим – с сопротивлением того, что лишено сопротивления, – с этическим сопротивлением»³⁸. Обычному «движению» сознания, ищущему своего места в мире только с позиций удовлетворения собственного желания присутствия и своего «наслаждения» в столкновениях с другим, Левинас противопоставляет «травму» сознания перед лицом абсолютного требования, исходящего от трансцендентного Другого, перед лицом которого его собственная власть и насилие становятся лишними и даже «постыдными». Провозглашая, что появление Другого заставляет меня стыдиться своего наслаждения, Левинас в определенном смысле воспроизводит позицию Сартра. Но что радикально отличает Левинаса от автора книги «Бытие и ничто», так это отождествление причины этого стыда и ответа, к которому он призывает. Стыд, который я переживаю под взглядом Другого, – это результат не ее доминирующего положения, но напротив, ее уязвимости и страданий. «Травма», которую я переживаю в ее исчезающем присутствии, это не травма, которую она вызывает *во мне* и которую я мог бы назвать *своей* и, значит, преодолевать посредством специального анализа или техники. Скорее, это *ее* травма: как говорит Левинас, я травмирован травмой Другого³⁹. Это означает, что моя травма априорна – первична по отношению к любому событию, которое я в состоянии распознать, старше, чем мое собственное существование. Эта травма априорна еще и в смысле того, что является самым условием возможности моего этического отношения к Другому. И если она до такой степени травматична, то потому что делает меня *лично* ответственным за ее травму. Вот в каком смысле нам следует понимать следующий фрагмент из «Братьев Карамазовых», который часто цитирует Левинас: «Каждый перед всеми за всех и за все виноват»⁴⁰. Я *абсолютно*, «бесконечно» ответственен за эту травму, даже не давая согласия взять на себя эту ответственность и не посвящая ей себя по своей воле: «Лицо означает для меня неотклонимую ответственность, до всякого добровольного согласия, договора, контракта»⁴¹. Заранее и навсегда я являюсь «заложником»⁴² другого. Долг Ей, предшествующий моему рождению, мне никогда не вернуть, поскольку он только растет от моих попыток от него освободиться⁴³. Я всегда запаздываю, это и есть «retard irrécupérable»⁴⁴.

Феноменологическому движению от «я мыслю» к «я могу», инициированному Гуссерлем, подхваченному Хайдеггером, Сартром и Мерло-Понти, Левинас противопоставляет свое собственное, от «я могу» к «я не в состоянии» или «я больше не в силах»: Левинасова самость лишена власти, опустошена не вследствие столкновения и борьбы с более сильным человеческим существом, но как раз напротив, из-за абсолютно, бесконечно ранимого и покинутого Другого, пробуждающего во мне возможность и на самом деле необходимость *сострадания*. Это сострадание, как пишет Левинас, вновь цитируя Достоевского, «ненасытно», поскольку «желаемое не удовлетворя-

³⁸ Левинас Э. ТБ. 173/298–299.

³⁹ Cf. Autrement qu'êtrе ou au-delà de l'essence. P. 108, 110. См. также: *Bernet R. Le sujet traumatisé, Conscience et existence*. Paris, 2004. P. 289 sq.

⁴⁰ *Levinas E. Dieu et la philosophie // En découvrant*. P. 119.

⁴¹ *Levinas E. Autrement qu'êtrе*. Op. cit. P. 112.

⁴² *Ibid.* P. 142.

⁴³ АЕ. P. 14.

⁴⁴ *Levinas E. Autrement qu'êtrе*, P. 112.

ет моего желания, но углубляет его, в какой-то степени питая меня новым голодом»⁴⁵. «Я» больше не являюсь самостью, ведомой поисками «счастья» и «наслаждения», но выставлен навстречу избыточности, которая приходит извне, и отвечаю ей из «милосердия», «доброты» и *незаинтересованности*⁴⁶. *Агаписткое желание уникально, так как исток желания не во мне, это не я, но другой, «мое» желание не принадлежит мне. Оно рождается из пассивности «более пассивной, чем любая пассивность». Желаемое, которое более не объект моего желания и не связано с ним, но есть его источник, не «заполняет» и не удовлетворяет мое желание, но «освобождает его»⁴⁷. В действительности ситуация такова, что в присутствии Другого я переполнен желанием, оно переливается через край. Ситуация не такова, что мое желание растет изнутри и изливается наружу; скорее мое желание подпитывается и разрастается, отвечая Другому. В выражении «*Désir de l'Autre*», или «*Désir du Bien*» необходимо услышать фундаментальную двусмысленность или, лучше сказать, неразрешимость, которой не допускает английский язык: желание не является желанием (для) Другого или (ради) Блага, как если бы последнее было объектом специфического поведения субъекта; Другой является источником моего желания, бьющим через край, затопляющим, превосходящим мою способность (или силу) объять его, заключить в рамки, овладеть им. Иными словами, желание для Другого – это желание от Другого – не желание Другого в смысле того, что это желание принадлежит Другому или является собственным или самым заветным желанием Другого, которое мне бы хотелось сделать моим собственным и присвоить, но желание, которое происходит или струится от беспомощности Другого, его незащищенности и абсолютной нищеты. По сути, нам следует осознать, что трудность, с которой мы сталкиваемся, пытаясь понять выражение «*Désir de l'Autre*», происходит из того, что родительный падеж не относится к субъекту действия, и не связан с действием, и даже не зависит от совмещения субъекта с последним; речь идет об опыте и отношении, которые возникают вне сферы субъективности и ее объективного коррелята, в сфере, которая попросту иная, чем субъективная, отличается от нее. Желание становится этим пороговым и в то же время первичным опытом, который засасывает и субъекта, и объект или, лучше сказать, в котором и субъект, и объект подвешены, прерваны, где сама онтология как обозначение соотносительности субъекта и объекта пройдена и преодолена. Желанием отмечен тот предел, где исчезают самость, сознание, жизнь, власть, но также удовольствие, наслаждение, удовлетворение, и это та точка, в которой появляются этика и религия.*

Желание в этическом отношении призвано обозначить обратное тому, что Сартр и вся эго-истическая традиция, представителем которой он является, обычно понимает под желанием, то есть не *бытие* человеческого сознания или даже человеческого бессознательного, не структуру самости с ее экономикой нужд и влечений, а событие, которое подвешивает, вызывает сбой и ставит под вопрос само сознание в целом. Желание переворачивает смысл, и значение, и направленность самой интенциональности и обозначает ее *пределы*. Там, где интенциональность определяется в терминах соответствия сознания объекту или «исполнения», Желание в Левинасовском смысле говорит о структурно неадекватном или асимметричном по своей природе отношении

⁴⁵ Левинас Э. След другого / Пер. Н.Б.Маньковской // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М., СПб., 2000. С. 314.

⁴⁶ *Levinas E. Dieu et la philosophie // De Dieu qui vient à l'Idée. Op. cit. P. 111.*

⁴⁷ Левинас Э. След другого. С. 314.

между мной и другим или между имманентностью самости и трансцендентностью инаковости. Там, где интуиция задает горизонт сознания и «принцип всех принципов», на котором держится феноменология, «визитация» конституирует парадоксальную феноменальность Другого: «Другой, вызывающий этическое движение сознания и нарушающий спокойное сознание совпадения тождественного с самим собой, наделяет интенциональность неадекватным приращением»⁴⁸. Так нарушается устойчивость сознания в самом его бытии: на него действует что-то, что приходит *извне* Бытия и прерывает его самоидентичность. Это степень чуждости (*l'étranger*) Другого: он или она не являются другим «я» или модификацией самости, о чем у меня немедленно возникла бы *интуиция*. Пока Другой понимается через связь сознания и его коррелята, Другого можно интерпретировать как мое *alter ego*, друга, возлюбленного или даже соперника, но не как *другого*.

* * *

В заключение мне хотелось бы сделать несколько критических замечаний. Мы стали свидетелями значительного развития французской феноменологии XX века после предпринятого Гуссерлем поворота от идеализма сознания и преимущественного интереса к познанию в сторону более широкого и более конкретного понимания субъективности, которая, казалось, вращается вокруг темы желания и все более требует характеризовать его как специфически человеческую форму проявления жизни. Другими словами, сосредоточившись на желании как смысле человеческого бытия, феноменология оказалась способной перенести акцент с классических проблем эпистемологии и подразумеваемого ею понимания субъективности в качестве *res cogitans* на телесную, чувственную и «страдающую» форму жизни. Проблематичен не этот поворот к желанию, открывающему аффективность жизни, более раннюю, чем сознание, из которой сознание, собственно, и происходит, но способ, которым каждый раз страдание превращалось в патологию в формах садизма или мазохизма, стыда, вины или меланхолии. Беспокойство вызывает особый образ или понятие *жизни*, от которого феноменология не может избавиться, когда в конце концов обращается к ней и в частности к желанию, – образ, который, я бы сказал, унаследован от специфически западной *морфологии* желания, уходящей в иудео-христианские тексты и литературные источники, а равно и в некоторые греческие и римские мифы. Он связан с религиозной и моральной *предопределенностью* желания, открыто признанной Левинасом, но так или иначе присутствующей и в феноменологических онтологиях Сартра и Барбараса. У Сартра негативная онтология противопоставления между в-себе и для-себя переводится в негативную аффективность: человеческая реальность, «страдающая в своем бытии» (*souffrante dans son être*) и «постыдная»; «несчастное сознание по природе, без возможности выхода из состояния несчастья»⁴⁹. Также и у Левинаса жизнь субъекта – это самолюбование и эгоизм, по сути склонность ко злу. И только отвечая Другому, «устыдясь» и «чувствуя вину» перед лицом абсолютной покинутости и абсолютного превосходства, *вызванного* покинутостью, нуждой, и уязвимостью, род достоинства и истинной ценности может быть приписан человеческой жизни. Вопрос о вине особенно проблематичен, поскольку чем больше я пытаюсь отвечать

⁴⁸ Левинас Э. След другого. С. 316.

⁴⁹ Сартр Ж.-П. БН. 129/123.

непереносимой травме другого, тем она больше⁵⁰. Теперь вопрос: а может ли ненависть эго и «эта империалистическая и агрессивная [*hargneuse*] субъективность» не обернуться ненавистью к себе? Как это отношение может не травить саму жизнь, без конца ее травмируя и не оставляя возможности для выздоровления? Даже у Барбараса, который заходит дальше всех в попытке избежать этой патологизации и, главное, стыда жизни, желающий субъект изрешечен «срывами», «разочарованиями» и «ностальгией» по тому, что он называет «чистая жизнь». Субъекту в качестве субъекта желающего напоминают об этой потерянной цельности; желание *есть* след этого потерянного рая. Постулируя человеческую жизнь как «само-ограничение» собственно жизни и объявляя это ограничение *сущностью* жизни человека, Барбарас вынужден сделать его источником крушений и разочарований.

Означает ли это, что проблема желания осталась нерешенной, а истоки субъективной привязанности следует искать где-то еще? Или это скорее означает, что условия человеческого существования таковы, что прожить можно только (при, у)ниженную, жалкую жизнь? Или мы можем признать это неустранимое *страстное* измерение жизни, не превращая его тотчас в *патологическую* жизнь? Но это уже потребует проблематизации основополагающей предпосылки феноменологии, рассматривающей желание как форму пассивности, даже если, как утверждал Левинас, оно более пассивно, чем пассивность. Разве невозможно мыслить желание скорее как активное и продуктивное по своей сути, как жизнеутверждающее, творящее, а не просто пассивное, без отождествления с властью или способностью ума? Это со своей стороны потребует перестать думать о желании в терминах негативности, то есть со стороны неполноценности или онтологической нехватки. Ведь феноменология продолжает размышлять о желании в ими ограниченных рамках, считая желание патологией. Чтобы оторвать желание от этой патологии, нужно показать, что оно не пассивно или не негативно *изначально* или *по структуре*. Это в свою очередь будет означать, что представляя себе желание как *структуру* или даже фундаментальную структуру человеческого, мы не сможем уже представлять его как интенциональность. А это уже потребует совершенно другой философии, ориентированной не к трансценденции для себя, Другого или существования, но к имманентности самой жизни.

Перевод с английского Нины Сосна

⁵⁰ Dieu et la philosophie. P. 120.

ПОТЕНЦИАЛЬНО «ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ»: ВИРНО И МЕДИАЛЬНОЕ

Вот уже несколько лет или даже десятилетий предпринимаются попытки описать способы связи человеческого (тела) и технологического (устройства) и через эту связь определить характеристики существования человека в условиях современности. Попеременно и порознь, а иногда в комбинациях друг с другом в поле этих интересов были и кибернетика, и искусственный интеллект, и медиа, и машины, и киборги, и симулированная визуальность. Стремление походить на ирреально прекрасные образцы путем использования косметических и хирургических средств, добиваться большей слаженности и производительности труда путем тренировки тела, объединять уже расслоенные диспозитивами и существующие отдельно слова, голоса, звуки и картинки нередко приводило к представлению о том, что не остается тех структур, которые еще можно было бы назвать человеческими. Еще М.Маклюэном использованные «расширения чувств» расплыли как низшие (эмоциональные), так и высшие (разумные) границы, в которых человеческое могло бы себя обнаруживать. Оказывается ли преодоленным шок от столкновения с новыми устройствами, на что надеялся Маклюэн, или человеческое «все более теряет в весе», не справляясь с вторжениями техники? В поисках ответа на вопрос, насколько на разных уровнях находятся уходящая естественность тела и конкретность медийных продуктов, вызывающих ощущения материальности, в фокусе внимания оказывается собственно характер связи, моменты перехода. Очевидно, что осмысления требуют не только изменения нашего окружения, в первую очередь техногенного, но и характер наших связей с ним.

Характер связи, отношения, переходы, переносы и даже переводы – это первостепенные предметы исследований медиатеорий на нынешнем этапе их развития. Так, тот факт, что мысль проявляется опосредованно, через некоторые формы, тривиален, решающим моментом, однако, является понимание *вида* этой связи, того, каким образом осуществляется переход от «материальных» предпосылок (в виде аппаратов) в сферу символического. Сегодня, когда прошло уже более столетия со дня рождения М.Маклюэна, очевидно, что некоторые его ожидания не оправдались самим техническим развитием, его предпочтения в области различных медиа были более чем историчны и сегодня не имеют под собой почвы, а связи, на которые он указывал, нуждаются в гораздо более детальных описаниях и кропотливом изучении. Поэтому нет ничего удивительного в том, что к настоящему моменту не сложилось единой магистральной медиатеории, и скорее можно говорить о дополняющих друг друга проектах, посвященных анализу отдельных понятий или конкретных явлений, в своей множественности говорящих о «медиа» и «медиальном». Кроме того, это множество теорий и ныне окружено другими высказываниями, как это было и ранее, до начала двадцатого века, особенно когда велись исследования языка (от Гердера до Кассирера, разместившего символы между нами и предметами, чем предоставившего возможность наследникам его творчества интерпретировать символы как трансмедиальное). Эти высказывания, может быть, не являются прямо медиатеоретическими, но с содержательной точки зрения обсуждают характерные сюжеты и из рассуждений о медиа не могут быть устранены.

«Непосредственная связь между технологиями и эмоциональными тоналностями» – фраза из известной работы современного итальянского философа и политического активиста Паоло Вирно «Грамматика множества»¹. Он указывает направление, следуя которому можно обнаружить контуры субъективности, испытывающей на себе влияние медиа. Напрямую в ней не исследуются ни телесное воздействие медиа (не говорится об инкорпорированных чипах и манипуляциях, осуществляемых при их посредничестве), ни их визуальные эффекты (не обсуждаются переполненные дигитальными «образами» и неоновыми симуляциями фасады зданий и заполненность жилых помещений экранами различных видов), ни перехлестывающие любые пороги допустимого освоения объема сведений, которые транслируют различные сети и гаджеты (Вирно не уделяет места дебатам даже о том, как понимать «информацию») – одним словом, по формальным признакам это совсем не типичный текст медиатеоретика. По формальным признакам это скорее политический текст, предлагающий способ описания режимов существования, поведенческих форм при выполнении работы, которые в новых условиях постфордизма показались загадочными, способ описания, соединяющий элементы антропологии, философии языка, этики и критику политической экономии, рассматривающий соответственно формы существования, лингвистические игры, этические предпочтения и характеристики производства. Однако главный предмет анализа Вирно, «множество» как определенным образом (к которому мы еще вернемся) улавливаемая *переходная форма* может быть увидено в перспективе, задаваемой ключевой для определения медиа функцией – опосредованием. В дальнейшем нас более всего будет интересовать, что связывается множеством, какие «части» и как оно сводит воедино (если таковые операции им производятся).

Безусловно, в «Грамматике...» есть по меньшей мере два фрагмента, легко переносимых в контекст медиатеории, и касаются они тем зрелищности и коммуникации. Разумеется, эти темы интересуют Вирно в контексте поиска политического измерения современных форм существования, иначе и здесь можно было бы наблюдать введение различий между зрелищным и коммуникативным, между визуальным и виртуозным и т. д. – очевидно, подобные различия не значимы в том случае, когда зрелищное уравнивается с индустрией коммуникации, виртуозность и считается коммуникативностью или по крайней мере коммуникабельностью, как у Вирно, а собственно коммуникация записывается через запятую после абстракции. Фактически зрелищное используется Вирно для того, чтобы показать, как марксистская теория должна учитывать изменение средств производства – ведь это более не машины, но базисные способности тех, кто составляет множество, такие, как навыки общения, владение языком. Обращаясь к общепризнанному источнику представлений о зрелищном – к ситуационистской теории Ги Дебора, Вирно еще раз напоминает, что из признака, характеризовавшего лишь один довольно узкий и тогда еще не слишком значительный, а главное, трудноописываемый сегмент производства (сам Вирно в качестве подтверждения приводит цитату из романа итальянского писателя Л.Бьянчарди «Горькая жизнь» почти пятидесятилетней давности², чтобы продемонстрировать, что тогда никто не мог представить себе, на основании каких критериев следовало отличать

¹ См.: *Virno P. Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life.* Translated by Isabella Bertolotti, James Cascaito and Andrea Casson. N. Y.: Semiotext (e), 2004. Далее цитаты из работы Вирно приводятся по этому изданию.

² См.: *Virno P. Grammar...* P. 58.

хорошего журналиста от плохого), «зрелищность» по прошествии нескольких десятилетий превратилась в характеристику производства вообще, всех его отраслей. Сегодня зрелищность фактически указывает на способы взаимодействий и связанные с ними эмоциональные тональности, циркулирующие в том множестве, которое Вирно стремится описать как нового агента действия. Согласно Вирно, то, что было запущено индустрией зрелищ, то, что критиковал Адорно, – это **ценность коммуникации самой по себе**. Говоря о ценности в связи с коммуникацией, следует помнить, во-первых, что она вполне материальна – тот, кто сегодня наиболее коммуникабелен, тот и получает наибольшие гонорары (не только в области так называемых «креативных индустрий», но и на автозаводе), и, во-вторых, коммуникация не рассматривается как нечто безусловно позитивное – она зачастую цинична и говорит об умении приспосабливаться прежде всего. «В зрелищном нам явлены в отделенной и фетишизированной форме производственные силы общества, те производительные силы, которые должен привлекать всякий современный рабочий процесс – **языковая компетентность, знания, воображение и т. д.**»³. И если деньгами измеряется результат производственного процесса, когда процесс этот завершен, то зрелищное касается производственного процесса в его разворачивании, в его потенциале, обнаруживает то, «что мужчины и женщины *могут* делать». И тут самое интересное состоит в том, что, как можно интерпретировать Вирно, сами эти возможности становятся видимыми, как видимой становится мысль. Описывая множество, не единожды Вирно говорит о том, что оно представляет собой такую форму существования, в которой границы между интеллектуальным и реальным, между творческим поэзисом и оплаченными однообразными операциями, выполняемыми в процессе труда, стираются: если раньше мысль была делом индивидов, делом внутренним, разворачивавшимся вдали от чужих (и каких бы то ни было) глаз, тем, что никогда не входило в список обязанностей той или иной должности, то ныне, и это характеризует множество, мысль разворачивается на глазах⁴, она как бы овеществляется, и мы, с точки зрения Вирно, в состоянии это увидеть.

Что это за видение, можно представить себе, обратившись к «реальной абстракции». Этот термин был использован Марксом для того, чтобы объяснить способ связи материального и символического. Особенно наглядным примером для него были деньги. Они делают реальным, наблюдаемым один из важнейших принципов человеческого мышления, идею эквивалентности и обмениваемости; деньги – очень абстрактная идея, которая помещается в бумажнике. На обратный процесс, когда наши размышления приобретают ценность материальных вещей, что происходит благодаря научному конструированию аппаратов и устройств, используемых в производстве, намекает, по Вирно, другой термин Маркса – «общественный интеллект». Отметим важный для нас и в том, и в другом случае момент перехода материального в символическое. Как нам представляется, переход оказывается возможным благодаря особой модальности, о которой – в своих целях – часто говорит Вирно, а именно, потенциальности. Говорит он о ней и в связи со зрелищным, подчеркивая, что если такая «реальная абстракция», как деньги, отсылает к результатам труда, к его прошлому, то такая «реальная абстракция», как зрелищное, – это портрет труда, как он происходит в настоящем.

³ *Virno P. Grammar...* P. 60.

⁴ Ср.: «Мысль считалась делом одиночек, действием внутренним, никак не проявленным в области видимого... делом, происходившим тогда, когда замолкали звуки агоры» (*Virno P. Grammar...* P. 37–38).

Несколько в стороне от нашего настоящего исследования находится вопрос о том, как именно можно понимать эту видимую мысль, «зрелищность», «публичность», «общественность» которой обеспечивается, главным образом, особыми структурами языка или «общими местами». То есть зрелищность в описаниях Вирно в первую очередь языковая: яркое, выразительное, виртуозное (термин Вирно) использование языка. Не конкретная отдельная речь, но собственно владение языком, фактически не актуально данным, но языком в его потенциальности. Такой язык разделяют все, он общ для всех, так как фактически означает возможность говорить. «Специальных мест» или «специальных» этико-коммуникативных кодов, о которых писал еще Аристотель, как констатирует Вирно, уже нет более, и приходится пользоваться везде одними и теми же категориями, которые работают подобно панели инструментов, которая всегда готова для использования: «“Специальные места” исчезают, а *непосредственную визуальность* получают общие места»⁵. С одной стороны, Вирно пишет о том, что «общие места» используются потому, что представители множества, лишённые устойчивого, «своего» жилища (*bios xenikos* даже называет Вирно такой способ существования), вынуждены решать сложнейшие и одновременно самые общие вопросы существования и защиты этого существования от мира и его случайностей, и потому обращаются к существеннейшим категориям абстрактного интеллекта, и таким образом «ведут себя как мыслители» (курсив наш. – Н.С.). С другой стороны, за этими общими местами стоят структуры повторения, потому что повторение – это один из лучших и древнейших способов защиты, так как его наличие позволяет надеяться, что само повторение создаст некоторую реальность того, что повторяется. К тому же в отличие от предыдущих эпох наша располагает средствами технического воспроизведения, а значит, повторение уже обеспечено технически, оно *уже* происходит благодаря техническим средствам (и тем самым уже создает свою реальность?). Не оказывается ли в таком случае «решение сложнейших и одновременно самых общих вопросов существования» повтором, который будет поддерживаться технически? То есть фактически речь идет не о мысли как таковой, но скорее о возможностях для нее, прежде всего заданных языком как потенциальностью, о специфических формах мысли, которые оказываются вынесенными в условно публичное пространство. Условно, так как у самого Вирно есть к нему вопросы, да и «Грамматика множества» представляет собой скорее в большей степени развернутый проект и провокативное приглашение к размышлению, чем детализированное изложение концепции. Возможно, это условно публичное пространство, всеми разделяемое, при всех оговорках⁶, является тем уровнем, на котором функционирует опосредование (постараемся избегать здесь формулировки «медиа», дабы не смешивать «медиальное» и средства массовой коммуникации, тем более, что Вирно хотел бы говорить о непосредственной публичности такой формы существования, как множество,

⁵ *Virno P. Grammar...* P. 37 (курсив наш. – Н.С.).

⁶ Приведем по крайней мере две: 1) во вступительной части, где Вирно обсуждает концептуальный аппарат для анализа множества, указывается, что нет разделения публичного и частного – оно больше не работает, значит, это пространство не частное и не публичное; 2) Вирно озабочен тем, что это общее пространство не становится публичной сферой, оно не становится политическим: как будто и нужны зрители виртуозу общения, но эта роль виртуоза дается каждому эпизодически – всякий из множества и актер, и слушатель, потому что каждый использует свою способность пользоваться языком, и эти способности только используются в труде, но не используются для политического действия.

которое отличается – например, от народа – тем, что не транслирует, не передает никакой администрации никаких прав, но должно по идее действовать само).

Отсюда удобно перейти ко второму эксплицированно медиатеоретическому фрагменту размышлений Вирно, посвященному увлекательности и увлеченности техническими медиа – завершающим размышлением о множестве как субъективности. Эмоциональная ситуация, в которой находится современное множество (обсуждаются не психологические тенденции, но фундаментальные характеристики – способы бытия и чувствования), определяется отсутствием твердых оснований и вынужденными практиками приспособления к быстро изменяющимся условиям – инновациям, к изменчивости городской жизни. В быстро меняющихся обстоятельствах рынка труда начинает высоко оцениваться умение маневрировать между абстрактными и взаимозаменяемыми возможностями, что требует изобретательности и экспериментирования с новыми дискурсами в каждый данный момент. Работники вынуждены активно коммуницировать друг с другом, потому что «коммуникабельность» становится товаром, который покупается работодателем, хотя она продолжает оставаться неотъемлемым свойством человеческой природы. Это имеет и негативные последствия: коммуникация, вместо того чтобы отражать и транслировать то, что существует, сама продуцирует состояния вещей, новые факты. Социальная коммуникация сегодня не определяется предварительно поставленными целями, находится в стороне от соответствия тому, к чему относились слова языка. Это не то чтобы «неподлинная жизнь», как ее описывал Хайдеггер. Скорее Вирно готов согласиться с Беньямином, видевшим в таком существовании возможности для будущего: так, «жадность зрения» Беньямин описывал, подчеркивая, что оно обогащает возможности восприятия. Любители медиа рассеяны – они смотрят все, практически ничему не уделяя внимания. В этом нет ничего утопического, в этом есть взаимодействие – это способ принять искусственный опыт, технически сконструированный, апроприировать абстрактную реальность, то есть понятия, реализованные технологиями. Это не смешение далекого и близкого, фигур и фона, но каждый раз складывающаяся установка, что смотреть, что оставить в зоне фона и что выдвинуть на передний план. Так в самом повседневном и рутинном можно разглядеть новое, хотя верно и обратное: и новое можно просмотреть как известное. «Массмедийное любопытство – это чувственное обучение технически репродуцируемому, непосредственное восприятие интеллектуальных продуктов, телесное видение научных парадигм»⁷.

«Телесное видение научных парадигм», ставшее возможным благодаря практически повсеместному использованию медиаустройств, особая видимость форм мысли, обретающей свой зрелищный характер в повторяемых (в том числе благодаря техническому воспроизведению и техническому повторению) «общих местах» языка, – это выводы, к которым нередко приходили медиатеоретики. Так, Вилем Флюссер, отстаивая особенности и новизну изображений, произведенных техническими устройствами (фотоаппаратом, кинокамерой, которые производят «технообразы»), обращал внимание на то, что изображения эти являются не «слепокми» реальности, а образами понятий оптики, химии и т. д. и, строго говоря, вообще не обладают материально-телесными характеристиками, а потому могут быть «увидены» особым способом и особым субъектом видения, которые он также описывал. Язык

⁷ *Virno P. Grammar...* P. 93.

как прообраз медиа, каждый раз актуализуемый говорящим или высказывающимся слой значений в их связи друг с другом также давно преследует медиатеоретиков. Одни идут через него к перформативности, как Дитер Мерш, предлагающий при анализе медиального уйти от «серии приставок и предлогов, которые начинают играть важную роль, когда нужно обозначить отношение, в котором содержится смена уровня, – *meta*, *trans* или *über*» к подчеркивающим момент перерабатывания *dia* и *per*; «к другим техникам, которые также закреплены в практиках и в материальном. Для медиального не релевантны вопросы символического и семиотического, здесь имеют значение *практики*, которые со своей стороны привязаны к их участникам и контекстам <...>. В этой связи можно говорить о перформативности понятия “медиа”»⁸. Другие, как Эрки Хутамо, воспринявший идеи как сторонников микроистории, так и медиаархеологический способ работы Ф.Целински, но основывающийся главным образом на теории топосов известного немецкого филолога Эрнста Роберта Курциуса⁹, предлагает отслеживать существование «культурных формул», мигрирующих из одного культурного контекста в другой и претерпевающих в этом процессе семантические трансформации, так как это помогает понять, как постепенно видоизменяются культурные процессы и как их элементы переопределяют их суть¹⁰. Топос – это культурная формула, которая появляется, исчезает и снова появляется, в этом процессе обновляя свои значения. Медиатопосы служат коннекторами с другими областями культуры, являются средством комментирования медиакультурных тем и фантазий, элементами конструирования идеологий¹¹.

Как видно из этих примеров, некоторые медиатеоретики, уходя от анализа материальных средств трансмиссии и каналов распределения, ныне с большим вниманием подходят к рассмотрению тех условий и структур, которыми может быть обеспечено опосредование как таковое. К такого рода условиям можно отнести использование категории потенциального, внимание к тому, что *может содержать* в себе момент опосредования, дабы последнее могло

⁸ См.: http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/mersh_dia.

⁹ См.: *Curtius E.R. Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (1948), *European Literature and the Latin Middle Ages* (trans. by Willard R. Trask, London: Routledge & Kegan Paul, 1979 [1953]).

¹⁰ См.: «Encapsulated Bodies in Motion. Simulators and the Quest for Total Immersion», *Critical Issues in Electronic Media*, ed. Simon Penny (Albany: State University of New York Press, 1995); «From Kaleidoscomaniac to Cybernerd. Towards an Archeology of the Media», in *Electronic Culture*, ed. Timothy Druckrey (N. Y.: Aperture 1996); «Time Machines in the Gallery. An Archeological Approach in Media Art», in *Immersed in Technology. Art and Virtual Environments*, ed. Mary Anne Moser with Douglas McLeod (Cambridge (Mas): The MIT Press, 1996); «From Cybernation to Interaction: A Contribution to an Archeology of Interactivity», in *The Digital Dialectic. New Essays on New Media*, ed. Peter Lunenfeld (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1999); «Elements of Screenology: Toward an Archeology of the Screen», *ICONICS: International Studies of the Modern Image*, Vol.7 (2004), (Tokyo: The Japan Society of Image Arts and Sciences); «Slots of Fun, Slots of Trouble. Toward an Archeology of Electronic Gaming», in *Handbook of Computer Games Studies*, ed. Joost Raessens & Jeffrey Goldstein (Cambridge (Mas): The MIT Press, 2005); «The Pleasures of the Peephole: An Archeological Exploration of Peep Media», in *Book of Imaginary Media: Excavating the Dream of the Ultimate Communication Medium*, ed. Eric Kluitenberg (Rotterdam: NAi Publishers, 2006); «Twin-Touch-Test-Redux: Media Archaeological Approach to Art, Interactivity, and Tactility», in *MediaArtHistories*, ed. Oliver Grau (Cambridge (Mas): The MIT Press, 2006); «Pockets of Plenty. An Archeology of Mobile Media», in *The Mobile Audience*, ed. Martin Rieser (Amsterdam: Rodopi, в печати).

¹¹ См.: «Dismantling the Fairy Engine: Media Archaeology as Topos Study», in *Media Archaeology: Approaches, Applications, and Implications*, eds. Erkki Huhtamo and Jussi Parikka (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2011).

состояться. Возможно, потенциальное проникло в медиатеории еще в недостаточно явной форме, тем интереснее, на наш взгляд, сопоставить уже и те объяснительные схемы, о которых только что шла речь, с использованием категории потенциального Вирно. Здесь нам придется осуществить переход от типичных тем, связываемых с медиатеориями, – зрелищного, коммуникативности, растерянной увлеченности медиа, интерпретации которых Вирно мы касались ранее, к темам, с одной стороны, более важным для Вирно, с другой стороны, связанным с проблематикой медиа. Предлагаемое здесь прочтение работы Вирно позволяет использовать категорию потенциальности и для анализа нульмерных образов понятий, и «перерабатывания» (термин, важный для тех, кого относят к медиатеоретикам, от Ж-Ф.Лиотара до Д.Мерша).

О потенциальном Вирно говорит часто. Некоторых аспектов мы уже касались. Это и потенциальная возможность использования языка – не содержание, но сам факт говорения; это не какие-то отдельные способности человека, но все его существо; не результат труда, но то, что делает его возможным; зрелищное не как то, что находится в зоне видимости, но скорее как то, что может состояться. Важно отметить и нередко используемый Вирно способ говорить о том новом, чье описание он предлагает, о множестве, не избирая ни один из терминов, которые были использованы предыдущей традицией. С одной стороны, этот способ проявляет роль опосредования через введение некоего «третьего», с другой стороны, то, что этим «третьим» называется, настолько амбивалентно, что практически существует скорее в форме потенциальности, чем актуально в виде одной из реализованных возможностей. Так, множество размещается где-то *между* государством и народом, частным и общественным, индивидуальным и коллективным, испытывает нечто среднее между страхом и тревогой, постоянно совершая *переходы* от опасности к спасению и обратно. Это не означает, что множество видится ближе к коллективному или спасению, – нет, самим способом своего существования оно делает непригодным для анализа каждый из этих терминов, отменяет значимость, например, как частного, так и публичного и не позволяет объединять эти пары понятий. Означает ли это, что множество является если не синтезом, то некоторой формой опосредования, хотя бы терминологической?

На наш взгляд, особенно интересно посмотреть, как потенциальность проявляется в анализе «биополитики». Ведь это позволяет провести линии связи между опосредованием, отношением, медиальным и формами существования в их исконном антропологическом смысле. Вирно отсылает к работе Фуко, но поясняет введенное им понятие косвенно. Не следуя моде на использование «биополитики», Вирно предлагает прийти к адекватному пониманию его через другое понятие – рабочей силы (*Arbeitskraft*). Оно часто используется в общественных науках, сглаживающих, однако, его парадоксальность. Вирно напоминает, что это понятие означает не что иное, как способность производить. Речь идет о потенциальности – не о том или ином виде труда, но о том, что труд имеет место. Рабочая сила – это «совокупность физических и духовных способностей, которыми обладает организм, живая личность человека...» (слова Маркса из «Экономических рукописей 1857–58 гг.»). Тут и лингвистическая компетентность, и память, и способность к движению. Только сегодня – вновь и вновь обновляет марксистскую теорию Вирно – рабочая сила подходит к задаче своей реализации; только сегодня это понятие не может быть редуцировано (как это было во времена Грамши) к совокупности физических и механических свойств, а естественным образом включает и «жизнь ума», очевидно, тот общественный интеллект, и

способность к использованию языка, которых мы уже касались. Хотя капиталистические производственные отношения основаны на различии рабочей силы и производительного труда, а потенциал – это не-наличное, отсутствующее, нереальное, Вирно подчеркивает, что покупается именно эта чистая способность к производству, а не тот или иной тип конкретных услуг. При совершении работы актуальностью становится то, что было только потенциальностью, и тут загадка капиталистического накопления.

Рабочая сила буквально *воплощает* фундаментальную категорию философской мысли, анализ которой возводим опять-таки к аристотелевской *dynamis*. Это не остается при капитализме абстрактным понятием, а приобретает прагматическое, эмпирическое, социоэкономическое измерение. Еще ни к чему не приложенный потенциал – во главе обмена между нанимателем и рабочим. Объект продажи – не реальная сущность (услуги труда, которые отделены от процесса труда), но нечто не имеющее автономного пространственно-временного существования. Если держать в голове предшествующие размышления Вирно, то это то самое «напряжение труда», которое он описывает как *зрелищное*.

Парадоксальные характеристики рабочей силы – это предпосылки биополитики. Тот же Маркс в тех же «Рукописях» писал, что сила, которую рабочий вынужден предлагать для продажи, не существует отдельно от него. Она *существует потенциально, как способность*. Живое тело рабочего – субстрат рабочей силы, которая не имеет независимого существования. Капиталисты заинтересованы в жизни, в теле рабочего только по косвенным причинам: эта жизнь, это тело содержат способность, потенциал, *dynamis*. Живое тело как таковое управляется и контролируется, потому что оно действует как носитель простой способности, рабочей силы. Не нужно думать, предупреждает Вирно, что биополитика включает в себя управление. Напротив, биополитика – просто эффект, артикуляция изначального факта – исторического и философского, состоящего в обмениваемости потенциальности как потенциальности.

Таким образом мы приходим к выводу, что основание биополитики *зыбкое* и далеко не безусловное: это возможности человеческого существа, намеченные в каком-то виде, но не заданные, не обладающие характеристиками неперемного присутствия. С этим связано одно из ключевых, на наш взгляд, рассуждений «Грамматики множества», а именно то, что можно было бы, собрав различные фрагменты текста, назвать антропологией Вирно, – описание множества как субъективности. До политического действия, возможности для которого еще должны быть изысканы, так как в тексте Вирно неоднократно отмечен неоднозначный, двусмысленный характер множества, и потому в определенном смысле этот текст может быть назван критикой множества, его цинизма и приспособляемости, хотя Вирно, конечно, хотел бы видеть возможности для будущего развития множества подобно тому, как из «белого шума» может возникнуть мелодия¹², еще до трудовой деятельности в крайне нестабильных условиях множество – прежде всего особая форма существования. И это последнее не описывается в экономических терминах. Оно должно быть представлено как опыт мира. Эта форма существования как таковая является чем-то опосредованным по отношению к неким недифференцированным *ones*, с одной стороны, и ин-

¹² Помимо восхищения новаторским исполнением Глена Гульда, виртуоза, пусть и не лингвистического, и «Вариаций Гольдберга» И.С.Баха – еще одна музыкальная метафора. Ср.: *Virno P. Grammar...* P 58.

дивидам – с другой. Последние в «Грамматике...» весьма проблематичны. Фактически индивиды не существуют. Если мы обратим внимание на тот фрагмент из начала текста, где множество впервые вводится через противопоставление как индивиду, так и коллективу¹³, окажется совершенно очевидным, что Вирно уходит от какого бы то ни было определения индивида. Если мы обратимся к финальной части («Множество как субъектность»), увидим, что Вирно на пути определения – даже не индивида, но индивидуации – избирает для пояснения гипотезу Ж.Симондона, полагавшего, что об индивиде говорить вообще неверно, и логика ответа должна быть совершенно иной: истоком ее должен быть не индивид как некая фиксированная сущность, но процесс, который может к нему привести. Наконец, в очередной раз останавливаясь на том, что марксистская теория должна быть реформирована в условиях современности, Вирно утверждает, что грядущая марксистская теория неизбежно должна стать теорией индивидуального, которое некогда мы окажемся способными определить¹⁴.

Первые, *ones*, – это те, кто еще не обрел свою индивидуальность. Вирно, отталкиваясь от рассуждений Симондона, предлагает иметь в виду доиндивидуальную реальность – нечто общее, недифференцированное, трудноклассифицируемое, потому что она продолжает оказывать свое влияние на то, что мы привыкли считать «индивидуальным». Компоненты этой реальности – биологическая основа вида, то есть органы чувств, опорно-двигательный аппарат, способность восприятия, эмоциональные силы. Вообще все производительные силы – доиндивидуальны. И восприятие не охватывается местоимением первого лица единственного числа: видит не «я», но некто, «оно». Язык – и это имеет принципиальное значение для Вирно, описывающего множество как грамматическое подлежащее, – также доиндивидуален. Им пользуются все в том или ином сообществе, язык принадлежит и всем, и никому. Говорит «некто» (*one*), использование проговариваемых слов интерпсихично, социально – только в связи с этим и можно оценить понятие публичного или общественного интеллекта; *parole* не зависит от того или иного *langue*; такой язык похож на анонимную среду, окружающую животное. А вот прояснение связи между способностью говорить и определенным актом говорения – это уже давление индивидуации говорящего.

Развивая гипотезу Симондона, Вирно полагает, что субъектные характеристики – это наложение доиндивидуальных элементов и индивидуализированных черт. Субъект – это и я, и некто, и неповторимая уникальность, и анонимная универсальность. Изобилие доиндивидуальных характеристик, которые продолжают наличествовать у «человеческого существа», ставит под вопрос акт индивидуации, обнаруживающий себя как неустойчивый и всегда обратимый результат¹⁵. И только публичная сфера, на образование которой Вирно возлагает надежды, должна послужить средством защиты произошедших индивидуаций и не позволить доиндивидуальному подавить индивидуальное. Наконец, окончательно разворачивая аргументацию Симондона в свою пользу, Вирно пишет, что «современное множество состоит из индивидуализированных индивидуумов, оставивших позади эту доиндивидуальную реальность»¹⁶. То есть получается, что множество – это, с одной стороны, наша наличная реальность, несовершенная и неокончательная, двусмысленная

¹³ *Virno P. Grammar...* P. 24.

¹⁴ *Ibid.* P. 81.

¹⁵ *Ср.* P. 76–79.

¹⁶ *См.:* *Ibid.* P. 78.

форма существования, с другой – такая, которая прошла стадию доиндивидуальной реальности, более того, использующая опыт коллективности для «более радикальной индивидуации». Именно с этим связывается грядущая марксистская теория индивидуации, которой предлагается учесть каждого из многих (*each of the many*).

Конечно, теоретически множество означает множественность (*plurality u being-many*) как делящуюся форму социального и политического существования, противоположенную единству народа (выбор в пользу Спинозы и против Гоббса). Согласно еще одному определению Вирно, соединяющего Симондона и Маркса, множество – это «комбинация социальных индивидов»¹⁷. Оксюморон «социальный индивид» (также из *Grundrisse* Маркса) приравнивается к Симондоновой «доиндивидуальности»: «Если доиндивидуальное включает в себя восприятие, язык, производительные силы, то можно сказать, что и “социальный индивид” – это тот индивид, который выставляет на всеобщее обозрение свой уникальный онтогенез». Однако все-таки что-то проблематичное есть в этом рассуждении. С одной стороны, Вирно как будто следует установке Симондона и рассматривает развитие «человеческого существа» в обратном порядке, в котором индивид – вовсе не отправная точка, а (возможный!) результат, но, с другой стороны, в явном стремлении наделить множество характеристиками, которыми оно еще как будто не обладает актуально (на что указывается в других фрагментах, которых мы отчасти касались), Вирно наделяет устойчивостью ту форму, которая является переходной. Кроме того, если следовать Симондону до конца, индивидуация, точнее, сменяющие друг друга процессы индивидуации не прекращаются никогда, и в своем взаимодействии со средой индивидуализирующееся существо фактически никогда не превращается в индивида как нечто ставшее. «Индивидуация высвечивает не только индивида, но также диаду индивид-среда (*milieu*). Поэтому индивид обладает относительным существованием в двух смыслах: не представляет тотальность бытия и является всего лишь фазой в развитии бытия, которое не существовало ни в форме индивида, ни в принципе индивидуации»¹⁸. Иными словами, потенциальность, так часто упоминавшаяся Вирно, вдруг сходит на нет: рабочая сила, вся совокупность человеческих способностей, собственно *dynamis* объявляются доиндивидуальными, оставленными позади – множеством, которое в использовании «общественного интеллекта» не доходит до уровня публичной сферы и, значит, на этом этапе своего развития, который анализирует Вирно, оказывается неспособным к действию¹⁹ (констатируемые увеличение личной зависимости, ощущения жуткого – фрейдовского *Unheimlich* и т. д.).

Если же мы, даже не обсуждая то, чей онтогенез имеет в виду Вирно прежде всего – «человеческого существа», то есть представителя биологического вида *homo sapiens*, или долженствующего образоваться через множество нового индивида (социального или другого), вновь вернемся к предметному полю теорий медиа, нередко обсуждающих темы среды, проблему описания того, что актуализируется в каждый момент, будучи почти неуловимым как таковое, обнаружим, что здесь потенциальность охраняется и видно устремление не торопиться преодолеть ее. На мгновение возвращаясь к сложной теории Симондона, отметим, что он настаивал на том, что

¹⁷ *Virno P. Grammar...* P. 81.

¹⁸ См.: *Simondon G. The genesis of the individual // Incorporations / Ed. J.Crary & S.Kwinter. Zone Books, 1992. P. 300.*

¹⁹ Ср.: *Virno P. Grammar...* P. 79, ранее pp. 40–42.

«имеется определенный уровень *потенциального*, который *остается*, означая, что дальнейшие индивидуации еще возможны», а «доиндивидуальная природа остается связанной с индивидуальным, и это источник будущих метастабильных состояний»²⁰, а не одних только угроз и опасностей, как это нередко выглядит у Вирно.

Симондон, как видно, не считал необходимым использовать термины «столкновение», «поле битвы» и даже «защита», хотя и писал о движении и деятельности, даже о напряжении. Предложенный им термин – трансдукция, то, что служит логическим принципом рассмотрения отношений и связей. Здесь уже сама приставка «транс-» указывает на движение и переход. «Трансдукция – процесс физический, биологический, ментальный или социальный, в котором действие вызывает каждый раз новое движение, распространение в данной области и структурирование различных зон, в которых эти действия происходят <...> как только структурирование осуществляется, вместе с ним происходят пропорционально увеличивающиеся модификации». И далее: «Хотя трансдукцию можно применить к онтогенезу, это также сам онтогенез»²¹. Так, в определенном смысле не отделяя собственно процесс трансдукции как способ существования от способа его описания, Симондон не оставил возможности для вопросов о том, кто говорит о процессе (индивидуации), кто его наблюдает и кто в нем действует, потому что каждый раз, снова и снова, на разных уровнях проявляется одна и та же логика. Фактически это логика самого существования, у которого нет задач, но есть разные возможности, *разные потенциалы*, наличие которых приводит к опосредованию, медиации между разными фазами и взаимному изменению и развитию (не побоимся этого слова).

Но с каким грамматическим подлежащим мы имеем дело в случае Вирно, какая у него «физиогномия» (по крайней мере в английском переводе «Грамматики множества...» это слово попадает не раз), что зрелищно в нем? Кто говорит о множестве и кто его наблюдает? Осознает ли оно себя множеством? Какие связи в нем действуют? Мы выяснили, что если даже оно является некоторой общностью, то не состоит из индивидов (они, может быть, грядут). Это и не некая неопределенно-расплывчатая «среда» (к ней как будто уже невозможно вернуться), это что-то разделяющее общие условия существования: угрозы со стороны мира, бесприютность, «общие места» (пусть не лингво-концептуальные возможности, как было бы в случае «среды»), не действие, но трудное приспособление. Разумеется, речь вовсе не идет о том, чтобы занять позицию ретрограда, заявляя, что нет никакого позитивного множества, раз Вирно так часто описывает его негативные характеристики и его зло, и заключать, что оно не производит ничего, кроме квазимысли (в «общих местах») и виртуозного квазидействия. Речь идет о том, что опосредование, которое должно было бы проникнуть в логику этого описания, не раз изгоняется почти нарочито. А это логически может привести к тому, что действие и множество окажутся несовместимыми, потому что множество скорее *выглядит* общностью, чем-то извне собранным по ряду признаков, которые выделяются неким взглядом из перспективы того, кто скорее всего в этом множестве не находится. То есть фактически тем, что иногда приписывается функционированию медиа в узком их понимании, – настоящей симуляцией. Кто выделит мелодию из «белого шума» – представитель множества? Тот, кому делегируют права?

²⁰ См.: *Simondon G. The genesis...* P. 306 (курсив наш. – *Н.С.*)

²¹ *Ibid.* P. 313.

Иными словами, нам представляется, что при всех находках в тексте Вирно, стремление описать множество как все-таки организм, все части которого испытывают одни и те же состояния (нигилизм) и используют одни и те же механизмы (лингво-концептуальные), разрешают свою потенциальность, но не совершают действия, может привести к тем же результатам, которые постигли исследователей киборгов – уже не людей, еще не машин. Ведь едва ли киборги интересны сами по себе, но безусловно – в связи с нами, в связи с тем, что означают проявления машинного для границ, задающих «человеческое». Этим мы вовсе не хотим сказать, что каждый из нас должен узнать или не узнать себя в множестве. Скорее мы хотели бы подчеркнуть, что анализ, сосредоточивающийся на одном из элементов – если структура трехчастна, каковой она, очевидно, является и в случае со множеством, располагающимся между индивидуальным и коллективным, даже при том, что элемент «множество» крайне неординарен и язык для его описания не вполне сложился, – и выносящий за скобки формы связей, отношения и опосредования, рискует зафиксировать то, что должно двигаться в своем развитии. Остановленное защищающееся «множество» – чем оно может быть принципиально лучше «народа»? Безусловно ценные усилия Вирно по определению множества дополняемы фрагментами аргументации теорий медиа, что, на наш взгляд, может привести только ко взаимному обогащению.

КАК РАБОТАЕТ ФИЛОСОФИЯ: СОЦИАЛЬНЫЙ АСПЕКТ

В 2008 году в журнале Вопросы философии была опубликована статья Н.С.Розова «О социологической отмене философии»¹, еще через два года вышла его работа «Перспективы философского и социального познания». В этом же году увидела свет монография Н.С.Юлиной «Философская мысль в США. XX век»², некоторые главы которой существенным образом перекликаются с наблюдениями Н.С.Розова. Говоря коротко, предметом рассуждений Н.С.Розова были следующие неутешительные выводы касательно социального статуса философии в современном мире. Во-первых, ее «всерьез в мировой науке уже не воспринимают, разве что как факт истории идей середины XX века», во-вторых, «за пределами ВУЗов влияние современных философов ничтожно мало, причем, не только в России, но и за рубежом» и, в-третьих, «социальный эффект налицо – почти полная утрата доверия общества к философии и философам» (курсив автора).

Аналогичные формы атаки на современные институциональные способы философствования обсуждаются и в книге Н.С.Юлиной. Возражения со стороны политологов, юристов, социологов и экономистов в адрес философов Н.С.Юлина анализирует в главе о неопрагматизме, в частности, в параграфе «Романтизм прагматизма в мире жестких реалий». Смысл этих возражений сводится к тому, что «общественные науки (не говоря уж о естественных), такие как социология, политология, юриспруденция, развиваются своими собственными путями безотносительно к ведущимся вокруг прагматизма (или постмодернизма) спорам. А еще точнее – безотносительно ко всякой философии»³. По мнению ряда авторитетных исследователей, беда философии заключается в том, что философы слишком увлекаются построением эффективных (оптимистических или крайне пессимистических – тут не важно), хорошо слаженных конструкций, мало считаясь с тем, в каком отношении они находятся с действительностью и ее динамикой. Это касается не только анализа конкретных исторических и социальных феноменов, но даже и разработки регулятивных идей. Философы нередко попадают в ситуацию, описанную пословицей про «благие намерения», которыми известно куда вымощена дорога; и это так потому, что философы оставляют непродуманными спектр действительных последствий, к которым может привести синтез «наличной» реальности с циркулирующими в обществе идеями, к отстаиванию которых подключаются и сами философы. Более того, они нередко занимают позицию игнорирования тех нежелательных последствий, которые свидетельствуют о расхождении фактов с их теориями (по принципу Гегеля: «тем хуже для действительности»). «Как и Дьюи, – Н.С.Юлина здесь цитирует Диггинса, – наши – нынешние неопрагматисты сопротивляются принять факт, что многие проблемы, с которыми мы напрямую столкнулись, вытекают из самой демократии»⁴. Вместо того чтобы заниматься оправданием различных идеалов и неопределенно далеких целей, следовало бы за-

¹ Розов Н.С. Социологическая «отмена философии» – вызов, заслуживающий размышления и ответа // Вопросы философии. 2008. № 3. С. 38–50.

² Юлина Н.С. Философская мысль в США. XX век. М., 2010.

³ Там же. С. 504.

⁴ Там же. С. 506.

няться скрупулезным анализом действительности и ее непосредственными, ближайшими возможностями, поскольку именно это и является условием возможности любых дальнейших (научных, социальных и проч.) продвижений вперед. Например, Н.С.Юлина приводит такие рассуждения А.Вольфа: «Рисуя достоинства коммунальной жизни, неопрагматисты, следуя Дьюи, апеллируют к идее равенства и к идеалу коммунальной жизни. В то время как у реалистически мыслящего социального ученого предметом исследования является как раз диверсификация общества по этническим, религиозным, национальным признакам, прагматистов интересовали социальные средства, могущие служить скрепляющими узлами общества; однако общество всегда состоит из различий, и именно они определяют его динамику»⁵. К этой точке зрения подключается и Ст.Фиш, утверждающий, в пересказе Н.С.Юлиной, что «идеал “универсального демократического сообщества” недостижим, элиминировать различия и противоположные интересы невозможно... Заимствованная Бернштейном у Хабермаса идея “коммуникации” не средство гармонизации частных и эгоистичных интересов, а конкуренция, приз в которой – временное право маркировать чей-то способ рассуждения как “неисказенный”, пока рассуждающий по-иному не назовет его “предрассудком”»⁶.

Критика подобного рода, разумеется, не нова. Практически сто лет назад совершенно аналогичные обвинения выдвигал в адрес философии (а именно марбургской школы философствования) наш выдающийся соотечественник Е.В.Спекторский, профессиональный юрист, социолог и историк социологии: «...В своих рассуждениях о человеческом общежитии эта школа учит не столько о том, что есть, сколько о том, чего нет, чего никогда не было, а может быть, никогда и не будет: с точки зрения нравственно должного, решительно и исключительно ею принятой, она нередко не объясняет, а просто отвергает эмпирически существующее. Вследствие этого, очевидно, от нее нельзя ожидать прочной опоры в исследовании социологической проблемы как чего-то строго позитивного»⁷.

Если перевести взгляд с вопросов общественных на естественно-научные, то мы получим похожую картину. В первую очередь здесь уместно вспомнить высказывание Р.Фейнмана: «Эти философы, – говорил Ричард Фейнман в своих “Лекциях по физике”, – всегда топчутся около нас, они мельтешат на обочинах науки, то и дело порываясь сообщить нам что-то. Но никогда на самом деле они не понимали всей глубины и тонкости наших проблем»⁸. Точка зрения этого нобелевского лауреата основательно под-

⁵ Юлина Н.С. Философская мысль в США. XX век. С. 507.

⁶ Там же. С. 511.

⁷ Спекторский Е. Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. 2. СПб., 2006. С. 507.

⁸ Между прочим, существует очень точный комментарий к этому фрагменту у А.В.Ахутина, напрямую относящийся к обсуждаемой нами теме: «Глубина и тонкость проблем и понятий теоретической физики открываются только с помощью изощренной математической и экспериментальной техники, которой философ по образованию не владеет. Причем в руках ученого-теоретика техника эта не только средство добычи знаний, но и – может быть, даже в большей мере – тонкая и утончающаяся “архитектура вопроса”. Не питается ли поэтому философ – вместе с популярной научной публицистикой – как раз тем, что наука отбрасывает и из чего складываются так называемые картины мира и научные мировоззрения. Впрочем, такого рода поделки возникают вовсе не из-за того, что философ не понимает “глубины и тонкости” научных проблем. Беда в том, что, занимаясь не своим делом, он утрачивает понимание глубины и тонкости философских проблем, смысл своего собственного дела, “архитектуру” собственных вопросов. Знающий свое дело философ скорее согласится с этой усмешкой ученого, потому что обочины, на которых обитает околону научная философия, одинаково далеки и от науки, и от философии». См.: Ахутин А.В. Поворотные времена. СПб., С. 32–33.

крепляется элементарным изучением списков литературы, прилагаемых к профессиональным статьям в специализированных научных журналах. Мы там не найдем ссылок на современных философов. Исключением, пожалуй, являются научно-популярные книги, рассчитанные на массового и далекого как от науки, так и от философии читателя: некоторые из этих книг действительно будут пестрить ссылками на именитых мыслителей, да и то этот список будет ограничен разнообразными философами от Платона до Поппера, основные цитируемые работы которого приходятся на период 1930–60-х годов. Реального влияния современных философов на действительное течение науки мы практически не найдем.

Итак, говорим ли мы о влиянии философского сообщества на науку или же о его общественном воздействии, в обоих случаях мы видим один и тот же результат. И частные науки, и общественные дела идут своим чередом, а те социальные функции, которые, по всей видимости, хотело бы исполнять сообщество философов, ныне несравненно более успешно выполняет тандем журналистов, шоуменов и разнообразных экспертов-нефилософов (ученых, политологов, литераторов, юристов и т. п.).

Что всё это говорит об особенностях и возможностях современных способов философствования? Какие здесь имеются варианты ответов? Не могло ли, например, случиться так, что с философией-то как раз всё в порядке и что философское отношение к действительности вполне процветает, но только вот *за пределами профессиональных философских сообществ*? Не верно ли будет сказать, что философия не исчезла как социально значимый фактор, а наоборот, повсеместно вошла в ежедневный обиход, во всевозможные научные дисциплины, в общественные практики, в публичные обсуждения и что самые широкие круги теоретиков, аналитиков и просто публичных людей используют все необходимые им философские методы, не обращаясь, однако, к посредству институционализированных профессионалов? Эта мысль опять-таки не нова. Упомянувшийся уже Дьюи писал: «Если <философия> не всегда становится смешной, когда выступает как соперница науки, то лишь потому, что конкретные философы как люди случайно оказываются также пророками от науки»⁹.

Не верно ли сказать, что наступили те времена, когда самые широкие круги социально и интеллектуально активных людей более не нуждаются в специализированной группе «носителей философского знания», и что самые широкие слои думающего населения вполне дозрели до самостоятельного употребления философского инструментария всякий раз, когда это представляется уместным?¹⁰ И что нужно делать философам-профессионалам в сложившейся ситуации?

Одновременно с этим, однако, надо задать и такой вопрос. А может быть верен в значительной мере противоположный тезис: философии вообще не свойственно по природе своей быть неким социально масштабным явлением? Быть может, философия всегда была как-то иначе встроена в интеллектуальную жизнь, за исключением, возможно, единичных и исторически случайных казусов ее «звёздной» популярности? Разве, например,

⁹ Цит. по: Пирс Ч.С. Рассуждение и логика вещей. М., 2005. С. 106.

¹⁰ Иными словами, не сбился ли в значительной степени проект Просвещения, который, вообще-то говоря, самими же философами однажды и был инициирован? И неужели, возникает недоумение, определенную успешность этого проекта следует расценивать теперь как признак осуществившейся ненужности философии, как сигнал необходимости ее самоликвидации? Не рано ли? Может что-то не так в формулировке вопроса?

современная живопись, или современная поэзия, не говоря уж об ультра-современной «академической» музыке, имеют своего *широкого* читателя, зрителя, слушателя?

На первый взгляд, последний тезис кажется крайне сомнительным. Уже от самого начала философии мы слышали, например, о том, что-де именно «философы должны управлять государством», а в самом недалеком прошлом мы имели возможность убедиться в невероятной действенности тезиса о том, что философия ранее лишь, мол, «объясняла мир, в то время как пришла пора изменять мир». И вроде как есть основания считать, что философия в свои звездные часы была в состоянии выполнять поставленные перед нею подобные задачи и что были времена, когда философия действительно владела умами самых широких слоев просвещенного населения.

Тем не менее вопрос о том, насколько глубоко входит в существо философии необходимость произведения существенных социальных эффектов, остается далеко не ясным и уж точно не имеющим прямых и простых ответов на него. Среди массы возможных ответов остановимся лишь на двух наиболее характерных точках зрения. Первая будет заключаться в том, что философия и может, и непременно должна пытаться быть широкомасштабным общественным явлением, с отчетливыми критериями своей социальной успешности. А для того, чтобы быть таковой, ей, по всей видимости, нужно регулярно равняться *на наиболее успешные на данный момент социальные проекты*, например, на науку или поп-культуру, если говорить о дне сегодняшнем. Но уж никак не на богословие, не на поэзию или музыку, приобретшие сегодня весьма эзотерический характер. Вторая точка зрения опирается на совсем иные ориентиры, поскольку будет исходить из других представлений о философских мотивациях и о формах осуществления философствования.

Вариант первый. Один из рецептов вывода философии из социального захолустья предлагает Н.С.Розов, утверждающий, что «роковым для философии оказался постпозитивистский *разрыв с наукой*, начавшийся с неслучайного триумфа релятивистской книги Т.Куна “Структура научных революций”»¹¹.

Однако близость к науке можно понимать по-разному. С одной стороны, сам же Николай Сергеевич говорит, что «в современном познании наука первенствует и действительно способна на очень многое, тем не менее, ей подвластны не все вопросы. Сами *основания применяемой логики, исходных понятий, научных методов* исследуются не наукой, а философией». Этот ход мысли, характеризующий действительное место философии в спектре различных форм теоретизирования, стал классическим еще со времен Аристотеля, и на протяжении двух с половиной тысяч лет пока еще не возникало сомнений в оправданности такого понимания сути философии. Кроме этого, Н.С.Розов справедливо указывает на то, что помимо чисто сциентистского миропонимания существуют и более широкие и гибкие перспективы видения вещей. Поэтому, говорит он, даже «если расширить сугубо сциентистскую систему ценностей за счет ценности критического рационального мышления, допускающего логическую аргументацию, то присутствие философии в пространстве осмысления человеческой истории окажется весьма значимым, по крайней мере, как некий страж рациональности в этой сложнейшей и чреватой многими опасностями проблематике»¹².

¹¹ Розов Н.С. Перспективы философского и социального познания // Материалы III Всерос. научн. конф. «Интеллект. Наука. Образование» (Новосибирск, 15–17 сент., 2010 г.). С. 4–8.

¹² Там же.

При всей понятности и корректности этих рассуждений всё же нельзя не признать, что вопрос о социальной значимости философского сообщества так и повисает в воздухе, поскольку и анализ «оснований применяемых научных методов», и расширение сферы «критического рационального мышления» в современном обществе наиболее эффективно реализуется самими же философствующими математиками, политологами, юристами, историками, социологами и т. п., которые в своих областях философствуют успешнее, чем некие абстрактные «чистые философы». В подавляющем большинстве случаев «профессиональные» философы занимают позицию вторичного комментаторства к научным результатам, а просвещенная публика предпочитает иметь дело с наукой, политикой и общественной жизнью, что называется, «из первых рук». Но даже если философы и в самом деле нередко выступают «стражами рациональности», о которой говорит Н.С.Розов, следуя в этом пункте, по-видимому, формулировке Ю.Хабермаса¹³, то в любом случае это почти никогда (во всяком случае у нас, в России) не становится общественно значимым обстоятельством.

С другой стороны, Н.С.Розов намечает еще одну линию реабилитации философии, которая могла бы помочь ей причаститься к славе современной науки. В работе «Социологическая отмена философии» прослеживается идея, к которой Н.С.Розов подводит читателя с помощью ряда наводящих вопросов, в свою очередь сводимых к двум центральным. 1) «Можно ли, не теряя сущностных черт философии – ее претензий на трактовку предельных оснований любых суждений и целостное осмысление мироздания – выскользнуть из паттерна “вечного возвращения” и встать на путь, схожий с поступательным, кумулятивным развитием, основанным на систематическом достижении познавательного консенсуса, который характерен для математики и естествознания?». И 2) «Есть ли вообще философское знание либо удел философии – всего лишь накапливающиеся мнения? Возможные ли в философии настоящие *открытия*?»

Эта вторая линия реабилитации, в отличие от первой, вызывает куда больше вопросов и сомнений. Начнем с того, что кумулятивное развитие математики и уж тем более естественных наук в целом отнюдь не является неким фактом, тем более очевидным. Есть и совершенно противоположные точки зрения на этот счет. Серьезные возражения кумулятивизму, якобы характерному для точных наук, можно найти, например, в работе Лео Роджерса¹⁴ «Историческая реконструкция математического знания» и соответствующем списке литературы, который прилагается к этой статье.

Еще больше сомнений вызывает идея возможности превратить философию в некую научную теорию или, быть может, целостную систему разнообразных теорий. Думается, что этот ход нецелесообразен и практически несовместим с самим смыслом философствования. Чтобы уточнить, что мы здесь имеем в виду, нужно обозначить ряд характерных для всякого философствования черт, являющихся, на наш взгляд, принципиальными. По ходу дела мы постараемся заодно обрисовать и некоторые существенные двусмысленности, ответственные за неблагоприятный образ философии, сложившийся в современности, о котором говорилось в начале нашей статьи. Как мы будем говорить ниже, и представления о философии как о некоей теоретической системе, претендующей на всеобщность своих объяснений, и соответствующие

¹³ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. М., 2001.

¹⁴ Роджерс Л. Историческая реконструкция математического знания // Математическое образование. 2001. № 1(16). С. 74–85.

обвинения в адрес философии проистекают, как представляется, из-за игнорирования существеннейшего различия между смыслом философствования и того, что называется созданием метафизических систем. Это приводит к тому, что обрушивая шквал критики в адрес философии и философов, при ближайшем рассмотрении оказывается, что атакуют различные метафизические проекты и конструкции, а не *дело* философии и не ее критическую силу.

Но прежде чем заняться вопросом отличия философии от метафизики, мы вернемся на минутку к вопросу о различии между наукой и философией. Наше основное возражение заключается в том, что философствование в отличие от науки – это совершенно иной аспект теоретизирования, с иными, нежели «чистая наука», специфическими задачами, с иными критериями успешности. На самом деле и это не совсем правильно. В большинстве случаев вообще невозможно отделить философию от науки, равно как и от прочих форм человеческого самоосмысления, т. е. от мировоззрений, религий, феноменов искусства и т. д. Чистая философия и чистая наука – это по отдельности не существующие абстракции. Лишь с большой долей условности можно отделить Аристотеля-логику от Аристотеля-философа или Декарта-математика от Декарта-философа, Дильтея-историка от Дильтея-философа, Гумбольдта-филолога от Гумбольдта-философа и т. д.

Действительное продвижение человечества «вперед» в вопросах науки и самоосмысления происходит не в каком-то одном «чистом» направлении, а сразу во многих. Многомерность здесь неслучайна, она есть неустранимое условие возможности творческих процессов. Одномерные системы вещей исключают конкуренцию и свободное состязательство разных перспектив видения. Даже в математике существуют строго доказуемые результаты с чрезвычайно широким спектром применимости, показывающие, что только те системы, в которых число измерений превышает три, начинают становиться «интересными», непредсказуемыми, не поддающимися исчисляющему отношению к ним. Далеко не в последнюю очередь это касается и систем знания, самопонимания: многомерность способов теоретизирования должна быть нередуцируемо сложной. Думается, что одним из самых фундаментальных является именно различие между философским и прочими измерениями, конституирующими человеческие практики.

Ликвидировать это многообразие равносильно, скажем, ликвидации различия между ритмом и метром в поэзии в пользу одного только метра. Это умертвило бы поэтическое произведение, лишило его жизни, динамики, всех степеней его внутренней свободы. Такие языковые метризованные конструкции были бы не поэтическими событиями, а мертвыми языковыми автоматами¹⁵.

¹⁵ Послушаем Ю.Лотмана: «Не только не следует отказываться от противопоставления “метр – ритм” как организующего структурного принципа, а наоборот: именно на этом участке стиховедение столкнулось с одним из наиболее общих законов словесной художественной структуры. Язык распадается на уровни. Описание отдельных уровней как имманентно организованных синхронных срезов составляет одно из коренных положений современной лингвистики. То, что в художественной структуре *каждый уровень должен складываться из противонаправленных структурных механизмов, из которых один устанавливает конструктивную инерцию, автоматизирует ее, а другой выводит конструкцию из состояния автоматизации*, приводит к характерному явлению: в художественном тексте каждый уровень имеет *двухслойную организацию*. Отношение текста и системы не представляет здесь, как в языке, простой реализации, а всегда борьбу, напряжение. Это создает сложную диалектичность художественных явлений, и задача состоит не в том, чтобы “преодолеть” двойственность в понимании природы поэтического размера, а в том, чтобы научиться и во всех других структурных уровнях обнаруживать двухслойный и функционально противоположный механизм. Отношения фонетического ряда к фонема-

Вариант второй. Наша точка зрения на то, чем является философия и как именно она реализуется в человеческой истории, опирается на следующий отправной пункт: философия существует в виде особого рода *событий в сетях* исследовательских практик и практик самоосмысления человека.

К примеру, научные дисциплины, говоря языком Куна, в период своего нормального развития не производят *событий* – они не меняют конфигурации сети, не влияют на состав горизонта научных проблем. Верно и обратное: парадигмальные сдвиги в науке, революции в образе мысли всегда уже несут в себе философское измерение, т. е. имманентное им философское событие. То же самое верно в отношении не только наук, но и всех прочих человеческих практик. Для того чтобы более аккуратно проговорить эти моменты, мы обратимся к вопросу отличия философии от метафизики.

Слово «метафизика» появилось на свет значительно позже слова «философия», однако по ряду причин этот термин обрел очень существенное философское значение. С метафизикой стали связывать обширный пласт философских ходов и конструкций, который тем не менее никогда не становился полностью тождественным идее философствования. Тонкость заключается в том, что и у философии, и у метафизики предмет их исканий по природе своей *мета-физичен*. Эта взаимосвязь философии и метафизики порождает настолько сложную сеть взаимовлияний и переплетений одного с другим, что эксплицитное их разделение – на чистую философию и чистую метафизику¹⁶ – представляется делом невозможным и даже идущим против самого смысла идеи философствования. Дело в том, что философия *не может не* использовать в процессе своего критического анализа теоретического инструментария, доставляемого ему метафизикой и ее конструкциями. Метафизические конструкции снабжают философию адекватной оптикой, с помощью которой она только и может успешно теоретизировать или подводить к принятию практических решений. Всё дело тут в расстановке акцентов и определении целей, или, иначе говоря, основное различие заключено в *прагматике*.

Метафизика в собственном смысле слова нацелена преимущественно на *экспликацию и систематизацию наиболее общих онтологических предпосылок*; результатом здесь оказывается создание некоей Теории или Системы, ориентированной на максимальный «масштаб объяснения». Занятие философией же предполагает использование метафизики лишь в качестве средств для критики и анализа; результатом здесь будет скорее *усмотрение альтернатив и уточнение границ осмысленности* исследуемого метафизического проекта, если не забывать при этом, конечно, что критический анализ сам по себе зачастую и есть самоцель и результат философствования¹⁷. Любое философское предприятие содержит в себе (в не эксплицируемом виде) обе компоненты: и метафизическую, и философскую; как сказал бы Делёз, у философии и метафизики имеется огромная общая «область неразличимости». В зависимости от того, в каких пропорциях смешаны метафизика и философия в данном предприятии, мы будем иметь или «более», или «менее» философский проект исследования.

тическому (звук – фонема), клаузулы (рифмической позиции) к созвучию, сюжета к фабуле и так далее образуют на каждом уровне не мертвый автоматизм, а живое, “играющее” соотношение элементов» (Лотман Ю.М. О поэтах и поэзии. СПб., 1996).

¹⁶ Строго говоря, «чистая философия» – это оксюморон. И в то же время «чистая метафизика» вполне может существовать.

¹⁷ Всё это можно детально показать на примере Аристотеля.

Наверное, неприлично совсем никого не цитировать. Поэтому за поддержкой своих позиций обратимся к И.Канту. Вот что можно узнать по интересующему нас поводу у Канта, в особенности если при чтении обращать внимание на соответствующие модальности речи. С одной стороны, рассуждая о метафизике, Кант сообщает: «Всегда была и будет какая-нибудь метафизика»¹⁸. Обратим, между прочим, внимание на примечательную небрежность речи, подобную жесту отмахивания рукой, присутствующую в этом высказывании благодаря словечку «какая-нибудь».

И далее, уже в «Пролегоменах»: «Всегда, более того, у каждого человека, в особенности у мыслящего, будет метафизика, и при отсутствии общего мерила у каждого на свой лад»¹⁹. Очень любопытная подробность: оказывается, «метафизика» есть обязательным образом у *любого* человека, даже не обязательно «мыслящего». Да еще и у каждого своя. Что всё это говорит о способе понимания Кантом «метафизики»? Что в данных контекстах «метафизика» понимается им просто как синоним целостных условий возможности всякого частного человеческого дела: поступка, речи, события, понимания. И заодно как синоним самой способности человека обнаруживать эти самые условия возможности. Если на дворе случается быть какой-то культуре, какому-то социуму, какой-то коммуникативной ситуации, какому-то акту человеческого понимания и т. п., то тогда обязательно *есть* – точнее, не может не быть – и «какая-то» целостность соответствующих условий их возможности, т. е. есть «какая-нибудь метафизика». В любом папуасском сообществе, любой папуасской голове не может не быть соответственной им метафизики, даже если они вообще ничего не знают о ее существовании. В этих случаях Кант обычно говорит о «догматической», или «школьной», или «своей», или «обыденной» и т. п. метафизике.

С другой стороны, «метафизике» Кант противопоставляет «критику», т. е. философию: «Критика относится к обычной школьной метафизике точно так, как химия к алхимии или астрономия к прорицающей будущее астрологии»²⁰. Однако это сравнение пока еще очень поверхностное, не затрагивающее сути исследуемого различия. Существеннее то, что, противопоставляя свою «критику» (т. е. философию) метафизике и понимая под критикой *способность самостоятельного применения разума*, он однозначно говорит: «Было бы слишком требовать от людей мудрости как идеи законосообразно полного практического применения разума; но даже самую ничтожную степень ее никто другой не может внушить человеку».

Обратим внимание: философия («критика») – дело, *совершенно ничем и никак не гарантированное*. Такая вещь, как самостоятельное умение мыслить (философствовать), не только не является врожденной, но ей нельзя даже и научить. Философ, по Канту, «не мыслям должен учить, но мыслить. Такого способа обучения требует сама природа философии... Окончивший школу юноша привык учиться. Он думает, что будет учиться философии, но это невозможно, так как теперь он должен учиться философствовать».

Таким образом, *философии, в отличие от метафизики, запросто может и не быть* – и это, по Канту, главное отличие метафизики от философии. Философия имеет характер ничем не гарантированного *события*; метафизики же не может не быть. Линию различия между метафизикой и философией

¹⁸ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 42.

¹⁹ Кант И. Трактаты. СПб., 1996. С. 245.

²⁰ Там же. С. 244.

можно было бы продолжить, но сказанного достаточно. Лучше еще раз взглянуть на то, какой постепенно складывается образ философии с учетом уже выдвинутых тезисов.

Итак, выходит, что философия – это *не теория* и *не система*, а особого рода *деятельность* (например, в смысле Канта или «позднего» Витгенштейна), «*энергия*» (в смысле Аристотеля), т. е. нечто совершающееся и не могущее существовать в «теоретически законченном» виде по типу теории квадратных уравнений. Это значит, в частности, что философия в первую очередь характеризуется теми «событиями», которые способны производить философское мышление, а не «открытиями», на получение которых преимущественно и направлена научная практика.

Философия тут близка, с одной стороны, этике, которая по определению не может иметь теоретически законченного характера (притом, что каждый отдельный этический поступок имеет абсолютно законченный *в себе* характер), а с другой стороны, логике, поскольку философии не существует вне процесса логического рассуждения.

Поэтому заметим, между прочим, что и *история* философии – это история не создания неких универсальных теорий, сменяющих друг друга и постепенно исчезающих в прошлом, а осуществления некоей особой – «одной и той же» – деятельности, имеющей место при разных исторических обстоятельствах, которая по-разному локализуется (реализуется) в различных узлах сети исследовательских практик. История философии – это история философствования. Её не следует путать с историей метафизики. Таковая доксографична по своей сути; это есть история создания метафизических систем и учений, т. е. *история результатов* метафизических исследований, нашедших свое отображение в системах, теориях и учебниках. История же философии живет в совсем ином режиме: она требует актуальной реконструкции тех событий, которые когда-то имели место, а это возможно совершить только в режиме *актуального философствования*, в данной языковой среде, в данном коммуникативном пространстве, поскольку эту задачу невозможно решить вне процесса смыслового перевода из «иной» философской среды в нашу, современную, именно здесь и сейчас нам свойственную. Уже завтра или, скажем, в другом месте, быть может, понадобится совсем иная форма перевода, по-другому организованная. И эту задачу невозможно решить нефилософскими средствами, поскольку из самой постановки проблемы вытекает неизбежность присутствия *перформативного компонента*, актуального предъявления самого факта философствования, *который бы одновременно и являлся мерой присутствия «философского» в реконструируемом философском событии*.

Итак, главный вывод: философия опознается не по «следам» философской деятельности, которые, как правило, представлены останками метафизических конструктов, схем, фрагментов теорий, а по тому *событию*, которое рассматриваемая философская деятельность производила в свое время в соответствующем месте в исследовательской сети.

Продолжим нашу попытку локализации философских событий в исследовательских сетях, формируемых научными, политическими, общественными, эстетическими и прочими практиками. Заметим еще и еще раз, что философия никогда не существовала «сама по себе», в некоем изолированном ото всего виде, и это обстоятельство слишком часто упускается из виду.

Невозможно быть «философом» и при этом не знать ни математики, ни истории, ни гуманитарных наук вообще, ни наук естественных, не разбираться в политике или делах судопроизводства. И в этом заключается разительное отличие философа, скажем, от математика, который может быть прекрасным теоретиком в своей области, не зная специальным образом практически ничего за пределами своего предмета. Это значит, что философия может существовать только как некое *B*, сказанное *в ответ* на некое *A*, откуда бы это *A* ни пришло. Философия может философствовать по какому угодно поводу, и в этом смысле у нее нет и не может быть собственного предмета, как и собственного языка. Важен не повод и не предмет, а то, как существующие образцы философствования экстраполируются на данный – новый – конкретный случай²¹.

Тем не менее философия не является неким вторичным и полностью зависимым способом мыслить. Философствование по сути своей есть занятие автономное, но автономия философии совершенно не похожа на то, каким образом, например, принципы нумизматики автономны по отношению к принципам рыбной ловли. Философия тоже автономна по отношению к науке, политике и искусству, однако не так, что она вполне могла бы существовать и без прочих родов человеческой деятельности, а так, что философия возникает как некое *дополнительное измерение* самой же научной практики, самого искусства, самой политики и т. п. Дополнительное измерение, живущее по собственным законам, всякий раз произрастающим, однако, из своеобразия породившего его феномена.

Чуть выше мы вскользь заметили: у философии нет не только собственного предмета, но и собственного языка. Это неочевидный тезис. Думаю, что не все согласятся с этим. Ну как же, скажут, вот математика – она является особой наукой именно потому, что у нее есть свой собственный и неповторимый язык, которым она изъясняется. Применение математики к чему бы то ни было никак не влияет на сам ее язык, здесь нет обратной связи, благодаря чему мы точно знаем, что мы именно математику используем для наших исследований, а не неизвестно что. Так же должна бы быть устроена и философия; она вот, например, говорит о бытии, познании, онтологии и прочих фундаментальных вещах.

И всё же, думается, *отношение к языку философии* является своего рода пробным камнем, который яснее всего показывает, о чем говорят те, кто произносят слово «философия». Идея наличия некоей единой, сквозной, общей для многих, если не всех философов и философий, как бы нейтральной терминологии, которой, мол, так или иначе придерживаются все желающие пофилософствовать, представляется мне выводящей нас из «режима философствования» в те края, где занимаются чем угодно, но только не философией (например, исторической доксографией). В каком-то смысле язык философии вообще существует только в модусе «перевода из... в...»; в состоянии непереуведенности, но под знаком требования осуществления (всякий раз заново) акта перевода. С этим же аспектом связана и событийность существа самой философии. Последняя *сбывается* в речи: мы не найдем ее ни в каком «готовом» языке, как бы уже навсегда отлитой в некие «готовые» языковые формы.

²¹ И тогда вот что становится неустранимо важным: никогда образцы философствования не экстраполируются в неизменном, изоморфном виде. Здесь сказывается и неоднозначность процедуры принятия чего-то в качестве философского образца (степень вариативности здесь очень велика), и то, как это потом приспосабливается к новым обстоятельствам и транслируется далее, в область нового.

Мое мнение отнюдь не уникально в этом отношении. Во-первых, следует указать на книжку В.В.Бибихина «Язык философии»²². Во-вторых, можно послушать мнение другого философа по этому же поводу. В работе «Античные начала философии» А.В.Ахутин говорит: «У философов нет и – пока они не перестают быть философами – не может быть *общего языка*. Но то, в чем они с самого начала – как философы – сообщены друг другу (даже если и не ведают об этой сообщенности), это внутренняя речь мысли, “безмолвный диалог, который душа ведет сама с собой”, диалог, погружающий в бродящую стихию смысла, где с предметов спадают знакомые знаки, значения плавятся, отливаются иначе и получают новые назначения. Ведь ставя устоявшийся в обиходе или терминологически установленный смысл слова (и понятия) под вопрос, я допускаю возможность иного смысла, более того, иной логики установления смысла»²³. В этом же фрагменте Ахутин ссылается на В.С.Библера, который говорит, что «если философ не отброшен в начало языка, в какую-то странную, иногда ложную, поэтическую этимологию, в поэтическую стихию внутренней речи... то в этом случае он вообще не философ, а – так, попугай общих истин»²⁴.

Здесь мы подходим к следующему и заключительному эпизоду, в котором еще раз поговорим о том, что философия не может быть делом одних лишь «философов» в противоположность тому, как математика может и должна являться делом одних лишь математиков. Перефразируя Бахтина, можно сказать, что философия собственной территории не имеет. «Ничейность» философии говорит о том, что философские функции распределены *по всем узлам* исследовательских сетей, оставляя за сообществом «профессиональных философов» отнюдь не всю совокупность философских функций. Философствованию профессиональных философов должен иметься философский противовес, имеющий своим источником сообщества экспертов-нефилософов. Иначе говоря, философствование – это *общее культурное дело*²⁵, регулятивный горизонт, альтернатива, которая всегда, всем и каждому открыта и мимо которой всегда, разумеется, есть шанс пройти, не распознав, не заметив. Опять-таки, эта мысль совершенно не новая. В последнем параграфе своего труда «Сущность философии» В.Дильтей подытоживает свои рассуждения: «Философия оказалась воплощением весьма различных функций, которые вместе составляют сущность философии... Философия есть проявление, вытекающее из потребности духа в уразумении своих действий, потребности во внутренней стройности поведения, прочных формах своих отношений к целокупности человеческого общества; вместе с тем она является функцией, заложенной в структуре общества и необходимой в целях совершенствования жизни, т. е. функцией,

²² О связи мысли (философии), языка и события у В.В.Бибихина мы услышим: «Что мысль в своем существе есть слово, еще не значит, будто она имеет право пользоваться готовыми словами. Скорее наоборот... всякое утверждение и отрицание, *φάσις*, *ἀπόφαισις* – это уже суждение, пусть молчаливое, т. е. смешение, сплавление, сочетание, *σύνμιξις* (264b), где мысль, рискуя, совершает поступок, который может оказаться верным или неверным, добрым или злым». Поэтому-то и скажет В.В.Бибихин категорически, что словосочетание «язык философии» можно и нужно слышать только так: «Обращение философии к нам, к нашему существу и есть ее язык» (*Бибихин В.В. Язык философии*. М., 2002. С. 11–19).

²³ *Ахутин А.В. Античные начала философии*. М., 2007. С. 69.

²⁴ Там же. С. 69.

²⁵ Как здесь не вспомнить известную мысль Цицерона: «Cultura autem animi philosophia est», *Tusculanarum disputationum II.V(13)*.

равномерно проявляющейся во многих людях и объединяющей их в социальную и историческую связность. В этом последнем смысле она является системой культуры»²⁶.

Неверно думать, что вопрос о значимости, месте и статусе философии волнует только самих же философов: косвенно озадаченность философскими измерениями человеческих практик присутствует повсеместно, где только есть *возможность критического дистанцирования от автоматизмов*, которыми держится любая практика. Просто-напросто философствование далеко не всегда целенаправленно маркируется словом «философия». «Страсти по философии» особенно остро идут в терминологически не устоявшихся языковых средах, и взыскующие ясности и понимания лингвисты, математики, физики, социологи, теологи (и т. д.) как раз в эти моменты порой и философствуют в рамках своих лингвистических, математических и прочих практик, вовсе не имея в виду какого-то целенаправленного желания «пофилософствовать»: к этому их вынуждает внутренняя логика самой практики, сложными сетями связанная с прочими исследовательскими практиками.

Разумеется, сказанное выше не отменяет того факта, что 99 % научной, например, или общественной деятельности вообще не имеет никакого отношения к философствованию. Получение научных результатов, успех политической коммуникации, художественная значимость литературных произведений и т. п. – всё это никак не зависит от наличия или отсутствия в них философской компоненты, *если*, конечно, этого не подразумевает намеренно поставленная перед ученым, политиком или литератором задача. Строго говоря, аналогичный процент работ философов-профессионалов имеет точно такое же отношение к философии-как-событию-в-сети: большей частью здесь идет рутинная, дисциплинарная проработка разнообразного материала, взаимное реферирование и т. п., а отнюдь не производство философских событий. Говорю я это безоценочно по отношению к философии: так работает любая исследовательская практика, и это ни плохо, ни хорошо.

Итак, вопрос «зачем нужна философия и что это такое?» необходимо отделять от вопроса «зачем нужны философы и кто они такие?». Более того, по-видимому, небесмысленно отличать фигуру «философа» от фигуры «профессионального философа». За три тысячи лет своего существования фигура «философа» настолько мистифицировалась и мифологизировалась, обросла такими коннотациями, как «учитель мысли», «наставник человечества», «великий мудрец» и т. п., что необратимо превратилась скорее в регулятивную идею. Ныне сказать: «Я – философ», – это приблизительно то же самое, что и сказать: «Я – трансцендентальный субъект». Слово «философ» больше похоже на почетное звание, присваиваемое посмертно тому или иному *социально успешному* глубокому мыслителю, который при жизни вовсе не обязательно имел счастье быть профессиональным философом. И это в общем-то правильно, поскольку философская значимость приписывается определенным интеллектуальным «событиям» и тем, кто их осуществлял, не по принципу цеховой принадлежности, а по внутренней структуре и специфическому влиянию в сетях общественного внимания.

Совсем другое дело – говорить о профессиональных философах. В чем же заключается область компетенции профессиональных, институционализованных философов? Мы не успеем здесь развернуто ответить на этот во-

²⁶ Дильтей В. Сущность философии. М., 2001. С. 138–139.

прос. Скажем только следующее. Вопрос о профессиональных философах – это вопрос о смысле слова «профессиональный» применительно к такому пестрому историческому феномену, как философия.

Профессиональные философы – это коммуникативная среда, в которой происходит распознавание, обмен, критика и изучение истории философских событий. Профессиональные философы – те, кто показывает, как работает философия в сетях практик самоосмысления и исследования вещей. Профессионализм заключается во всестороннем знании того, где, как и почему происходят эти процессы. Профессиональный философ – это не столько тот, кто производит философские события, сколько тот, кто распознает, изучает, аккумулирует и традирует образцы философствования. И дело отнюдь не в задаче инвентаризации или классификации всего, что касается философии, – это как раз, скорее, антифилософское занятие. Дело в том, что философия – подобно тяжелым элементам периодической таблицы – «длится» очень недолго. Философское событие (например, философская компонента какого-нибудь научного открытия) быстро исчезает, разрешается в научный результат, заслоняется становлением новой научной нормы, за которой перестает быть видной логика получения этого результата, логика становления того, что в итоге опознается как «норма». То же касается и тех этических поступков, которые, однажды став неслыханным этическим событием, со временем ложатся в основу «моральных норм» и «общих предписаний». В этом заключается и необычайная трудность работы профессионального философа: для того, чтобы обучать философии, рассказывать о ней, быть способным традировать само умение философствовать, необходимо уметь создавать *условия возможности для ре-активации* философских событий именно в качестве таковых. Реактивировать существо событийности – это не то же самое, что изложить результат события. В каком-то смысле критерием успешности этой задачи может служить подсказка Аристотеля: необходимо восстановить исходное удивление, вызвавшее к жизни итоговую норму или результат, ставший со временем чем-то привычным, очевидным и далеким ото всякой удивительности.

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

Тьерри де Дюв

АВАНГАРД И «ПОТЕРЯ РЕМЕСЛА» – ПРОСТОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ

Все культуры и цивилизации прошлого связывали искусство с техникой, ремеслом, умением, приемом, высшей степенью владения ремесленным мастерством. И все культуры и цивилизации прошлого понимали, что искусство начинается там, где заканчивается техника. Проходит ли развитие техники большой путь или останавливается сразу, требует почти дьявольского владения инструментом или следует детской игре, но великое искусство появляется там, где любитель склоняется перед эстетической тайной, которую не в силах объяснить ремесло. Нисхождение благодати, чудо, что-то, что большая часть культур считала сверхъестественным, божественным или демоническим, то есть нечеловеческим, тем, что более просто и прозаически можно было бы обозначить как «другое». В самой сущности ремесла что-то порывает со всяким ремеслом, в творении рук человеческих что-то свидетельствует не о человеческом творении; в работе с материалом появляется что-то, отличное от хорошо выполненной работы. Это что-то – знак великого искусства, которое отличается от обычного, от того, с чем готовы согласиться. Все культуры прошлого дали религиозные названия этой трансцендентности. Но это необязательно, достаточно назвать ее «другим» или «отличием» (*altérité*). Вспомним, что Се Хэ¹, завещавший последующим поколениям китайских художников «Шесть технических принципов живописи», говорил: «Кажется, что искусство было создано бессмертными, но ведь их никто никогда и не видел...»

В любой цивилизации ремесло художника подчиняется техническим условностям, правилам, по которым формируется профессиональное умение, присущее данному цеху, а также эстетическим правилам, предложенным художникам той частью общества, которая их поддерживает и делает им заказы. Пока художники добровольно полагаются на вкус своих заказчиков, а те культивируют уважение к ним, т. е. пока художественные условия являются тем, чем должны быть всякие условия – договором, соглашением, принятым явно или косвенно между двумя партнерами, знающими друг друга и понимающими, чего они хотят от этого контракта, – художественная традиция стабильна. Не объясняется ли стабильность китайской живописной традиции необыкновенно высоким, почти ритуальным уровнем установлений в отношениях между художниками и любителями искусства? Как

¹ Се Хэ (Hsieh Ho) – китайский художник и портретист V века. Ни одного живописного произведения Се Хэ не сохранилось, он прославился теоретическими сочинениями, основанными на практике линейной живописи раннего средневековья. Самое известное – «Шесть технических принципов живописи». В первом принципе живописи Се Хэ указывает на важность передачи жизненного, не статичного характера изображения. Второй принцип касается умения мастера передать движением руки, кистью суть изображаемого. Третий говорит о необходимости соответствия изображенных предметов реальным вещам. Четвертый говорит о необходимости правильного наложения цвета. Пятый обращает внимание на необходимость правильного композиционного построения свитка. Шестой – о важности традиции. (*Здесь и далее – примечания и пояснения переводчика.*)

прочны были соглашения между ними, если император Хуи-Цунг², сам художник и покровитель Академии, ввел испытание по живописи в качестве экзамена для всех должностных лиц государства! Во всяком случае, когда художники и их почитатели соблюдают подобные соглашения, касающиеся и техники, и эстетики, говорящие одним о том, как им быть, а другим, как нужно оценивать произведения искусства, необходимые культурные нормативы соблюдены. Когда и те, и другие видят, что правило в определенном смысле перестает иметь значение, соглашение не действует, чудо возникает, мы можем констатировать, что сложились культурные условия, позволяющие расцвести великому искусству. С этой минуты, знаменующей общее согласие, и те, и другие готовы склонить головы перед иным (*l'autre*), перед отличием (*l'altérité*) как таковым.

Среди великих цивилизаций современный Запад занимает, в хорошем и плохом смысле, особое место. Потому что в эпоху, называемую современностью, когда Запад завоевывает и колонизирует мир, полностью теряется надежда на возможность существования великого искусства. Причины известны и настолько обширны, что упомянуть о них можно лишь как о фоне. В общем виде это индустриализация, развитие демократии, упадок религии. И на этом фоне четко выступает один феномен, о котором хотелось бы сказать особо: появление в середине XIX века живописного авангарда, иначе говоря, рождение современного искусства со всем, что оно влечет за собой, вплоть до создания интернационального современного искусства. И вот объяснение, которое я вам предлагаю, объяснение, которое страдает неизбежным недостатком излишней простоты, но также, надеюсь, обладает и преимуществом, так как оно вытекает из общего для всех культур принципа, выводящего понятие искусства из ремесленного умения. Объяснение состоит из трех пунктов: 1) авангард начинается тогда, когда более неясно, кому адресовано искусство. 2) он устанавливается тогда, когда уже непонятно, кто имеет право называться художником. 3) авангард хочет невозможного, он стремится создать великое искусство.

Рассмотрим эти пункты по порядку. 1. **Авангард начинается, когда больше неизвестно, к кому обращается искусство.** Так случилось, что живописный авангард родился во Франции, что не случайно, поскольку Франция создала такую институцию, подобной которой в сфере искусства не было больше нигде, – Салон. Французская Королевская Академия живописи и скульптуры в XVII–XVIII веках обладала исключительными правами на профессию художника в стране, и Салон действовал вначале в качестве одного из ее элементов, хотя и выделенного особо. С момента создания Салона жившие в то время художники, квалифицированные Академией, начинают регулярно показывать свои работы. Позднее, в XIX веке, к этим художникам присоединяются мастера, квалифицированные Школой Изящных Искусств. До того времени никто и не подозревал о возможности выставить произведения на суд толпы, т. е. всякого, кто бы ни пожелал их увидеть. Кто угодно, к какому бы социальному классу он ни принадлежал, мог посетить Салон, и от этой возможности не отказывались: например, в 1855 г. Салон посетило около 900000 зрителей. Многие из них не преминули обсудить увиденное. Таким образом, в явном противоречии с мерами защиты, принятыми Академией для поддержания своих эстетических канонов и последовательного претворения традиций, было создано публичное пространство для вынесения личного

² Хуи Цунг (Hui Tsung) (1082–1135) – китайский император династии Сун. Известен также тем, что написал «Трактат о чае», один из тех, что вошли в основу чайной церемонии.

эстетического суждения. Рождение живописного авангарда нераздельно связано с историей конфликтов, возникавших в результате появления Салонов. Их можно наглядно проследить по серии таких хорошо известных событий, как ссора Курбе с Салоном в 1851 г., Салон отверженных в 1863 г., отказ Салона от ряда работ Мане в 1874 г., первый Салон Независимых в 1884 г., чьим девизом было «ни вознаграждения, ни жюри». Остановимся пока на этом.

2. Когда больше нет априорной ясности, кто имеет право быть художником, остается только одна возможность продолжения каких-либо традиций – авангард. С созданием Общества независимых художников, к которому мог примкнуть кто угодно и без каких-либо испытаний, подразумевающих жюри, наступает момент, когда не только неизвестно, к кому обращается искусство, но также непонятно, кто является художником на законных основаниях, а кто нет. В отсутствие авторитетов некому уже было диктовать условия. Конечно, не одни Независимые были тому причиной, но они представляют собой пример социальных условий, которые привели к рождению авангарда. Если каждый может судить об искусстве, если кто угодно может стать художником, занятия искусством теряют всякий смысл. Имеет смысл делать только великое искусство – меньшего не дано. Связи, которые все цивилизации и культуры прошлого установили между искусством и техникой, искусством и владением инструментом, искусством и ремесленным совершенством, не были порваны, но они потеряли значимость. Владение ремеслом уже не создавало различия между художником и не-художником. Это различие могло формулироваться только в коллективном суждении, признающем за одним таинственную способность прикоснуться к тому, к чему не могло приблизиться мастерство, в момент возникновения эстетического чуда, и отказывающемся в этом чуде другому. Все или ничего.

3. Авангард намерен получить все или ничего, создать великое искусство, добиться невозможного. Почему же все-таки великое искусство становится невозможным? Не потому, что талантов стало меньше, чем раньше, не потому, что вследствие недостатка методичного образования было утеряно ремесло. Напротив, если бы мы судили академическую живопись XIX века по качеству ее ремесла, она собрала бы все награды. И Бугро³ был необыкновенно талантлив. Великое искусство невозможно, потому что великое искусство начинается там, где заканчивается ремесло – но стало неясно, где ремесло должно закончиться. Итак, когда художники не знают больше, к кому они обращаются, а публика сомневается в том, что перед нею именно художники, как можно достичь общего согласия, чтобы обозначить момент, сопутствующий эстетическому восторгу, если умение и талант больше ничего не объясняют? Как публика и художники смогут прийти к общему согласию по поводу проявления того «другого», что и составляет великое искусство? Как смогут они вместе обозначить тот таинственный пункт, где больше не учитывается умение, если они не сходятся в определении условий, при которых оно важно. Никак. Чтобы заключить соглашение, нужно видеть кого-то перед собой и знать, что этот кто-то существует. Необходимо, чтобы художник понимал, для кого он работает, и чтобы парижский буржуа, который посещает Салон, осознавал, с кем он имеет дело. Возьмем, к примеру, Салон 1851 г., интересный как количеством выставленных работ (4000), так и своим политическим контекстом, так как он открылся месяц спустя после государственного

³ Адольф Вильям Бугро (Adolphe Williams Bouguereau), 1825–1905. Мастер французской академической живописи, автор картин на исторические, мифологические, библейские и аллегорические сюжеты. Среди самых известных его картин: «Рождение Венеры», «Данте и Вергилий в аду», «Купидон».

переворота Луи-Наполеона. С кем должен был оговаривать свое соглашение парижский буржуа? С досточтимым Эдуардом Дюбуфом⁴, выставившим написанный в духе Энгра «Портрет Мадам Ф.»? С Шассерью⁵, чья волнующая Сафо колеблется в выборе, кого из двух мастеров она могла бы нам напомнить – Энгра или Делакруа? С нежным Жеромом⁶ и созданной им Гинецейей? С Коро⁷, создавшим, наконец, картину на сюжет из мифологии? Или ему нужно наладить отношения с так называемыми реалистами, которые кажутся слишком простецкими – Тассаэром, Антинья, Осса, Лакостом, Пилсом⁸? Как он воспримет «Сеятеля» и «Вязальщиков снопов» Милле⁹, такие, казалось бы, незаконченные и грубо написанные работы? (Впоследствии резкие эмоции, которые они вызывали, будут свойственны новой живописи.) Как мог знать парижский буржуа, например, что господин Курбе¹⁰, чья картина «Похороны в Орнана», несмотря на неприязнь жюри, возвышается над другими картинами, выставленными в залах Салона, тот Курбе, который, по словам Шеневьера¹¹ и злобным утверждениям Шамфлери¹², проповедует ненависть к искусству, тот Курбе, о котором все говорят, что он опасный революционер, на самом деле изобретает искусство реальности? Парижский буржуа в растерянности. Ему кажется, и тут чувства его не обманывают, что у него за спиной некоторые художники сговорились с жюри и что другие – к черту жюри! – сговорились в точности с дьяволом. Хорошо, если бы эти художники узнали, кто тот дьявол, которому они продали душу. Им самим ничего не ясно. Не должен ли был сам господин Курбе решить, обращается ли он к парижским интеллектуалам или к крестьянам Флажи, к могильщикам Орнана или к буржуазии Безансона, на ком из них он испытывал свою картину

⁴ Эдуард Дюбуф (Edouard Dubufe), 1819–1883. Французский художник, портретист. В 1856 г. по заказу императора пишет в Версальском Дворце коллективный портрет «Парижский Конгресс». Во Дворце Тюильри пишет портреты приближенных дам императрицы Евгении. В 1866 г. в статье «Мой Салон» подвергнут критике Эмилем Золя.

⁵ Теодор Шассерью (Théodore Chassériau), 1819–1856. Французский художник, вначале учился у Энгра, потом отделился от него, был вдохновлен искусством Делакруа. Дружил с Теофилом Готье. Создал особый, чувственный образ женской красоты. Одна из самых известных работ – «Эстер».

⁶ Жан-Луи Жером (Jean-Louis Gérôme) 1824–1904. Французский живописец и скульптор.

⁷ Жан-Батист Кору (Jean-Baptiste Corot), 1796–1875. Французский художник, который долго был любителем, до того, как стал признанным художником. Был вдохновлен классическими идеалами и любовью к путешествиям. Известен своими пейзажами, участвовал в группе пленэра вместе с Густавом Курбе и другими художниками. Кроме пейзажей известен также и портретами.

⁸ Никола Тассаэр (Nicolas François Octave Tassaert) 1800–1874. Мастер социальных сценок. Жан-Пьер Антинья (Jean-Pierre-Alexandre Antigna), 1817–1878. Художник реалистического направления, близкий к Густаву Курбе. Исидор Пилс (Isidore Pils), 1813–1875. Французский художник, известный своими историческими полотнами.

⁹ Жан-Франсуа Милле (Jean-Francois Millet), 1814–1875. Французский художник, основатель барбизонской школы. Писал сцены из крестьянской жизни, пейзажи.

¹⁰ Жан Дезире Густав Курбе (Gustave Courbet), 1817–1877. Один из самых значительных художников XIX века, считается основателем реалистического направления в живописи. В своих картинах изображал сцены из народной жизни («Веяльщицы», «Похороны в Орнана»), а также автор картины, ставшей достоянием публики уже после смерти художника, – «Происхождение мира».

¹¹ Шеневьер, Шарль-Филипп (Charles-Philippe, marquis de Chennevières-Pointel), 1820–1899. Французский историк искусства и критик. Смотритель музеев, основатель Архивов искусства Франции.

¹² Шамфлери, Жюль (Jules François Félix Husson, dit Champfleury), 1821–1899. Французский писатель, эссеист, критик. Придерживался стиля реализма.

до того, как отослать ее в Салон? А то, что касается Курбе, касается и всех остальных, того же Жерома, например. Он также уже не разбирает, для кого пишет: для жюри, для членов Института, для толпы, которая ломится в Салон, для своего учителя Глейра, для Теофиля Готье¹³, который так хвалил три года назад его «Петушинные бои», а может быть, он пишет для музея, то есть для публики будущего?

Если в Салоне 1851 г. Курбе и Жером выставлялись на одних и тех же условиях и представили работы, написанные для Салона (что будет также справедливо для Мане, Сера, даже для Сезанна в начале его пути), почему первый является художником нарождающегося авангарда, а второй – не более чем умелым академиком? Современность вынесла свое суждение: достаточно лишь увидеть рядом «Похороны в Орнана» и «Гинецею», чтобы понять, что Курбе нацелен на великое искусство, а Жером ограничен какими-то определенными вкусами. Что Курбе – художник, а Жером – ремесленник. И что оба художника совсем по-разному интерпретируют конвенции своего вида искусства. Согласно распространенному мнению, Курбе разбивает эти конвенции, а Жером их соблюдает, и к этому прибавят, что Курбе велик, потому что он их разбивает. Но согласимся, что это объяснение проблематично. Оно вызовет вопросы у тех, кто судит о современном западном искусстве извне, с точки зрения китайского искусства, например, и кто, зная, что все культуры во все времена связывали искусство с великолепным владением техникой, не смог бы понять, почему разрыв с этим восхитительным умением является ценным сам по себе. Такое объяснение также проблематично для некоторых современных западных критиков и историков искусства, разочарованных или уstraшенных авангардистским дискурсом, его неосуществленными обещаниями освобождения и апологией разрыва, которые отмечают, что каждое следующее поколение художников авангарда все меньше владеет ремеслом, а значит, искусство закончилось, утонув непонятно в чем. И это объяснение, конечно, вызовет возражения у тех, кто не поддается ревизионистскому пению сирен, не хочет выплеснуть вместе с водой и ребенка. Для этих не согласных с ложной альтернативой признать легитимность современного искусства или выкинуть его целиком во имя логики авангардизма ясно, что нужно найти другое объяснение тому, что ностальгирующие по прошлому называют потерей ремесла, а чистые и строгие модернисты – сведением этого ремесла к его сущности.

Поэтому, чтобы попытаться понять, что за ситуация сложилась для авангарда, а именно прояснить отношение авангарда к конвенциям профессии, следует уделить внимание конвенции как пакту или соглашению, не сводимому к технико-эстетическим правилам. Общепринятое мнение проглядело пакт с авангардизмом, так что не стоит удивляться, что оно придавало большое значение факту разрыва конвенций. Это работает в случае Курбе, но не для других. И это ничего не объясняет. Так что лучше осознать, что в случае, если партнеры соглашения не ясны, то соглашение неопределенно и художники не несут ответственности. Художники должны отвечать лишь за понимание того, какой эпохе они принадлежат. Новизна французских Салонов состояла в том, что всякое расторгнутое живописное соглашение означало расторжение соглашения с одной частью публики

¹³ Теофиль Готье (Theophile Gautier), 1811–1872. Французский поэт и критик романтической школы. Известен своей тщательной работой над стилем, основатель парнасской школы поэтов. Открыл заново таких поэтов, как Франсуа Вийон. Автор приключенческого романа «Капитан Фракасс».

и одновременно просьбу о заключении нового соглашения, связывавшего художников при необходимости с другой частью публики. Свести все фракции к борьбе с академизмом и авангардом слишком просто. Конечно, речь идет об Академии, о жюри, об изящных искусствах, но вся эта светская публика не имела какого-то одного мнения, пассаистского по определению. Конечно, существуют тонко чувствующие и оригинальные критики, какое-то количество любителей и просвещенных коллекционеров, художественная и литературная интеллигенция, которые защитят авангард, но также существуют и консервативные критики, ограниченная буржуазия, необразованный народ, обыватели всех видов. Во всяком случае в Салоне художники всегда имеют дело с неизвестной публикой; никто не может признаться себе в том, что нравится всем одновременно. Художники пишут картины, в то время как анонимная и непредсказуемая толпа наблюдает за ними, заглядывая им через плечо. Художники рассматривают противоречивые ожидания этой толпы как эстетические пожелания, впитывая вкусы и предрассудки других людей, но они переживают их перед холстами и с кистями в руках. Иначе говоря, пройдя через различные технические препятствия своего ремесла, они чувственно и эстетически проживают необходимость прийти к соглашению с неизвестным получателем их творения. Так, под эстетическим давлением технических условий художник, достойный этого имени, творит, принимая или разрушая конвенции, то есть пакт. И наоборот, под давлением этого пакта – пакта, который художник может считать само собой разумеющимся, если отношения между ним и публикой гармоничные, или незаконным, жестоким, несправедливым, абсурдным, морально или политически неприемлемым, если зритель, с которым ему полагается его заключить, не тот, которого он считал бы достойным своей работы, или не тот, к которому он обращался, – художник и творит, принимая или эстетически преступая правила ремесла. Нарушая соглашение, художники авангарда заставляют публику осознать тот факт, что, будучи неопределенными, конвенции уже в какой-то степени разрушены и должны быть заново пересмотрены, случай за случаем. Поэтому, расторгнув соглашение (пакт), художники авангарда создают из самих технико-эстетических конвенций (правил) своего ремесла зону для проведения переговоров и согласований. Если нужно, чтобы новое эстетическое соглашение было заключено, то оно может быть заключено только между художниками, которые ставят свое право называться художниками выше вопросов технического мастерства, и изощренными любителями, осознавшими, что именно потому, что их вкусовые конвенции переворачиваются, они вынуждены будут пересмотреть соглашение. То есть, собственно, в момент, когда технические условия уже не действуют.

При рассмотрении эпохи рождения авангарда не оставляет чувство, что технические условия перестают действовать очень рано. Что картина остается незаконченной. Что художник смеет представить на суд публики всего-навсего эскиз. История современной живописи от Мане к Малевичу и до Раймана¹⁴ без устали приближала момент последнего касания кистью к первому, находилась в поисках того, чтобы показать момент, когда ремесло более ничего не объясняет, выделить это что-то другое так, чтобы картина воспринималась даже при самой рудиментарной технике, прикоснуться к этому чистому другому (*pure altérité*), что великолепно описывает китайский

¹⁴ Роберт Райман (Robert Ryman) (род. 1930) – американский художник, разрабатывающий живопись белого цвета.

художник Су Дун-По¹⁵: «Если стихи написаны так, как должны быть написаны стихи, вы можете быть уверены, что их автор не является поэтом». Конечно, напрашивается сравнение (и к нему частенько прибегали) западной абстрактной живописи с китайской живописью или каллиграфией, в частности с ученой живописью, восхваленной Су Дун-По. Еще Се Хэ говорил, что хорошая живопись должна производить впечатление, будто художник владеет мастерством, чтобы сделать больше, но у него есть воля, чтобы сделать меньше. «Less is more» – это не западная выдумка и не современная. В знаменитом трактате о живописи, известном под названием «Слово о живописи из сада с горчичное зерно»¹⁶, сказано, что у великого мастера «идея выражена даже там, где не видно касания кисти». В эстетическом плане сравнение с современной живописью, Гартунгом¹⁷ или Таль-Коатом¹⁸, например, вполне допустимо. Но в плане сравнения традиций, к которым принадлежат художники, сходство обманчиво. Китайское искусство максимально формализовано, зиждется на традиции очень высокого технического мастерства, передающегося со строгой точностью на очень далекие по времени расстояния, что естественно, предполагает стабильное соблюдение условий между договаривающимися сторонами, которые хорошо знают, чем они являются и с кем вступают в отношения. Запад пришел к стилистически подобной ситуации диаметрально противоположным путем: начиная с момента, когда в Салоне, а затем и в Салоне Независимых роли художника и зрителей становились все более неопределенными, когда одни провоцировали податливость других, используя необработанный материал и элементарный жест, краску такой, как она выжимается из тюбика, все более приближаясь к нетронутому холсту, настал момент, когда техника закончилась.

Но было бы неправильно думать, что искусство, вышедшее из авангарда, не основывалось ни на каком умении. Это означало бы смешать момент, когда техника перестает действовать, с моментом, когда ремесло попросту утеряно. Напротив, было бы верно, я думаю, сказать, что это искусство больше не предполагает консенсуса, соглашения, касающегося технических умений. Именно для этого авангард, художественное движение, зародившееся во Франции в XIX веке, было вынуждено стремиться ко всему или ни к чему, к великому искусству. Преуспело ли оно в этом, другое дело. Великое искусство редко – на Западе так же, как в Китае и повсюду. Более того: великое искусство больше невозможно, условия уже не позволяют. Но нацеленность на великое искусство стала нормой для любой традиции, идущей из авангарда. Сделать невозможное нормой – вот что характеризует авангард в его заносчивой амбициозности и крайней хрупкости. Если все становятся судьями искусства и непонятно кто может стать художником, то создавать искусство более не имеет смысла. Только великое искусство имеет смысл, ни больше ни меньше. Это безумие, но это так. Мы распознаем его тогда, когда сталкиваемся с чем-то, что рискует вовсе не быть отнесенным к искусству, но стремится быть именно великим искусством.

¹⁵ Су Дун-По (Су Ши) (Su Tung P'o), 1037–1101 – китайский поэт и великий мастер прозы, один из восьми великих поэтов и писателей эпохи Тан и Сун, художник и каллиграф.

¹⁶ «Слово о живописи из сада с горчичное зерно» – китайский трактат о теории искусства XVII века, свод живописных правил классической китайской живописи.

¹⁷ Ганс Гартунг (Hans Hartung), 1904–1989 – французско-немецкий художник. В его живописи и графике используются абстрактные пятна и элементы, напоминающие китайскую каллиграфию.

¹⁸ Пьер Таль-Коат (Pierre Louis Jacob Tal Coat), 1905–1985 – французский художник, основатель ташизма.

Условия, возникшие к середине XIX века, при которых и появился авангард, насколько я могу судить, унаследованы нами сегодня. Непонятно, кому адресовано искусство, не лучше этого выяснено, кто имеет право называться художником. В чуть более тактичной формулировке, искусство адресовано всем, по своему принципу и свойственному ему воздействию. И возможность стать художником не регламентирована. Так что авангард несколько не потерял своей исторической актуальности. Но экономико-эстетический аппарат, также родившийся к середине XIX века и пришедший на место системы Изящных искусств, чьим лучшим созданием был Салон, аппарат, который Харрисон и Синтия Уайт¹⁹ окрестили критико-торговой системой, этот аппарат изменился. Критика искусства все меньше выполняет свою критическую роль и превратилась в агентство коммуникации, а игра на рынке искусства испорчена из-за того, что в связи со значительной концентрацией капитала ситуации сдерживаются монополиями. Выражение «современное искусство» и его производные указывают сегодня путь авангарда а contrario. Разговоры о центрах современного искусства, журналах современного искусства или мире современного искусства скрывают отказ от стремления к великому искусству, характерного для авангарда, поскольку прилагательное «современный» проводит, в целом, новые границы в поле искусства, претендующие на то, чтобы диктовать законы а priori. Не все художники, живущие сегодня, имеют право называться «современными», но только некоторые. Это знает каждый принадлежащий к «миру современного искусства». Что касается этой среды, также каждый знает, что она не охватывает всех зрителей. Отсюда вытекает новый академизм. Одинаковость, которую выявляет беглый взгляд на интернациональный круг современного искусства, – и тут китайские художники не являются последними, кто в него входит, – должна была бы нас удивить. Исходя из нынешнего положения дел, когда можно создавать искусство из всего, мы должны были бы скорее ожидать крайнего разнообразия. Вот почему знак, указывающий на подлинное искусство авангарда, которое стремится получить все или ничего, далеко не всегда совпадает сегодня с указателем на современное искусство.

Перевод с французского Н.В.Смолянкой

¹⁹ См.: *White Harrison and Cynthia. Canvases and careers: institutional change in the French painting world.* N.Y.–L.–Sidney, 1965.

АВАНГАРД. ПРОБЛЕМА ИМЕНОВАНИЯ

Мне вдруг показалось, что следовало бы опубликовать те мои старые и новые мысли вместе; что только в противопоставлении такого рода и на фоне моего прежнего образа мыслей эти новые идеи могли получить правильное освещение.

*Л.Витгенштейн. «Философские исследования» (Предисловие)*¹

Что же касается термина «авангард», уже много раз обсуждался вопрос, сохранить его или пренебречь им. Мы прибегаем к нему, исходя из тактики его употребления, он важен именно поэтому и в качестве исторического напоминания... Многие употребляют этот термин в совершенно противоположных смыслах, и все то, что объявляет себя авангардом, автоматически им не становится.

*Ф.Соллерс. «Авангард сегодня» (Беседа с Марселином Плейне)*²

Что мы понимаем под «авангардом»? Насколько учитываем все многообразие явлений политической, литературной и художественной жизни, которое привычно ассоциируется с этим словом, характеризующим, начиная с середины XIX в., многие факты европейской, а затем и интернациональной культуры? Под именем «авангарда» часто объединяют столь различные политические тенденции, художественные направления и теории, что с 1960-х гг. назрела необходимость пересмотра тех значений, которые связаны с термином, иначе «противоположные смыслы» создают путаницу и дезавуируют содержание авангардистского текста и разговора об авангарде. Одним из эпизодов переосмысления (и осмысления) авангарда стала дискуссия, инициированная Филиппом Соллерсом на канале «Культура» французского радио в 1974 г., хотя кульминации означенной дискуссии надо было ждать еще несколько лет, когда в 1977 г. в Центре Помпиду Соллерс попытался окончательно размежеваться с «противоположными смыслами» политических, а именно марксистских, пониманий авангарда, диалектически обосновывая существование авангарда «в противодействии» рациональному марксизму³. Приблизительно в те же годы «авангард» привлекает внима-

¹ Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы / Пер. М.С.Козловой. Ч. 2. М., 1994. С. 78. (Далее – Ф.И.).

² Соллерс Ф., Плейне М. Авангард сегодня (беседа) / «Ecrire... pour quoi? Pour qui?», Dialogues de France-Culture. Presses universitaires de Grenoble, 1974 (пер. авт.). Филипп Соллерс – французский писатель, известный также тем, что с 1960 по 1982 г. руководил изданием журнала «Тель Кель» (Tel Quel), позиционирующего себя как авангардный.

³ К.Милле, главный редактор журнала «Арт пресс», в своей книге «Современное искусство Франции» (Минск, «Пропилей», 1995, пер. Л.Морозова, С.Артюшевская, А.Дудина, А.Жук) вспоминает: «В 1977 году мы (...) организовали дискуссию на тему “Кризис авангарда?”. (...) Соллерс находит странным, что симптомы авангарда были интерпретированы в терминах «прогресса», в то время как они являются лишь отражением серии схваток, колебаний, криков, непонятных или трагических призывов. Авангард существует только в противодействии рациональному марксизму и психоанализу» (Ф.И. С. 238).

ние теоретиков, считавших необходимым актуализировать марксистский подход для обзора исторической перспективы искусства. Особое значение приобретает в этом контексте книга Питера Бюргера, оставшаяся, несмотря на всю адресованную ей критику, основной референцией в дискуссиях о теории авангарда⁴.

К «художественному авангарду» большинство специалистов относят и «Авиньонских девиц» Пабло Пикассо, и «Памятник III Интернационалу» Владимира Татлина, и дюшановский «Фонтан», и композиции Кандинского... А историк искусства и философ Тьерри де Дюв считает, что картины Курбе или Мане также отвечают тем условиям, при которых можно назвать их авторов художниками авангарда. Вопрос о том, какие художественные тенденции относятся к авангарду, а какие – нет, усложняется, когда в 50-е–70-е гг. XX в. поле авангарда расширилось, включив в себя музыку Кейджа, творчество Роберта Раушенберга, хэппенинги Алана Капроу, деятельность «Флюксуса», минималистские объекты и многие другие факты⁵.

Итак, предстоит ответить на два основных вопроса: как объяснить логику употребления слова «авангард», и почему необходимо снова и снова обращаться к этому термину, а не обозначить все события своими собственными именами? Укорененное как в культурном обиходе, так и в повседневной речи, это слово используется в разных контекстах, требующих дополнительных уточнений, потому что один и тот же термин может относиться к разному содержанию. Таким образом, говоря об «авангарде», историю термина необходимо отделить от его концептуального обоснования, связанного с созданием «теорий авангарда» в 1960–1970-е гг. Теории авангарда возникают позднее его исторических практик: тогда, когда необходимо осмыслить взаимосвязи культурной и политической истории XX в., и в то время, когда наступает новая эпоха, в свою очередь требующая осмысления и определения...

Грамматика авангарда

Прояснение термина «авангард» представляется возможным при рассмотрении случаев употребления этого слова в языке, проявлении *грамматики*⁶ этого выражения, по Витгенштейну. Вопрос о сущности «что означает X?» уступает место вопросу «как мы используем термин X?». Вместо того,

⁴ Bürger P. Theory of the Avant-Garde. Univ. of Minnesota Press, 1984 (нем. изд. 1974 г.).

⁵ В данной статье хотелось бы придерживаться термина «факт» или «эстетическое событие». (Heinich N. / Schaeffer J.-M. “Art, création, fiction (entre sociologie et philosophie)”, éd. J. Chambon, 2004. **Вслед за Ж.-М. Шаффером, а также Н. Гудменом, Д. Дэвисом и др., предполагается, что эстетический опыт обусловлен контекстом, создается всеми составляющими этого события, включая и различные моменты окружения, личного контакта и пр., что особенно понятно сегодня, когда многие новаторские идеи обусловлены так называемыми «партиципаторными» практиками (участия).**

⁶ Л. Витгенштейн видит задачу философии в прояснении мысли, что связано в его понимании с выведением *глубинных* проблем на поверхность языка: это означает формулирование проблем философии таким образом, чтобы нам не нужно было прибегать к допущениям «скрытого» смысла, а использовать возможности, кроющиеся в языке. В этом понимании проблемы метафизики уступают место проблеме составления философской грамматики: «наше исследование является грамматическим. И это исследование проливает свет на нашу проблему, устраняя недоразумения, связанные с употреблением слов в языке, непонимание, порождаемое в числе прочего и определенными аналогиями между формами выражения в различных сферах нашего языка. <...> Это можно сформулировать и так: мы устраняем недоразумения, делая наше выражение более точным» (Ф.И. § 90, 91. С. 122–123).

чтобы доискиваться до сущности слова «авангард», согласно Витгенштейну, нужно показать, в каких контекстах оно употребляется, пытаться обозначить границы, за которыми термин «авангард» перестает функционировать и его участие в языковых конструкциях становится неприемлемым. Поэтому необходимо выявить возможные случаи употребления этого слова и их функциональные особенности. Иначе говоря, следуя терминологии Витгенштейна, *грамматическая* задача в данном случае решается в процессе изучения тех «языковых игр»⁷, которые с помощью *фамильного сходства*⁸ объединены под общим названием «авангарда».

Языковые игры можно объяснить на примерах, ни один из которых не является ни достаточным, ни исчерпывающим, а позволяет прибегнуть к дальнейшему сравнению и прояснению сказанного. Каждая *языковая игра* связана с характерным принципом использования слова. Однако мы используем слова для осуществления конкретного действия: для того, чтобы понять что-нибудь, узнать о чем-то, выполнить действие, следуя некоему правилу, причем правило может пониматься как условие, которое требуется соблюдать, чтобы проявить значение сказанного. Поэтому соблюдение правил – составная часть нашей повседневной языковой деятельности, позволяющей осуществлять сравнения, переходить от одного действия к другому: ведь для этого мы ориентируемся на своеобразные языковые указатели, которые могут быть выработаны привычкой или связаны со спецификой обучения, хотя правило и не закреплено раз и навсегда, не должно обязательно соответствовать какому-либо списку правил. Оно вырабатывается в процессе поиска новых форм «перевода»⁹ одного вида деятельности в другой: «так, при определенных обстоятельствах, можно изобрести игру, в которую никто не играл»¹⁰. Ни одно слово не детерминировано изначально, оно обретает свои значения, вступая в различные соединения, занимая присущую данной языковой игре позицию в определенном языковом контексте. Но для того, чтобы понимать, создавать новые игры, вырабатывать новые правила и использовать в особом контексте уже существующие, – важно осознать *возможности*¹¹, присущие нашей деятельности. И здесь, проясняя значение слова «философия» (или значение слова «авангард»),

⁷ Л. Витгенштейн не дает определения языковой игре, вернее, его замечания связывают между собой каждый из концептов «Философских исследований», создавая общую картину возможностей языковой практики. Язык – «инструмент» (Ф.И. § 11–19). «Представь себе многообразие языковых игр на таких вот и других примерах: отдавать приказы или выполнять их; описывать внешний вид объекта или его размеры; изготавливать объект по его описанию (чертежу); информировать о событии <...> просить, благодарить, проклинать, приветствовать, молить...» (Ф.И. § 23. С. 90).

⁸ «Мы видим сложную сеть подобий, накладывающихся друг на друга и переплетающихся друг с другом, сходств в большом и малом».

⁹ «Следовать правилу, делать сообщение, давать задание, играть партию в шахматы – все это практики (применения, институты). Понимать предложение – значит понимать язык. Понимать язык – значит владеть техникой. <...> Ну, а представь себе шахматную партию, переведенную по определенным правилам в ряд действий, обычно не ассоциируемых с игрой – например, выкрики, топанье ногами. <...> Наш парадокс был бы таким: ни один образ действий не мог бы определяться каким-то правилом, поскольку любой образ действий можно привести в соответствие с этим правилом» (Ф.И. § 199, 200, 201. С. 162–163).

¹⁰ Там же. § 204. С. 163.

¹¹ «Нам представляется, будто мы должны проникнуть в глубь явлений, однако наше исследование направлено не на явления, а, можно сказать, на “возможности” явлений. То есть мы напоминаем себе о типе высказывания, повествующего о явлениях. <...> Поэтому наше исследование является грамматическим» (Ф.И. § 90. С. 122).

мы не должны возводить языковую надстройку, как считает Витгенштейн¹², а проявлять возможности использования слова с помощью поиска промежуточных звеньев, искать пути сравнительных приемов.

Иначе говоря, мы желаем прояснить, как используется слово «авангард» в разных контекстах. Составление и прояснение *грамматики* выражения «авангард» может помочь и прояснению идеи авангарда. Рассмотрение *проблемы именования* авангарда приобретает характер демонстративной практики, деятельности, способствующей *проявлению* функциональности этого термина и определению возможностей его использования.

При этом мы отдаем себе отчет, что термин «авангард», с точки зрения его актуализации в языковых играх, часто работает в роли цезуры, прочерка в используемом выражении, поскольку противоречия, о которых говорит Соллерс, касаются применения этого термина по отношению к разным объектам. Термин также подвергается пересмотру в исторической перспективе: мы говорим об «историческом авангарде», имея в виду целый свод художественных и литературных практик первой половины двадцатого века, в то время как концептуализация термина связана с тем, что в условиях возникновения новых художественных практик предлагается актуализировать его как для именования новых фактов, так и фактов, принадлежащих истории.

Задача концептуального прояснения термина «авангард» связана, таким образом, с демонстрацией различных языковых ситуаций с участием этого термина, где под «языковой ситуацией» мы понимаем различные формы, проявляющие условия использования термина «авангард». Необходимо, во-первых, ограничить поле, за которым мы не можем использовать этот термин, а во-вторых, создать *промежуточные звенья*, рассмотреть те языковые игры, которые позволили бы нам увидеть случаи употребления слов, расширяющих возможности употребления термина «авангард» или позволяющих установить *фамильное сходство*¹³.

Дискуссия о связи «теории искусства» и «искусства авангарда» может помочь прояснению вопроса, насколько поле использования термина «авангард» должно учитывать и модулировать языковые игры с термином «теория искусства». Понятно, что каждый случай использования того или другого выражения обусловлен особым контекстом, не существует абсолютного момента пересечения. Однако рассмотрение возможностей языковых игр с их участием позволяет в какой-то степени приблизиться к обозначению границ, за которыми мы не сможем «обозреть» перспективы «авангарда».

¹² «Можно подумать, коли философия трактует об употреблении слова «философия», то должна существовать некая философия второго порядка. Но это как раз не так; данная ситуация скорее уж соответствует случаю с орфографией, которая должна заниматься и правописанием слова “орфография”, не превращаясь при этом в нечто, относящееся ко второму порядку» (Ф.И. § 121. С. 129).

¹³ «Главный источник нашего недопонимания в том, что мы не *обозреваем* употребления наших слов. – Нашей грамматике недостает такой наглядности. – Именно наглядное действие (*übersichtliche Darstellung*) рождает то понимание, которое заключается в «*усмотрении* связей». Отсюда важность поисков и изобретения *промежуточных звеньев*» (Ф.И. § 122. С. 129).

«Мир искусства», статья Артура Данто¹⁴ написана в 1964 г., и в ней нет прямой отсылки к авангарду. Статья «Искусство авангарда и проблема теории» Ноэля Кэролла¹⁵ появилась в печати в 1995 г., является критической рефлексией на декларацию теоретической роли произведения искусства, содержит ответ не только Данто, но и Гринбергу, и Кошуту, ставит под сомнение возможность ассоциации произведения искусства (понимаемого в данном контексте как произведения искусства авангарда) и теоретической аргументации. Включение в поле обсуждения термина «авангард» позволяет нам приблизиться к прояснению этого термина настолько, насколько это возможно, рассматривая его использование в данном контексте. Грамматика «авангарда» проявляется в соответствии с правилами языковых игр, актуализирующих его значение. Как мы можем проявить эти правила? Только с помощью примеров, показывая, согласно Витгенштейну, как «фамильное сходство» некоторых языковых игр помогает *наглядно* проследить, как на пересечении вопроса об определении искусства и вопроса значения теории для современного искусства возникает общность языковых игр с термином «авангард».

Искусство авангарда и проблема теории

Статьей «Мир искусства» Артур Данто ответил на удивительный для 1964 г. факт искусства: экспозицию коробки с консервированным супом Бриллоу в роли художественного объекта. Таким образом, по мнению Данто, художник Энди Уорхол открыл новую эпоху – «теории реальности». С этого момента для того, чтобы художественный объект был признан таковым, необходимо наличие некоей теории¹⁶. Это утверждение философ Ноэль Кэрролл оспорил спустя тридцать лет, говоря о недопустимости сравнения в одном контексте авангардного произведения искусства и теоретической мысли¹⁷.

Поступок Энди Уорхола свидетельствует, по мнению Данто, высказанному не только в «Мире искусства», но и последующих работах, в частности статье 1984 г. «После конца искусства», о двух важных событиях: 1. завершении поступательного развития различных видов формообразования и, соответственно, традиции описания искусства, связанной с созданием истории искусства; 2. необходимости с этого момента теоретической поддержки дея-

¹⁴ Артур Данто (Arthur Coleman Danto) (род. 1924) – один из ведущих американских арт-критиков, философ, в поле его интересов философская эстетика, философия истории. Автор многих статей, посвященных поп-арту, и книги, посвященной Энди Уорхолу. Наиболее известная книга – сборник статей «После конца искусства» (After the End of Art, 1997). Статья «Мир искусства» (Artworld) – одна из первых посвященных поп-арту и Энди Уорхолу.

¹⁵ Ноэль Кэрролл (Noël Carroll) (род. 1947) – один из ведущих американских философов искусства. Он известен своими работами в области философии искусства, философии кино, философии истории. Автор «Философии массового искусства» (1998). Одна из самых известных его книг «Философия ужаса, или Парадоксы чувств» (Philosophy of Horror, or Paradoxes of the Heart, 1990).

¹⁶ «То, что на самом деле составляет различие между коробкой Бриллоу и произведением искусства, состоящим из (этой самой) коробки Бриллоу, так это некая теория искусства. Именно теория дает возможность поместить эту коробку в мире искусства и сохраняет от падения в мир объектов реальности, к которым она относится на самом деле (в том смысле, что она является чем-то другим, нежели художественным объектом)». Arthur Danto "The Artworld" (пер. автора) / The Journal of Philosophy. Vol. 61. Issue 19, American Philosophical Association Eastern Division Sixty-First Annual Meeting (Oct. 15, 1964). P. 581.

¹⁷ Noël Carroll. Avant-Garde Art and the Problem of Theory / Journal of Aesthetic Education. Vol. 29. № 3. (Autumn, 1995). Univ. of Illinois Press.

тельности художника. Впоследствии это дало возможность Данто говорить о «конце искусства»¹⁸, то есть о завершении эволюционной, последовательной истории искусства.

Данто констатирует: с того момента, как мы больше не можем определить, опираясь только на способности чувственного восприятия, является ли данное событие фактом искусства или нет, нам требуется изменить практику именованя искусства. Таким образом, американский философ поднимает вопрос об именовании искусства. В каком случае мы говорим о чем-нибудь как о произведении искусства? И далее: где проходит граница между искусством и не искусством? Вывод автора обуславливает практику именованя искусством действием теории. Что означает «теория» в статье Данто? Автор показывает логику теоретического выражения как логику идентификации искусства как искусства.

Энди Уорхол повторяет жест Марселя Дюшана, экспонируя в качестве художественного произведения коробки с супом, обычно встречающиеся на прилавке магазина. Что мы понимаем в данном случае под «жестом»? С 1913 г. Марсель Дюшан начинает экспонировать на художественных выставках различные предметы, изготовленные фабричным способом, самым знаменитым из которых стал «Фонтан». Художник никак не вмешался ни кистью, ни резцом для создания этого произведения. Он поставил только подпись: Р.Мутт. Несоответствующий «автор» писсуара был указан, чтобы, как о том писал Тьерри де Дюв, произвести процедуру «крещения»¹⁹. Обыкновенный предмет повседневности становится детищем некоего безвестного Мутта.

Можно сказать, что в этот момент происходят два превращения: писсуара в объект искусства и Мутта – в художника. Именование объекта определяется указательным жестом: вот объект искусства. Предмет повседневности получает имя произведения искусства. В течение истории искусства XX в. и далее в XXI-м, подобный ход событий в процессе создания искусства был развит, дополнен и в некотором роде канонизирован. Выражение Дюшана «реди-мейд» вошло в оборот и художников, и широкого круга любителей искусства²⁰. Начиная с 1950 г. сам Дюшан выполняет еще 8 копий «Фонтана», подчиняясь требованиям эпохи. Копии представляли собой подписанные фабричным способом изготовленные предметы. Главным их достоинством оставался именуемый жест художника, маркирующий подписью этот факт указания. В дальнейшем жест именованя был использован Энди Уорхолом, а указание на предмет претерпело разные изменения, адресуясь и пустому холсту, и пейзажу, и человеческому действию, и старей, изношенной вещи, как у Болтански²¹.

¹⁸ Danto, Arthur Coleman (1998), “After the end of art: contemporary art and the pale of history”, Princeton Univ. Press.

¹⁹ Thierry de Duve “Kant after Duchamp”, MIT, 1996.

²⁰ Кроме товаров потребления, «окрещенных» Уорхолом, можно вспомнить ветки и камни, ставшие искусством в период появления и развития такого художественного движения, как Land Art, столы и стулья, составлявшие как инсталляции автора концептуализма, Джозефа Кошута («Один и три стула», 1965), так и впоследствии свидетельствовавшие о жизни обычного человека, призванные оживить память о нем в инсталляциях Кристиана Болтански, и многие, многие другие случаи. В одних из них художники сохраняют название «реди-мейда», в других – используют другое слово «артефакт». Но во всех случаях речь идет об именовании взятого из повседневной жизни объекта «искусством».

²¹ Кристиан Болтански, французский художник, главной темой которого стала «маленькая память». Художник считает, что каждый человек достоин памяти, использует в своих инсталляциях ношенные вещи, фотографии, предметы повседневности, воссоздавая «камеру забытых вещей», например. В данном случае жест художника многозначен: он указывает на старое пальто, обозначая территорию искусства и территорию памяти.

Можно назвать этот факт именования указательным определением: художник будто протягивает руку и, указывая пальцем на предмет, объявляет: «Это есть...». Именование с помощью указательного жеста понимается Витгенштейном как «остенсивное определение». Остенсивное (указательное) определение использует предметы, на которые оно указывает, в качестве образцов. Несмотря на, казалось бы, столь различные области применения – в практиках современного искусства и в анализе языка – и в том, и в другом случае очерчивается поле нашего внимания: языкового анализа или объектов искусства, в обоих случаях указываются инструменты выражения. Указательный жест имеет цель ввести в наш обиход инструменты художественного выражения (у Витгенштейна – языка), а не выйти в область окружающего мира. Все проблемы языкового выражения решаются внутри вырабатываемой грамматики. Подобные инструменты функционируют как образцы, или *парадигмы* обозначенной грамматики.

Ноэль Кэрролл в своей статье отказывает авангарду в способности создавать настоящую научную теорию. Создание теории, по словам Кэрролла, требует большего, нежели указания на очевидные вещи. «Очевидность должна быть структурирована из аргументов и контраргументов всех видов – индуктивных, дедуктивных, и так далее. А это, в свою очередь, потребует выстроенного в соответствии со всеми указанными условиями, согласованного целостного типа презентации. Но это-то как раз и не удастся авангарду», их произведения в соответствии с традицией эпатажа должны дезориентировать, шокировать и удивлять своей нефункциональностью²². Здесь Кэрролл усматривает несоответствие методов создания теоретической конструкции и авангардных способов презентации своего содержания, которые стремятся «эпатировать буржуа».

Произведения художников авангарда ссылаются на теории, но сами не являются таковыми, в том смысле, что они не могут продемонстрировать или научить теории, они являются «паразитическими», по словам Кэрролла, по отношению к теориям, сформулированным вне зависимости от этих произведений. Скорее произведение авангарда можно назвать «эмблемой теории»²³, как пишет Кэрролл, которую мы могли бы увидеть в презентации намерения художника выйти за пределы поля, очерчиваемого для его деятельности. Поэтому и Клемент Гринберг, полагающий в статье «Модернистская живопись»²⁴, что произведение искусства авангарда можно сравнить с теоретическим – критическим в понимании Гринберга – высказыванием, и Джозеф Кошут²⁵,

²² Caroll. P. 4.

²³ Caroll. P. 11.

²⁴ C.Greenberg «Modernist Painting», Forum Lectures (*Washington D.C.: Voice of America*), 1960. В этой статье Гринберг рассматривает модернистскую живопись как критическую инстанцию. Как и полагается критической инстанции, она должна (по Канту) определить свое поле действия, идентифицировать свой потенциал с помощью своих собственных характеристик, связанных с плоскостным характером изображения.

²⁵ J.Kosuth, «Art After Philosophy and After», Collected Writings, 1966–1990. Ed. by G. Guercio, foreword by Jean-François Lyotard, MIT Press, 1991. В статье «Искусство после философии» 1969 г., давшей название этому сборнику, Кошут видит задачу искусства в определении самого себя в поле, отведенном художественному выражению, поскольку философия не может с этим справиться. Здесь Кошут продолжает и романтическую традицию немецкой поэзии XIX века, считавшей, что философии не дано достичь экстатического знания, и традицию авангарда, сосредоточившего свое внимание на собственных формах выражения, определяющих мир с помощью художественного «анализа» этих форм выражения. Но, доведя до крайности радикальное выражение авангарда, Кошут предлагает такой метод самоцитирования, который становится впоследствии важным приемом в искусстве

понимающий произведение искусства как самоопределение, ограничивают поле художественного выражения и одновременно отмечают ту границу, за которой, в понимании и Гринберга и Кошута, теория больше не действует.

Согласившись с аргументацией Кэролла, сможем ли мы ответить на вопрос: как объяснить возможность распознавания факта искусства в отсутствие каких-либо маркеров, выделяющих этот факт из ряда подобных фактов нашей повседневной жизни? Но разве не будет в данном случае факт определен тем, что он входит в художественную экспозицию? Другого объяснения, очевидно, нет. Однако вопроса о связи теории и искусства авангарда это замечание, по-видимому, не снимает, как иначе объяснить жест Кошута или решение Даниеля Бюрена²⁶, использовавшего в качестве художественного образца (или парадигмы) образец ткани с парижского рынка Сен-Пьер для репродукции в разных контекстах?

Предположим, что мы выделим условно грань, за которой, как считали вышеперечисленные и некоторые другие авторы, находится территория теоретического знания, вступившего в союз с художественным выражением. Иначе говоря, отмечая тот момент перехода от произведения, эстетического действия, которому не требуется подтверждение теорией – неважно, действительно ли речь идет о теоретическом высказывании или это надстройка, как о том пишет Кэролл, – мы фиксируем эту линию как своеобразную «эмблему» теории, и этот момент перехода хотелось бы рассмотреть подробнее.

Говорить и показывать

Что происходит, когда мы стараемся, например, при написании письма найти правильное выражение для наших мыслей? – Данный способ выражения уподобляет такой процесс переводу или описанию: мысли уже наличествуют (...), и мы просто ищем им выражение.

*Л. Витгенштейн*²⁷

Художники 1960–1970-х гг. часто сопровождали свои действия словом: они описывали, сравнивали, подтверждали и аргументировали способы выражения, представленные *наглядно*, причем наглядность могла заключаться и в вербальном описании, заменившем изображение, как у Кошута или Art and Language, или же в простом жесте руки, ловящей кусок листового свинца,

постмодернизма. Сам Кошут не выводит самоопределение за рамки самого произведения, поэтому остается в положении, схожем с положением Дюшана: его жест показывает образец выражения, которое вводится на территории искусства.

²⁶ Даниель Бюрен (Daniel Buren) (род. 1938) – французский художник, сам определяющий себя как художника, работающего «in situ», т. е. на «месте», где будет находиться произведение искусства. С 1965 г. использует для живописи образец ткани, найденный на парижском рынке тканей Сен-Пьер, где вертикальные цветные полосы чередуются с белыми. Их распределение в контексте каждого нового пространства экспозиции, необыкновенно вариативно, получающаяся при этом композиция – работа in situ – демонстрирует прежде всего характеристики самого места экспозиции. В 1967 г. вместе с художниками Моссе, Пармантье и Торони осуществили перформанс: создав с помощью минимальных повторяющихся элементов большие полотна, художники сначала повесили их для показа, а затем сняли. Вместо работ была экспонирована надпись: «Бюрен, Моссе, Пармантье и Торони не выставляют свои работы». Эта группа художников, известная под названием «БМПТ» (по инициалам имен художников), просуществовала меньше года. Бюрен занимался критикой институций, музеев, галерей и художественного ателье.

²⁷ Ф.И. § 335. С. 191.

как в фильме Ричарда Серра «Hand Catching Lead»²⁸. «Именно наглядное действие (*übersichtliche Darstellung*) рождает то понимание, которое заключается в “усмотрении связей”»²⁹. «Наглядность» действия руки здесь следует той же цели, что и безустанный поиск новых примеров в философии Витгенштейна, желающего показать, как мы можем прояснять философскую грамматику.

В этом фильме рука выполняет бесконечно одно и то же движение, пытается поймать кусок свинца. Фильм только фиксирует это бесконечно повторяющееся движение, и если мы согласимся, что фильм представляет описание действия своими специфическими средствами, то разрыв между действием и описанием сведен к минимуму. Наглядность следует понимать как попытку презентации намерения автора, художника.

Этот и другие примеры минималистского, повторяющегося действия близки художнику новой эпохи, эпохи современного искусства. Повторяя одно и то же движение, художник не репродуцирует навязчивое выражение, а, напротив, проявляет «языковую» игру³⁰, вырисовывающуюся из множества отдельных случаев. Например, приводя пример с использованием слова «этот», Витгенштейн говорит о том, что в каждом конкретном случае требуется уточнение³¹. Речь идет о типовом употреблении и его частном проявлении, обрисовывающем, делающем наглядным каждую языковую ситуацию. Здесь можно вспомнить о *type* и *token* у Пирса³². (Оппозиция между *type* и *token* соответствует различию между «*legisign*» и «*sinsign*»: первый выполняет функцию типового знака, в то время как второй становится знаком в каждом конкретном случае рассмотрения.) Жест руки, повторяющей «схватывающее» движение, благодаря тактике повторения, становится своеобразной репликой, *token* в каждом новом своем проявлении, и в этом смысле способствует переводу из одной формы выражения в другую. «Представьте себе многообразие языковых игр на таких вот и других примерах: ... переводить с одного языка на другой... Интересно сравнить многообразие инструментов языка и их способов применения...»³³. Витгенштейн предлагает сравнение с «переводом» как дополнительную языковую игру, иначе говоря, практику, помогающую проявить то выражение, которое будет предметом анализа. Если «играть в театре» или «разгадывать загадки» и представляют разные случаи языковой практики, то в том, каким образом мы ищем и находим промежуточные звенья, языковые ситуации, помогающие разглядеть, выявить «наглядность» некоей часто встречающейся «типовой» формы в конкретных случаях ее применения, позволяют проявить и «формы жизни», ассоциированные с рассматриваемым «семейством» языковых игр. «Форма жизни»,

²⁸ «Hand Catching Lead», Richard Serra / 1968 / 2'54", черно-белый, без звука, 16 мм. Рука Ричарда Серра пытается поймать полоску металла, которую кто-то за кадром пытается забросить в кадр. Ладонь открывается и закрывается в момент падения предмета, напоминая о бесконечном движении пленки, и, по сути, отсылает к кинематографическому опыту показа движения (его воспроизведения).

²⁹ См. ссылку 13.

³⁰ В данном случае сочетание «языковая игра» используется условно, поскольку мы имеем дело с другой формой выражения, нежели вербальная.

³¹ «Указательное “этот” не может остаться без носителя. Можно было бы утверждать: “Коль скоро имеется некий этот, имеет значение и слово “этот”, равно, является ли этот простым или сложным”. – Но это обстоятельство само по себе не превращает данное слово в имя. Напротив, ведь имя не употребляется с указательным жестом, а только поясняется с его помощью» (Ф.И. § 45. С. 99).

³² Collected Papers of Charles Sanders Peirce, vol. IV / Ed. Hartshorne & P.Weiss. Cambridge (Mas)– Harvard (U.P.), 1933. P. 423.

³³ Ф.И. § 23. С. 90.

согласно Витгенштейну, есть присущая нам вследствие культурной принадлежности, укорененной традиции языковых практик манера «говорить на языке»³⁴. Практика, необходимая для творчества, вырабатывает и формулирует правило данной языковой игры: «Намерение вплетено в соответствующую ситуацию, в людские обычаи и институты»³⁵.

Такие исследования форм описания собственного опыта характерны и для первых фильмов Ленд Арта 1969 г. (Дениса Оппенгейма, Роберта Смитсона и др.), которые стремятся к пропедевтике и разъяснению своего «словаря». Например, в фильме Дениса Оппенгейма «*Timetrack. Following the Time Border Between USA and Canada*» 1969 г. было описано, как автор на моторных санях проходит дистанцию в две мили, длиной в часовой пояс, представляющую собой границу между США и Канадой. Первый кадр показывает вид, снятый с саней, следы, которые они оставляют в снегу. Дальше довольно длинный эпизод, снятый с самолета, показывающий следы снегохода в виде динамичной графической линии, говорящей как о движении, так и об отдыхе. В тот момент, когда линия пересекает экран, по диагонали появляются США и Канада, обозначенные на карте. В конце фильма видны обширные территории рек, где теряются следы возка. Другой фильм – Вальтера да Марии «*Two Lines. Three Circles in the Desert. Mohjavedesert, California*» 1969 г. показывает, как художник стоит между двух параллельных линий, которые кажутся сходящимися вдалеке. За три приема камера осуществляет поворот на 360 градусов, принимая в себя как продолжение пленки череду гор на границе пустыни и прямую линию горизонта, обозначающую начало гор. Белые полосы позволяют опознать, что произошел поворот камеры. От ротации к ротации художник кажется все более и более далеким. При этом переход от одного случая к другому так же акцентируется сменой планов, как и в фильме Оппенгейма, где сменяются кадры с санями, картой и удалениями–приближениями следа, так и в фильме Вальтера да Марии меняется ландшафт. Но линия горизонта позволяет распознать смещение камеры, выявить новый «аспект», говоря языком Витгенштейна³⁶.

Как объяснить действие, лишенное, казалось бы, смысла, которое не содержит в себе рассказа, последовательности, выстраивающейся в каузальную связь событий? Его необходимо продемонстрировать, показать, сделать все детали видимыми, проявить его содержание. Прояснению своего способа выражения посвящены многие практики художников 1960-х гг.

С 1965 г. Даниель Бюрен использует один и тот же принцип живописи: повторение вертикальных полос определенной ширины через равные промежутки. В 1969 г. художник пишет текст³⁷, призванный обосновать живописную практику как теоретическую. «Под теорией надо понимать представлен-

³⁴ Там же: «Термин “языковая игра” призван подчеркнуть, что говорить на языке – компонент деятельности или форма жизни».

³⁵ Ф.И. § 337–338. С. 192.

³⁶ Для Витгенштейна, начиная с 1947 г., когда он начинает внимательно читать труды по гештальт-психологии Кёлера, становится важным исследовать те моменты, которые сопутствуют, казалось бы, изменениям нашего видения, но в сущности касаются той неуловимой черты, которая проходит там, где «видеть» переходит в «думать». «Ты должен помнить, что описание сменяющих друг друга аспектов в каждом случае имеет разный характер». Ф.И. С. 293. «Мы говорим, произносим слова и только позднее получаем какую-то картину их жизни. Ибо как бы я мог увидеть, что эта поза выражает нерешительность, прежде чем узнал, что это именно поза, а не анатомические особенности строения этого существа? А не означает ли это всего лишь, что данное понятие, относящееся не только к визуальным объектам, в данном случае неприменимо для описания видимого?» (Ф.И. С. 295).

³⁷ Даниель Бюрен «Предостережение» (*Mise en garde*); 1969–1970 / «*Art en théorie. 1900–1990. Une anthologie par Charles Harrison et Paul Wood*», Hazan, 1997. P. 929–936.

ный результат / живопись...», – завершает свой текст Бюрен. Начиная статью с утверждения, что живопись «больше не иллюзия», а является «НАГЛЯДНОСТЬЮ самой живописи», Бюрен отсылает нас к предыдущему примеру поиска промежуточных звеньев для разъяснения языковой игры. В отличие от самоопределения концептуального произведения искусства, такого рода практика позволяет, повторяя один и тот же, эстетически нейтральный, жест, вписать его в выбранное пространство. В параграфе «Точка зрения. Место» Бюрен использует аналитический словарь, называя свой конструктивный элемент «пропозицией», вписанной в рамки, что можно понять как «концептуальные рамки». Разрабатывая картину местности, зала, комнаты и пр., художник ставит задачу увидеть, как, с одной стороны, изменяется место, а с другой, как он пишет, – «проверить пропозицию», то есть обыграть выражение, выявить возможности языковой игры.

Вернемся к «эмблеме теории»: пространство, решенное как функция минимального элемента – вертикальной полосы, повторяющейся с неизменной регулярностью, – свидетельствует прежде всего о желании автора представить свою художественную идею в новой разработке. И эта эмблема, или индекс, указывает на границу, по которой проходит изменение определения искусства. Вопрос определения искусства возникает каждый раз, когда новые практики входят в расширенное семейство языковых игр искусства.

С чем же связано изменение определения искусства? С уходом от искусства, с его «радикальной деконструкцией», по словам Бюрена, с окончанием истории искусства и отказом от «иллюзии», «красивого», эстетического... Впрочем, в манифесте 1967 г. группы БМРТ³⁸ были перечислены, как представлялось авторам, все свойства искусства, с которыми следовало распрощаться:

Потому, что живопись – это игра.

Потому, что живопись занята составлением и разрушением сочетаний цвета.

Потому, что живопись означает (сознательно или нет) применение правил композиции.

Потому, что живопись придает ценность жесту.

Потому, что живопись означает представлять внешнее (или интерпретировать его...).

Потому, что живопись так ценна для воображения.

Потому, что живопись передает внутренний мир.

(...)

Потому, что живопись – функция эстетизма, цветов, женщин, эротизма, повседневного окружения, искусства, Дада, психоанализа, войны во Вьетнаме.

Мы не живописцы.

Играя на противопоставлении, выбрав для маркировки границу «живопись – не живопись», художники имели в виду оппозицию «искусство – не искусство», о чем свидетельствует приведенный выше более поздний текст Бюрена. По этой границе, как нам представляется, проходит линия, где выявляется аспект языковой игры по определению авангарда. Языковые игры, запускаемые авангардом, стремятся проявить эту линию. Именно поэто-

³⁸ БМРТ: Daniel Buren, Olivier Mosset, Michel Parmentier, Niele Toroni «Декларация». Этот текст был помещен на буклетах к акции группы в «Салоне Молодой Живописи» Музея современного искусства г. Парижа 3 января 1967 г. Каждый из участников группы «подписался» с помощью своего знака на холстах: Бюрен – вертикальными белыми и красными полосами, Моссе – черным кругом на белом фоне, Пармантье – горизонтальными серыми и белыми полосами, и Торони – голубыми фигурами на белом фоне. В тот же вечер работы были сняты – была вывешена афиша: Бюрен, Пармантье, Моссе, Торони больше не выставляют свои работы (Ibid. P. 928).

му столь обширно семейство игр, обнажающих конструкцию именуемой языковой связки – будь эта связка проявлена лингвистически, как в тексте Бюрена, или визуально, как в им же используемом паттерне с повторяющимися полосами, или же действием, как в повторяющемся жесте руки у Ричарда Серра.

Иначе говоря, мы предлагаем относить к искусству авангарда такой факт, который изменяет практику именованного искусства.

Однако существуют и иные возможности прояснения грамматики авангарда, включающие рассмотрение семейства языковых игр, выявляющих, в свою очередь, грамматику термина «проекции» или «плана».

Некоторые грамматические прояснения

В момент утверждения исторических практик авангарда именно задача прояснения собственных способов выражения вызвала к жизни такую вербальную форму сопровождения авангардистского художественного языка, как манифест. Осуществим путешествие во времени: от Бюрена к первому манифесту супрематизма «От кубизма к супрематизму» (1915), выпущенному к выставке «0,10», на которой впервые Малевич продемонстрировал «Черный квадрат» и принципы супрематического формообразования. Этим манифестом Малевич отказывается от устаревшего понимания искусства, отказывается от живописи: «Живопись была галстухом на крахмальной рубашке джентльмена и розовым корсетом, стягивавшим разбухший живот ожиревшей дамы. Живопись была эстетической стороной вещи, но она никогда не была самобытна и самоцельна»³⁹.

Бюрен призывает понимать живопись как практику, Малевич предлагает понимать ее как практику жизни. Он создает систему выражения, построенную на «языке» проекций, не разделяя ее теоретическую и живописную стороны. Все формы, которые, как живые существа, населяют мир «Супремуса», художественной системы супрематизма, могут быть представлены как объемные модели в белом пространстве холста и как сечения этих форм плоскостью. Эта геометризованная (трудно назвать ее «геометрической», слишком условная геометрия используется Малевичем) система вписывается в большую семью «языковых игр» авангарда, связанных с употреблением – и в пластическом выражении, и в вербальном – «проект» и «проекции». Оба термина – «проект» и «проекция» – связаны между собой, оба происходят от латинского *projectio* – выбрасывание вперед.

Рассматривая историю возникновения термина «авангард», мы сможем убедиться в смысловой близости «*projectio*» и «*avant-garde*»: и в том, и в другом случае речь идет о «броске вперед», но уточним, что под «авангардом» понимали передовые части войска, тогда как «проект» и «проекция» – функция авангарда. Интересно, что и «проект», и «проекция» функционально свойственны многим языковым играм авангарда. Здесь нужно различать языковые игры, связанные с вербальными определениями авангарда, и игры, присущие его пластическим формам выражения, способам использования проектов и проекций.

Поскольку авангардный художник сосредоточен на анализе своего выражения, он сам отмечает правила своих языковых игр. Малевич, например, указывал, что Сезанн сводит «формы к геометрическому

³⁹ Малевич К. От кубизма к супрематизму // Малевич К. Собр. соч. В 5 т. Т. 1. М., 1995. С. 28.

телу»⁴⁰, после чего остается только сам план, маркер живописной плоскости, или квадрат как максимально редуцированный знак этой плоскости. Так, «когда исчезло все, осталась масса материала, из которого будет строиться новая форма», не прибегая к помощи Природы: «всякая живописная плоскость живее всякого лица, где торчат пара глаз и улыбка!»⁴¹ Таким образом, геометрические формы противопоставлены миметическим, а потому «иллюзионистским» формам Природы. В противовес формам Природы и в полной гармонии с первоначальной ролью геометрии, известной еще со времен Древнего Египта, супрематические, геометрические формы чертят план. План в данном случае служит для реализации проекта, будучи проекцией на плоскость. Принцип проекции важен для супрематизма, конструктивизма, неопластицизма, произведение искусства радикально изменяется. Замысел, план, идея становятся важнее произведенной вещи. Можно понять теперь слова Шкловского о том, что супрематические картины скорее задуманы, чем сделаны⁴².

Исходя из супрематической методики, каждое произведение будет проекцией на плоскую поверхность форм идеального мира и представляется как проект реконструкции. Перемещения и ротации квадрата позволяют увидеть прямоугольники, круги и объемы, построенные на этом «фундаменте».

Сам термин «проекция» можно рассмотреть как действие и как инструмент языка геометрии. В таком же двойном ракурсе проявляется функция этого слова в контекстах, определяющих исторический термин «авангард» и грамматику искусства некоторых из авангардов. С исторической точки зрения группы войск, находящиеся в авангарде, разрабатывают стратегию битвы, для чего им необходимо сохранять структуру, а именно организацию военного построения. Перед сражением им предстоит разработать *план* действия войск, собирающихся осуществить бросок вперед, *projectio*.

Грамматика проекции служит для визуализации идеи будущих исторических авангардов и помогает осуществить корреляцию с использованием проекции в геометрии (и в авангардистских способах пластического выражения). Благодаря этой двойственности роли «проекции» в грамматике авангарда и в грамматике именованя авангарда, можно проследить, как эти тенденции развиваются в языке выражения художников авангарда, насколько они определяют методы их презентации (и самопрезентации). Таким образом, графическое начертание проекции будет сопоставлено с ее временным измерением: иначе говоря, актуализация проекта будет вписана в его грамматику.

План в виде плоской поверхности позволяет увидеть другое свое измерение: самопрезентации авангарда. Это поле самопрезентации функционирует двояко: в нем авангардный художник «расчищает», или проясняет, свой пластический способ выражения, сводя всю композицию к базовым элементам, а также этот план служит для презентации будущего. Такую проекцию исследователь авангарда Александр Флакер называет «оптимальной проекцией» авангарда⁴³. Флакер видит во многих текстах авангарда стремление найти новые формулировки жизненных ценностей, и, в полном согласии с функ-

⁴⁰ «Кажущаяся примитивность во многих современных художниках – стремление к приведению форм к геометрическому телу, и к этой геометризации звал и указал ее Сезанн приведением натуры к конусу, кубу и шару» (Малевич К. О новых системах в искусстве // Малевич К. Собр. соч. Т. 1. С. 161).

⁴¹ Малевич К. От кубизма и футуризма к супрематизму. Новый живописный реализм // Малевич К. Собр. соч. Т. 1. С. 53.

⁴² Шкловский В. О стиле (фактура) // Жизнь Искусства. 1920.

⁴³ Flaker A. O sovjetskoj avangardi // Umjetnostrijeci? 1967 XI, 4, 353.

цией проекции, авангард, думая о будущем, подвергает критике достижения прошлого и отрицает настоящее. Оптимальная проекция действует, стремясь выйти за пределы традиций, стандартных решений и однообразия.

Так грамматика авангарда может быть прояснена благодаря рассмотрению языковых игр, характерных как для форм выражения, так и для текстов самого авангарда. Игры с проектом и проекцией и их производными можно объединить фамильным сходством, а «теоретические» построения и особенности «искусства авангарда» не разделены строгой чертой. Необходимость анализировать оппозицию теории/искусства отпадет, если вспомнить, что правила языковых игр формируются в процессе создания самих языковых игр, что они будут индикаторами языковых границ, связанных с областью анализа.

Теории авангарда и проблема именования

Говоря о проблеме именования авангарда, необходимо сказать и о теориях авангарда, в которых авторы пытаются подвести основания под сложившиеся практики употребления термина. Теории авангарда возникают, по словам современного арт-критика Хала Фостера, «задним числом»⁴⁴, то есть осмысляя уже пройденный путь. Первые размышления («Теории авангарда» Ренато Поджиоли⁴⁵, Питера Бюргера⁴⁶) не случайно появляются на границе шестидесятых–семидесятых годов: в эпоху политических волнений, борьбы за демократизацию социальной жизни и в то же время исчезновения последних из исторических авангардов. Это время, когда окончательно рассыпается сюрреалистическое движение, когда возникают так называемые неоавангарды, время, подготовленное переходными пятидесятыми, когда известный художник, представитель Нью-Йоркской школы, Роберт Мазервелл публикует антологию «Живописцы и поэты Дада»⁴⁷.

Теории авангарда, открывшие путь к дискуссиям вокруг «концепции» авангарда», пытаются осмыслить их феномен. Это сложная задача, потому что исторические авангарды неоднородны. Их вовлеченность в социальную и политическую жизнь общества также обусловлена различными контекстами – географическими, временными, национальными характеристиками. Ренато Поджиоли, итальянский специалист по русской литературе, автор первого труда с названием «Теория авангарда», связывает теорию авангарда с романтизмом. В то время, как Питер Бюргер рисует историческую перспективу концепции авангарда, вписывая проблематику авангарда в историческую концепцию искусства, его эмансипации и социальной роли, у Поджиоли социальная роль искусства рассматривается через призму эстетическую и психологическую (рецепции искусства) – специфики авангардного выражения в искусстве (не случайно в итальянском, оригинальном, варианте название – «теория искусства авангарда»). Материалом для Поджиоли послужили итальянский и русский футуризм, экспрессионизм, дадаизм, сюрреализм, а также символизм, что связано с особым значением романтизма для его концепции. В одноименной книге Бюргер анализирует институт искус-

⁴⁴ Foster H. The Return of the Real: The Avante-Garde at the End of the Century. 1996. MIT Press.

⁴⁵ Poggioli R. Teoria dell'arte d'avanguardia. Bologna, 1962 (перевод на англ. язык вышел в 1968 г.).

⁴⁶ Bürger P. Theory of the Avant-Garde. Univ. of Minnesota Press, 1984 (нем. изд. 1974 г.).

⁴⁷ The Dada Painters and Poets: An Antology / Ed. R.Motherwell, Wittenbord Scultz.

ства, понимая его как способ производства, распространения и потребления искусства (произведения искусства). Для Бюрера важно понятие «произведение искусства», а его анализ направлен на дальнейшее развитие искусства, исходя из реалий настоящего, поэтому неоавангардное произведение также подвергается критике.

В анализе Бюрера актуализируется революционное содержание, но ни в книге Бюрера, ни у Поджиоли, ни у Фостера или Бьючелоу нет рецепта, как прийти к соглашению по именованию того или иного художника, движения, художественного жеста как авангардного. Сами художники, которых принято относить к авангарду, тоже не приходят к согласию по этому поводу: ни Ги Дебор, ни Даниель Бюрен, столь яростно выступающий против буржуазного комфортного искусства, ни, возможно, другие представители послевоенного поколения не приняли бы наше определение их как художников авангарда. Как говорит Ги Дебор в своем фильме 1978 г., «*In girum imus nocte e consumitur igni*», «авангарды отжили свое». Даниель Бюрен не готов использовать термин «авангард», поскольку он считает, что это название скомпрометировано рыночным ажиотажем, с одной стороны, и языком насилия, с другой.

Нам хотелось бы привести в заключение слова Ричарда Серра из его лекции в Йельском университете 1989 г., после того, как городские власти Нью-Йорка распорядились убрать из городского ландшафта его скульптуру «*Titled Arc*»: «Произведения такого плана имеют целью изменить контекст того места, где они расположены, поскольку они вступают в конфликт с местностью», и поскольку, добавим мы, здесь сталкиваются два языка, два разных комплекса языковых игр. Если в одном комплексе игр необходимо обнажить линию меняющегося аспекта, то в другом стремятся ее загладить. Вернемся теперь к вопросу именованя авангарда и статье Данто «Мир искусства». Ведь в этой статье Данто не упоминает об авангарде, почему же Кэрролл выбирает его основной мишенью для критики? Предположим, что Кэрролл, говоря о теориях авангарда, имеет в виду жест крещения объекта искусства. Именно этот указательный жест представляется ему субверсивным, не дающим нового знания. Но в задачу прояснительной практики языка, по Витгенштейну, не входит ни создание нового знания, ни разбор причинно-следственной связи. Если же мы согласимся с тем, что указанные объекты играют роль образцов для формирования новых языковых игр искусства, то каждый новый факт именованя будет маркером действия, где встречаются «теоретическое» высказывание в виде остенсивного указания и художественный жест, имитирующий работу языкового маркера, создающий, со своей стороны, правило для новой игры, где вместо ходов шахматных фигур будут использованы «выкрики и хлопки». «Эмблема» теории не равнозначна теоретическому высказыванию, скорее маркер именованя объекта искусства будет действовать по принципу симптома или знака расширения привычной палитры инструментов искусства.

Таким образом, маркер изменения именованя искусства ставится в тот момент, когда граница искусство/неискусство смещается, а художник удаляется за пределы поля презентации своего выражения, меняет его положение. Группа языковых игр, объединенных фамильным сходством, используя различные производные от функции геометрической проекции, смещает границу между искусством и не искусством, модулируя новые практики. Сможем ли мы распознать эти новые практики как авангардные, зависит от того, насколько «старые и новые мысли вместе» помогут нам прояснять, анализировать и актуализировать эти мысли в новых контекстах.

ПРОБЛЕМАТИКА *DARSTELLUNG* В «ЛИТЕРАТУРНОМ АБСОЛЮТЕ» Ж.-Л.НАНСИ И Ф.ЛАКУ-ЛАБАРТА

В данной статье будет предпринята попытка экспликации понятия *Darstellung* в «Литературном абсолюте» Жан-Люка Нанси и Филиппа Лаку-Лабарта. Такая экспликация, на наш взгляд, важна с точки зрения прояснения вопроса специфики *художественного познания* и его отличия от других видов познания, прежде всего научного. Актуальность этого вопроса для европейской философии не будет вызывать сомнений даже после самого беглого взгляда на ее историю, дающего представление о тесной связи между эпистемологией и теорией искусства. В самом деле, обращение западной метафизики к сфере искусства (в современном смысле слова) с самого начала было включено в контекст эпистемического вопрошания. Определение ценности искусства и его роли в жизни человека философы прошлого ставили в прямую зависимость от оценки его *познавательного потенциала*. Поэтому положительная или отрицательная оценка последнего нередко предопределяла соответствующее отношение к самому искусству. Позднее, уже в Новое время, этот эпистемический подход был вытеснен *эстетическим* подходом к искусству, противопоставившим сферу *эстетического* – которая непосредственно коррелировала со сферой *художественного*, – понимаемую как область особого рода *незаинтересованного переживания*, с одной стороны, области утилитарного, а с другой – когнитивной сфере. Однако уже в «Критике способности суждения» Канта была поставлена проблема связи между эстетическим (как неутилитарным и имагинативным измерением реальности) и деятельностью высшей познавательной способности (разума). Кант, таким образом, вполне внятно артикулировал вопрос о том, можно ли считать эстетический опыт (в том числе опыт восприятия произведения искусства) познавательным опытом или же он не несет в себе подлинно когнитивного смысла, протекая как бы по ту сторону сферы познания. Решение этого вопроса он, однако, перепоручил потомкам, не склонившись здесь окончательно ни к положительному, ни к отрицательному ответу, хотя и дал повод некоторым нынешним исследователям (таким, например, как Рудольф Маккриил) увидеть в нем предтечу современной философской герменевтики – поскольку его концепцию суждения вкуса можно рассматривать как своеобразную *теорию интерпретации*, раздвигающую границы эпистемологии за рамки рассудочного постижения объекта и признающего за воображением особую способность неконцептуального конституирования идей. В философии XX века проблема художественного познания решалась в самых разных дискурсивных традициях: от феноменологии, экзистенциализма и постструктурализма (Хайдеггер, Дюфренн, Гомбрич, Хофштадтер, Деррида, Рапапорт и др.) до аналитической философии (Бердсли, Уоллхайм), не минуя марксизма (Адорно, Беньямин) и бергсонизма (Кроче, Коллингвуд, Маритен). Одним словом, эта тема так или иначе затрагивалась практически всеми крупными эстетиками прошлого столетия.

Связь между проблемой художественного познания в целом и понятием *Darstellung* обусловлена прежде всего той ролью, которую это понятие сыграло в становлении концепций художественной репрезентации в эстетике Нового времени и, в особенности, в процессе институализации *литературы* как

художественного вымысла (*fiction*) в эпоху раннего романтизма, которая, по существу, определила парадигму современного философствования в целом. В самом деле, несмотря на открыто декларируемую попытку радикальной деконструкции современного дискурса, предпринятую рядом философов XX века (сперва Хайдеггером, а затем представителями постструктурализма), концепции этих последних все еще продолжают разворачивание идей, сформировавшихся в эпоху рубежа XVIII–XIX вв. Так, знаменитый хайдеггерианский поворот к якобы «преданному забвению» в западной метафизике вопросу о бытии, полагаемому в качестве онтического *Ничто*, представляет собой не что иное, как воскрешение кантианской проблематики возвышенного (нуждающегося, как известно, в *негативной презентации*) в рамках экзистенциально-герменевтического дискурса. Впрочем, и сама идея деконструкции (в смысле Деррида), имплицитующая редукцию *логоса* к *мифосу*, *понятия* к *мифологеме*, берет исток в той проблематизации философского языка, которую впервые предпринял в «Критике чистого разума», а затем развил в одной из своих поздних работ Кант. Осознание этой не сразу бросающейся в глаза, но от этого не менее важной преемственности между философами модерна и их «деконструктивистами» побуждает некоторых современных философов прибегать к аналитическому рассмотрению мысли Нового времени в перспективе базовых вопросов нынешней философии – не столько для организации некоего битемпорального диалога культур, сколько для определения границ собственного вопрошания, определяемых теми метафизическими парадигмами, которые, сформировавшись в совершенно иную историческую эпоху, по существу, предвосхитили и детерминировали возникновение современного дискурса.

В русле именно такого направления исследований написана работа «Литературный абсолют: теория литературы немецкого романтизма», авторы которой, Жан-Люк Нанси и Филипп Лаку-Лабарт пытаются рассмотреть ранний (йенский) немецкий романтизм в качестве *литературной теории*, которая, по их мнению, была ни чем иным, как *изобретением литературы* в том смысле, который мы придаем этому слову сегодня. В поле зрения авторов попадают, главным образом, тексты ранних немецких романтиков, носящие *критический характер*, которые впервые появились на страницах журнала *Athenaeum*, издававшегося в Йене в самом начале XIX столетия братьями Шлегелями. Выбор названия, которое Нанси и Лаку-Лабарт дали своей работе, во многом связан с определенной линией понимания раннего немецкого романтизма: на первый план здесь выходит не чисто литературное содержание творчества романтиков, а их (возможно, не для всех очевидная) включенность в процесс развития европейской философии. Более того, обращенность к литературе (или *поэзии*) как определенному культурно и исторически детерминированному способу освоения реальности у ранних романтиков была во многом продиктована логикой развития самой европейской метафизики, которая к этому моменту (начало XIX в.) оказалась в ситуации серьезного, но продуктивного кризиса, вызванного появлением критической философии Канта.

Одним из осевых терминов, концентрировавших вокруг себя поле переменного напряжения в этот период, стал термин *Darstellung*, являющийся аналогом латинского *exhibitio* и древнегреческого *hupotúposis*. На русский язык его можно перевести как *презентация* (и в смысле *процесса*, и в смысле его *продукта*), *изображение*, *изложение*, *исполнение*. (Например, *bildnerische Darstellung* – скульптурное изображение.) Хотя этот термин образован от ши-

рокоупотребительного и встречающегося во многих текстах глагола *darstellen*, его появление в этой, собственно номинальной, форме обнаруживается лишь в эпоху раннего Модерна, а первые теоретические концептуализации осуществляются в эстетике Клопштока (который четко разводит понятия *Darstellung* и *Vorstellung*, трактуя их соответственно как *презентацию* и *репрезентацию*), Лессинга и, главное, в критических работах Канта, где термин *Darstellung* играет весьма важную роль, несмотря на то, что его развернутое концептуальное определение, в принципе, не дается. Именно кантовская экспликация *Darstellung*, ставшая, скорее всего, результатом не целенаправленной стратегии, а естественного развития его собственного дискурса, дала основной импульс для зарождения романтической концепции *Darstellung*, внимание к которой, в свою очередь, задает основное направление мысли Нанси и Лаку-Лабарта в рассматриваемой работе.

В концепции Клопштока *Darstellung* имеет отношение прежде всего к *поэтической* репрезентации, которую он противопоставляет репрезентации в живописи, имеющей статичный характер и склонной скорее *имитировать* природу, чем что-то *изобретать*. По мнению Клопштока, поэтическая репрезентация в большей степени наделена способностью «обманывать» реципиента, убеждая его в своей подлинности, чем живописная. «Поэзия... включает скорее восприятие действия, чем объекта, и у разума остается меньше времени, чтобы понять, что его обманывают. Представляя непредставимое, производя явный беспорядок, резко обрывая мысли и пробуждая ожидания, поэзия приводит душу в движение и делает ее восприимчивой»¹. Кроме того, как отмечает Марта Гелфер, Клопшток предвосхищает романтическую трактовку *Darstellung* как «чувственно-интеллектуальной репрезентации», утверждая, что «эта поэтическая репрезентация содержит свою собственную теорию»². Сравнивая поэму с трактатом, он замечает, что последний – это *только* теория, тогда как первая – теория (поскольку способность языка *обманывать* используется здесь для представления *отсутствующих* вещей) плюс то, что воздействует на чувственную сторону души. Тем самым поэтический *Darstellung* предстает здесь как то, что способно вовлечь в движение *всю душу* целиком.

Кантовская разработка проблематики *Darstellung* обогащает ее многими новыми моментами. Не вдаваясь во все детали, выделим лишь ключевые из них, релевантные с точки зрения раскрытия заявленной здесь темы. Прежде всего Кант придает *Darstellung* важное *когнитивное* значение, полагая его как одно из необходимых условий чувственного опыта. В «*Критике чистого разума*» термин *Darstellung* используется для обозначения *интуиции* (*созерцания*) объекта, а *Vorstellung* – соответствующего этой интуиции понятия. Понятие (в различных его разновидностях) дано *a priori*, но познание имеет место лишь там, где под понятие подводится определенное созерцание (*Darstellung*), придающее ему конкретное, «актуальное» содержание. Можно сказать, что кантовская концепция *Darstellung* имплицитно включает разные его разновидности. Это объясняется корреляцией между *Darstellung* и соответствующим понятием и разнообразием самих этих понятий у Канта, подразделяющихся здесь на три типа: категории, эмпирические понятия и идеи разума. Первые обретают свой *Darstellung* посредством трансцендентального схематизма, вторые предполагают уже эмпирическое созерцание. И, наконец, третьи, согласно «Критике

¹ Helfer M.B. The Retreat of Representation. The Concept of Darstellung in German Critical Discourse. State Univ. of New York Press, 1996. P. 16.

² Ibid. P. 17.

чистого разума», не могут осуществиться посредством *Darstellung*. В «Критике способности суждения» проблема такого осуществления идей разума решается уже более сложно, поскольку сами *Эстетические Идеи* можно рассматривать как «косвенный» *Darstellung* идей разума.

Кроме того, у Канта мы обнаруживаем концепцию *негативного Darstellung*, которая, безусловно, оказала значительное влияние не только на становление концепции *Darstellung* у ранних романтиков, но и на становление их концепции *литературы* в целом. Негативный *Darstellung*, в трактовке Канта, непосредственно связан с *опытом возвышенного* и с сопутствующим этому опыту представлением о *границах*. Действительно, бесконечность, предстающая нам в опыте возвышенного, не может быть постигнута *позитивно*, ибо созерцание бесконечного невозможно по определению. Однако сама эта невозможность, является условием определенного *опыта, опыта границ*: границ видимого. Поэтому то, что находится за этими границами, и будет возвышенным. Таковы, в частности, Природа и Бог, налагающие запрет на стремление человека узреть их: в иудейском запрете на образ и запрете снимать покрывало Изиды.

Этот запрет, таким образом, является запретом на *абсолютную презентацию*, абсолютный *Darstellung*, к которому непосредственно отсылает название разбираемой нами здесь книги. Безусловно, понимание *Абсолюта* у ранних романтиков в определенной степени коррелирует с кантовским, поскольку тоже вводит отсылку к Природе и Богу, которые находят свое представление в литературе: в этой связи можно вспомнить *религиозную* трактовку литературы Новалисом и концепцию природы как художественного произведения близкого ранним романтикам Шеллинга. Но все же не эти манифестации *Абсолюта* являются ключевыми для того образа раннего немецкого романтизма, который создают Нанси и Лаку-Лабарт. Говоря о романтическом понимании *Абсолюта*, нужно указать еще на один (и, безусловно, наиболее важный здесь) аспект проблематики *Darstellung*, непосредственно связанный с той трактовкой *абсолюта*, которую мы находим в тексте разбираемого произведения. Речь идет о проблеме *философского изложения*, которую Кант затрагивает, в частности, в Предисловии к первому изданию «Критики чистого разума» и в позднем трактате «О недавно возникшем барском тоне в философии», где он обращает внимание на «неидентичность» (или непрозрачность) философского языка, в отличие от языка математики. Философ при выражении своей мысли вынужден заботиться о *понятности* своего изложения для другого. Поэтому, в отличие от математика, который, в принципе, может не думать об «эстетической ясности», он вынужден все время подстраиваться под своего читателя, тем самым искажая аутентичный смысл своих идей. Таким образом, Кант, по существу, противопоставляет здесь, с одной стороны, некую способность создавать *философские идеи* (разум), а с другой – способность *излагать* эти идеи, которая может их исказить (а возможно, даже не может их не исказить, в силу своей инородности первой способности).

Однако на этой мысли рефлексия Канта над проблемой изложения не завершается. Как замечает в «Дискурсе о синкопе» Нанси, Кант тематизирует само *изложение (Darstellung)* в качестве *границы*, границы как таковой. Но эта граница отделена от самой себя. Подобно фихтеанскому Я³, «*Darstellung* отделяется от себя в себе; и делает это двумя способами:

³ Процесс «самополагания» этого Я сам Фихте в определенный период своего творчества именовал, кстати, не иначе как *Darstellung*. Концепция *Абсолютного Я* Фихте оказала заметное влияние на становление философии ранних немецких романтиков, прежде всего на

1. Он определяет себя (или выдает себя за определение) и ограничивается [*se finitise*] в *изображении*;

2. В то же время он вступает в амбивалентное отношение с чем-то еще, называемым *Dichtung*, от которого он отталкивается и посредством которого он, возможно, также о-пределяет (*de-fines*) или о-граничивает [*dé-finit*] себя»⁴.

Таким образом, можно сказать, что, в трактовке Нанси, *Darstellung* у Канта раздваивается на трансцендентальный и эмпирический. Или, иными словами, он выступает *то* как абсолютный, *то* как относительный *Darstellung*. Его абсолютность проистекает из того, что два члена оппозиции – философия (*Разум*) и поэзия (*Dichtung*) – оказываются снятыми в нем или, в обратной перспективе, фактически им порождаются. Вот почему *изложение* как таковое можно рассматривать в качестве *Абсолюта*, но, как пишут Нанси и Лаку-Лабарт, *Абсолюта* в его этимологическом смысле – *ab-solutum* – «отделенный от всего», в том числе, добавим мы, и от самого себя. Следовательно, литературный абсолют, образ которого был намечен уже Кантом и окончательно сформирован ранними иенскими и берлинскими романтиками, оказывается разделенным внутри самого себя – на поэзию и философию. Поэтому ставить вопрос о литературе означает в данном случае ставить вопрос о поэтической презентации философии.

Открытие Кантом принципиального несоответствия между идеей и ее изложением (презентацией) приводит к утверждению того, что такая презентация в конечном счёте обречена на неудачу, в смысле невозможности адекватно представить Истину и установить гармонию между мыслью и стилем, между замыслом и его воплощением (одной из метафор этой невозможности может служить история *Франкенштейна* Мери Шелли). Отсюда проистекает определенный скепсис новой «романтической» философии в отношении *философии как таковой* и особенно в отношении возможности обнаружения некоего *начала философии*, т. е. того **первопринципа, из которого можно вывести**, путем дедукции, всю *систему* философского знания. Но отсюда же берет начало попытка институализации *литературы* как того, что превосходит по своему когнитивному потенциалу чисто «философский» (логический) дискурс и призвано его *завершить*, но лишь путем отказа от поиска его *логического* первоначала. Ранние романтики ведут речь либо о полном отказе от первоначала философии в пользу ее *исторического* рассмотрения, провозглашая, что начинать следует *с середины*, либо замещают логический первопринцип имажинативной фикцией.

Соединение принципа историзма и обращения к литературе как источнику истины формирует одну из главных особенностей творчества ранних романтиков: их самосознание в качестве наследников определенной литературной традиции и одновременно тех, кто должен эту традицию преобразовать или даже преобразить. Как отмечают Нанси и Лаку-Лабарт, ранние романтики (которые сами так себя не определяли, термин «романтизм» в современном его понимании возник позднее) не создали, а лишь *переоткрыли романтическое*. Рождение раннего романтизма – результат кризиса «жанрового» романтизма. Этот кризис выражается в поиске идеального литературного жанра, который смог бы представлять литературу как таковую. Подобно классицистам, ранние романтики обращаются к классической культуре, также пытаясь *переоткрыть* ее, но они стремятся при этом не к *имитации*,

философию Новалиса. Однако у последнего отрицается тезис о самополагающемся *Я* как абсолютном начале дискурса и реальности и утверждается точка зрения на *Darstellung* как на *продуктивную иллюзию*.

⁴ Nancy J.-L. The Discourse of the Syncope: logodaedalus. Stanford, 2008. P. 72.

а к созданию нового, к преодолению в смысле гегелевского *Aufheben*, к синтезу античности и современности, т. е. к какому-то небывалому, бесконечно оригинальному произведению (*Œuvre inédite, infiniment inédite*). Иными словами, стремятся к *литературному абсолюту*. Однако, как замечают Нанси и Лабарт, этот «литературный абсолюте» следует понимать не как «поэзию», а как «пойезис», т. е. не как продукт, а как процесс его *порождения*. «Романтическая поэзия желает проникнуть в сущность пойезиса, литературная вещь производит в нем истину порождения самого по себе, и, следовательно, здесь будет беспрестанно верифицироваться порождение самого себя, автопойезис. И, если верно <...>, что самопорождение образует конечный смысл спекулятивного абсолюта, то нужно признать в романтической мысли не только абсолюте литературы, но и литературу в качестве абсолюта, т. е. учреждение *литературного абсолюта*»⁵.

Именно это стремление проникнуть в сущность литературы, а не сами литературные произведения, отличает и делает ценным для нас творчество ранних романтиков и назначает им свое особое место не только в истории литературы, но и в истории философии. Как неоднократно подчеркивают Нанси и Лаку-Лабарт, то новое, что внесли ранние романтики, заключается не в создании великих шедевров, а в формировании самой «теории литературы», или, используя их собственное выражение, *литературной критики*. Благодаря ранним романтикам, литература научилась теоретизировать о самой себе в литературной форме. Однако они также открыли, что такое теоретизирование является ничем иным, как *философией*. Иными словами, они показали, что философия стала теперь возможна только как *литературная критика*. В этом смысле, с точки зрения Нанси и Лабарта, романтики фактически не имеют ничего общего с предшествующей литературной традицией, точнее, смысл их творчества невозможно понять как какое-либо *развитие* этой традиции. Скорее, они открывают совершенно новую эру в истории литературы, кардинально меняя интенциональную природу последней. Ибо переформулируют вопрос о литературе как вопрос о философии и наоборот. Литература в форме *литературной критики* становится здесь способом *создания Системы*. Создать Систему означает в данном случае *преодолеть Канта*. Если Фихте «преодолеет Канта» путем обоснованного полагания *свободного Субъекта*, совмещающего в себе практического Субъекта Канта и создающего мир Творца, то ранние романтики преодолевают Канта фактически путем отождествления *Dichtung* и *Darstellung*, *Поэзии* и *Презентации*. Поэтому в их случае само понятие *Системы* кардинально меняет свой смысл, так же, как и понятие *абсолютного знания*, и если у Фихте *Абсолют* полагает себя в основном благодаря *практическому разуму*, то у романтиков он самополагается благодаря *воображению*. Вот почему программным тезисом раннего немецкого романтизма становится следующий: «*философия духа – это эстетическая философия*»⁶.

Как замечают Нанси и Лаку-Лабарт, термин «философия духа», очевидно, «указывает на философию <...> Субъекта самого по себе, в его идеальности или, что то же самое, его абсолютности: т. е. в сущности на то, что можно было бы назвать, довольно строгим образом, *Системой-субъектом*»⁷. Речь здесь, однако, идет не просто о *системе*, а о «*живой Системе*». Систе-

⁵ Lacoue-Labarthe Ph., Nancy J.-L. L'Absolu littéraire: Théorie de la littérature du romantisme allemande. P., 1978. P. 21.

⁶ Ibid. P. 49.

⁷ Ibid.

ма у романтиков (как и у Гегеля) – это нечто органическое, но, в отличие от Идеи Гегеля, живым здесь является *произведение искусства*, это «прекрасная жизнь». Стало быть, философия должна осуществиться в своей *эстетической презентации*, т. е. в некоем прекрасном *Darstellung*. Вот почему умение *представлять* для философа становится не менее важным, чем умение мыслить: «философ должен обладать той же эстетической мощью, что и поэт»⁸. Таким образом, снятие и возвышение к Истине происходят здесь благодаря эстетическому *Darstellung*, осуществляемому благодаря «эстетической силе», которая является силой «формирующей». Мы видим, как романтики доводят до логического завершения кантовскую концепцию *Эстетической Идеи*, приходя в конечном счете к заключению, что «разум... – это продукт или эффект поизеса»⁹.

Проводя свой последовательный анализ критического дискурса ранних романтиков, Нанси и Лабарт доходят до того пункта их мысли, который, по видимому, наиболее сильно сближает рассматриваемую литературную концепцию романтиков с нашим временем. Речь идет именно о том специфическом изобретении романтической мысли, которое кардинально отделило ее от идей близкого к этому кругу мыслителей Шеллинга: об идее *фрагментарности*. Хотя *фрагмент* как особый жанр не был изобретен ранними немецкими романтиками, именно он сделался той *литературной формой*, с которой стало ассоциироваться все их творчество. Поскольку именно в этом жанре романтики выражали основные свои идеи (он стал основным жанром литературной критики йенских романтиков), можно сказать, что фрагмент и есть конкретная «инкарнация» *Darstellung* в раннем немецком романтизме.

Безусловно, выбор фрагментарной формы в качестве основного способа выражения идеи раннего романтизма не был случайным. Существует непосредственная корреляция между формой фрагмента и тем, что эта форма призвана представить. Фрагментарный характер презентации, с его ментальной незавершенностью и обрывочностью, противостоит здесь абсолютной логической прямоте и прозрачности классического философского дискурса, как он представлен, например, в творчестве Декарта. Основное различие здесь состоит в том, что картезианский субъект, которого Бог наделил не ошибающимся разумом (ошибки, согласно Декарту, проистекают из других источников), абсолютно завершен в самом себе и осуществляет полное господство над своим дискурсом, понимать который ему ничто не мешает, в то время как *романтический субъект* сам является производным формирующей силы *Darstellung*. Но именно в силу своей обрывочности и незавершенности фрагмент способен дать адекватную презентацию *абсолюта* как совершенно от всего (и прежде всего от логического дискурса) отделенной и автономной «вещи».

Что такое фрагмент? Нанси и Лаку-Лабарт называют три «условия» этого жанра: 1) **исторический генезис**: фрагмент не был изобретен романтиками, его возникновение связано с именами «моралистов» (Шамфора, Паскаля, Монтеня, для произведений которых характерны «относительная незавершенность» или «отсутствие дискурсивного развития мысли»); 2) авторство – нередко «автором» фрагментов, публиковавшихся в *Athenaeum*'е, становился не один человек, а целая группа; 3) фрагмент не отрицает более *систематической* формы выражения идей и фактически может сосуществовать с ней «в

⁸ Lacoue-Labarthe Ph., Nancy J.-L. L'Absolu littéraire: Théorie de la littérature du romantisme allemande. P. 50.

⁹ Ibid. P. 51.

одном и том же горизонте», что и имело место в случае раннего немецкого романтизма. Можно сказать, что природа фрагмента во многих отношениях двойственна. Если говорить о фрагменте как о «руине», оставшейся от прежней культуры, то он и напоминает, и придает забвению. Таковы, например, фрагменты античных философов. Фрагмент – это и форма (Монтень, Паскаль, Ницше), и нечто *бесформенное*. Его можно трактовать и как остаток прошлого, и как нечто незавершенное, идентичное *проекту*, «фрагменту будущего». Он и остаток индивидуальности, и сам индивидуальность. Поэтому он не может быть *определен*. Наконец, фрагмент незавершен так же, как *живой организм*. Поэтому его нельзя представлять просто как осколок или «кусочек» чего-то. Фрагмент – это нечто *растущее* и автономное. В своей отделенности от всего остального он подобен «дикобразу». Фрагмент – это всегда *Darstellung* (а *Darstellung* – это, по сути, всегда фрагмент): он нечто представляет, но одновременно ценен сам по себе (поскольку *презентирует*, а не репрезентирует). Фрагмент представляет Тотальность, но Тотальность и есть фрагмент. Фрагмент – это сингулярность, *событие* Тотальности: «плюральная тотальность фрагментов... не составляет целого, но отвечает (réplique) целому...»¹⁰. Поэтому фрагмент в принципе не может быть «систематизирован» в логическом (т. е. гегельянском) смысле, но, с другой стороны, сама *Система* у романтиков не может быть развернута логически, логический порядок поступательного движения здесь отсутствует. Скорее, в данном случае можно было бы (если бы в этом была необходимость) говорить о порядке *вечного возвращения*.

Возникает вопрос: как фрагмент в качестве основной формы выражения романтической мысли (ее *Darstellung*) может завершить *Систему*, если он сам принципиально незавершен? В действительности, отвечают Нанси и Лаку-Лабарт, фрагмент не завершает *Систему*, ее может завершить лишь *Произведение*, каковым фрагмент не является, поскольку «произведение не перестает имплицитно для романтиков фундаментальный мотив совершенности»¹¹. Это совершенное *Произведение*, согласно авторам «Литературного Абсолюта», противопоставляется романтиками всем конкретным, «изолированным» произведениям как всего лишь *фрагментам* этого окончательного произведения, которое, однако, направляет нас в конечном счете к той концепции литературного произведения, которая была впоследствии сформулирована Бланшо: концепции произведения как *desœuvrement*. «Истинное произведение, абсолютное произведение, гармоничное и универсальное, будучи той “жизнью духа”, в которой “живут все индивиды”, таково, что его представляет последний из *Фрагментов* (*Ath.* 451), и таково, что как раз отличается от “изолированных произведений поэзии и философии” (т. е. фрагментированных), сама завершенность которых остается незавершенной. Произведение в этом смысле есть отсутствие произведений – и фрагментация есть всегда *также* знак этого отсутствия»¹².

Произведение презентует *человека*, но не как то, что он есть, не как действительное бытие, а как то, чем он *должен быть*, как бытие-долженствование, т. е. как *Идеал*. *Darstellung* – это *форма* Идеала. Создавая его, автор создает себя. Поэтому представлять и служить прообразом (*figurer*) здесь, по сути, одно и то же. Фрагмент – это форма «органического», фор-

¹⁰ Lacoue-Labarthe Ph., Nancy J.-L. L'Absolu littéraire: Théorie de la littérature du romantisme allemande. P. 64.

¹¹ Ibid. P. 67.

¹² Ibid.

ма «самоформирования, или истинная форма субъекта»¹³. Поэтому можно сказать, что фрагмент и завершает, и не завершает *Систему*. Более того, он существует и не существует одновременно. Фрагмент – это «пестрое скопление находок», это хаос как остаток былого и исток грядущего *Произведения*. В этом смысле хаос как состояние некоей первоначальной «наивности» «есть условие человека»¹⁴. Именно из этого первоначального хаоса, из этой «материи, данной творцу мира» творит свое произведение романтический *Субъект*, который, как замечают французские философы, отличается от картезианского Субъекта тем, что это не субъект Разума, а субъект способности суждения, и субъект *Witz*, поскольку процесс творчества у романтиков родствен не столько мышлению, сколько остроумию. *Witz* выступает здесь как та способность, которая позволяет извлечь смысл из хаоса и тем самым упорядочить его, придать ему форму. Благодаря *Witz* делаются «находки», точнее, обретается то, что было потеряно. Именно *Witz* разрешает тайну трансцендентального схематизма, поскольку благодаря ему – способности «мгновенного прозрения» – происходит конституирование эстетических идей. Благодаря *Witz* можно *видеть* подобия в хаосе. Таким образом, именно *Witz* является здесь той «эйдестетической» способностью, посредством которой осуществляется *Darstellung*.

Проделанный анализ понятия *Darstellung* в «Литературном абсолюте» Нанси и Лаку-Лабарта подводит нас к определенному пониманию производства *Знания* в художественном произведении. Не будучи дискурсивным, это знание тем не менее не лишено определенного рода систематичности, так как предполагает внутреннюю «когерентность» соответствующей эстетической идеи. Эта когерентность осуществляется не на уровне логических связей, а на уровне связей ассоциативных или эстетических, имплицитированных в художественную репрезентацию (*Darstellung*), развертывающуюся по типу *растущего организма*. Отсюда можно вывести основной критерий художественной истины, который будет заключаться в способности той или иной художественной формы преодолеть хаос жизни, внося в него определенный смысл и порядок. Основа такого упорядочения заключается не в рациональных принципах, а в некоей синтетической форме, благодаря которой художественная репрезентация вовлекает в интеллектуальное движение «всю душу целиком» (т. е. ум, эмоции, память, чувства, ощущения). Фрагментарный характер «литературного абсолюта», т. е. принципиальная отделенность произведения от «систематического дискурса», становится предпосылкой для конституирования особой *перспективы* в отношении реальности. Эта отделенность предполагает прежде всего *фикциональный* характер литературного произведения, его внеположность «реальному». Таким образом, именно фикция становится здесь основой познания. Реальность оказывается переоткрытой в перспективе фикции, *из* фиктивного, которое *замещает реальное*. И мы оказываемся перед очевидным парадоксом: в основе художественного познания лежит иллюзия, познание становится возможным благодаря иллюзии, благодаря искажению и снятию реальности.

¹³ Lacoue-Labarthe Ph., Nancy J.-L. L'Absolu littéraire: Théorie de la littérature du romantisme allemande. P. 70.

¹⁴ Ibid. P. 72.

ИННОВАЦИОННАЯ СЛОЖНОСТЬ С ПОЗИЦИИ ЭНАКТИВИЗМА*

Сложность мира, рождающего инновации

Общепризнано, что мы живем в чрезвычайно сложном мире, в котором трудно предсказывать будущее и предпринимать эффективные действия. Но что такое сложность и, в особенности, инновационная сложность? Наука только недавно начала подходить к осмыслению феномена инновационной сложности, всех его многочисленных граней и смыслов.

Для постижения мира сложных самоорганизующихся структур созданы теоретические представления и модели нелинейной динамики, самоорганизации, динамического хаоса, автопоэзиса, фрактальности. Все эти модели нацелены на то, чтобы каким-то образом редуцировать сложность, свести ее к простому, установить немногие параметры порядка, определяющие беспорядочное поведение многочисленных элементов на микроуровне, или же выявить дискретный спектр структур-аттракторов, показывающий тренды процессов, метастабильные состояния, к которым они могут выйти.

Еще Кант писал: «Никакой человеческий разум (даже никакой конечный разум, который был бы подобен нашему, но превосходил бы его по степени) никоим образом не мог бы надеяться понять возникновение даже травинки на основании одних только механических причин»¹. Структуры самоорганизации в мире устроены настолько сложно, что в синергетике говорят о квазицелесообразности или телеономии. Причем квазицели относятся к структурам самоорганизации и неживой природы. Там уже есть самодостраивание, там также царят хитроумные законы – сквозные (универсальные) законы сложного поведения в мире, отнюдь не механические. Структуры-аттракторы обладают и различными типами симметрий, в том числе и эволюционных, когда структуры «разного возраста» (с разными максимумами) расположены на разных расстояниях от центра симметрии. То есть можно говорить о простоте сложности или о сложноорганизованной простоте.

Можно поставить вопрос в духе Канта: как возможно сложное в мире? Что делает сложное сложным? Сложные системы, как правило, состоят из большого количества элементов (или подсистем). Но количество элементов, пожалуй, не главное. Определяющим фактором здесь является нетривиальность, запутанность, уникальность отношений между элементами. Именно отношения (или связи) – это тот «клей», который соединяет элементы в единой целое, делает сложное сложным. Отношения между элементами можно соотнести с функциями системы как целого. Сложными являются те объекты (системы, образования, организации), описать функции которых на порядок сложнее, чем само строение этих объектов (систем и т. д.). Проводят различие

* Работа выполнена в рамках совместного российско-белорусского проекта РГНФ-БРФФИ (проект № 11-23-01005/BeI «Инновационная сложность: методологические, когнитивные и социальные аспекты»).

¹ *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 5. М., 1966. С. 439.

между *дезорганизованной сложностью* и *организованной сложностью*. Деорганизованная сложность – это огромное количество частей (подсистем), иногда миллионы частей, взаимодействующих между собой случайным, ничем не детерминированным образом. Деорганизованная сложность может описываться вероятностными и статистическими методами. Организованная сложность – это такая сложность, которая строится на неслучайных, взаимозависимых отношениях между частями (подсистемами). В такого рода системах возникают эмерджентные свойства на уровне системы как целого, но они возникают спонтанно, самопроизвольно, без действия какой-либо руководящей силы.

Таким образом, *сложные системы* обладают следующими характерными свойствами:

- сложность есть *множество элементов* системы, соединенных нетривиальными *связями* друг с другом. Сложность есть динамическая сеть элементов (элементы соединены по определенным правилам);

- сложность есть внутреннее *разнообразие* системы, разнообразие ее элементов или подсистем, которое делает ее гибкой, способной изменять свое поведение в зависимости от меняющейся ситуации;

- сложность есть *многоуровневость* системы (существует архитектура сложности). Сложные системы больше, чем сумма их частей любого размера, поэтому их нужно анализировать в терминах иерархии взаимодействий. В то же время и часть может быть сложнее целого (например, человек сложнее общества): часть может быть носителем всех системных качеств, но одновременно обладать и сверхсложными собственными режимами функционирования и развития;

- сложные системы являются *открытыми* системами, т. е. обменивающимися веществом, энергией и/или информацией с окружающей средой. Границы сложной системы порой трудно определить (видение ее границ зависит от позиции наблюдателя);

- сложные системы – это такие системы, в которых возникают *эмерджентные феномены* (явления, свойства). Эмерджентными называются новые неожиданные свойства, появляющиеся на динамическом уровне системы как целого, которые не могут быть «вычитаны» из анализа поведения отдельных элементов. Но и вещь (объект, система), ставшая частью целого, может трансформироваться и демонстрировать эмерджентные свойства;

- сложные системы имеют *память*, для них характерно явление *гистерезиса*, при смене режима функционирования процессы возобновляются по старым следам (прежним руслам);

- сложные системы регулируются петлями *обратной связи*: *отрицательной*, обеспечивающей восстановление равновесия, возврат к прежнему состоянию, и *положительной*, ответственной за быстрый, лавинообразный рост, в ходе которого расцветает сложность.

Проводят различие между *сложными системами* и *сложными адаптивными системами*. В то время как сложные системы существуют на всех уровнях бытия, начиная с уровня неживой природы, сложные адаптивные системы – это системы биологические, человеческие, социальные, информационные, ноосферные. К таковым относятся организации, которые возникают в сообществах общественных животных (например, муравейник), биосфера и экосистемы, мозг, иммунная система, клетка и эмбрион, такие социальные системы, как биржи, политические партии, общественные организации и ассоциации. Сложные адаптивные системы способны самообучаться, т. е. кор-

ректировать свои действия в зависимости от результатов предыдущих действий, активно встраиваться в среду, приспособляясь к ней и изменяя ее в ходе своей активности.

Хотя мир устроен сложно, сложность чрезвычайно хрупка, непрочна, уязвима. Хрупкость сложности можно понимать в нескольких различных смыслах.

Во-первых, чем сложнее структура (организация), тем она более неустойчива, более уязвима по отношению к малым событиям, отклонениям, флуктуациям.

Во-вторых, сложные структуры мира возникают в режимах с обострением, когда характерные величины (температура, энергия, численность населения и т. д.) достигают бесконечности за конечное время (время обострения)². Это, разумеется, идеализированная, математическая модель, на основе анализа которой можно сделать важный мировоззренческий вывод. Поразительно само наличие моментов обострения, т. е. конечность времени существования сложных структур в мире. Получается, что сложная организация (структура) существует только потому, что она существует конечное время. Жить конечное время, чтобы вообще жить! Внутри жизни имманентно заключена смерть. Или иначе: лишь смертное способно к самоорганизации. Возможно, что это один из законов эволюции. И вместе с тем это – математический результат, полученный в результате изучения определенных классов открытых нелинейных систем.

В-третьих, сложное существует, как на «лезвии бритвы», балансирует «на краю хаоса» (“at the edge of chaos”). Эта красивая метафора появилась в настоящее время в связи с развитием теории самоорганизованной критичности (П.Бак, С.Кауфман). Сложные адаптивные системы, в особенности живые существа, допускают хаос, который делает их достаточно гибкими и податливыми, дает возможность хорошо приспособляться к изменчивым условиям окружающей среды. Сложность является очень хрупкой, так что даже наилучший шаг в направлении улучшения организации этих систем может привести к их быстрому спонтанному распаду и гибели. С.Кауфман отмечает, что жизнь есть эмерджентный феномен, в основе которого лежит «порядок для свободы», или самоорганизация, а последняя характерна для режима эволюции системы «на краю хаоса»³.

В-четвертых, устойчивое функционирование сложных систем поддерживается цепями отрицательной обратной связи, лежащими в основе механизмов гомеостаза, исследованных еще в кибернетике. Механизмы гомеостаза в случае незначительных отклонений возвращают систему в состояние равновесия, обеспечивают ее регенерацию, самодооствивание. Это довольно тонкие механизмы, не терпящие внешнего вмешательства. Вспомните фильм О.Иоселиани «И стал свет» (Франция-Германия-Италия, 1989), в котором он изображает хорошо отлаженный примитивный быт папуасской деревни, по сути архаического общества, и характер жизненных связей между его членами. В эту жизнь вторгается современный глобализирующий мир, осуществляя проект по строительству дороги, может быть, и нужной, но сложно поддерживающаяся архаическая целостность от этого разрушается. Или возьмите старого больного человека, организм которого продолжает поддер-

² См. об этом подробнее: Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомыры. СПб., 2002; Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. Синергетическое мировидение. Изд. 3, доп. М., 2010.

³ Kauffman S. At Home in the Universe. The Search for Laws of Self-organization and Complexity. London, 1995. P. 71.

живаться ослабевшими гомеостатическими связями. Попытки медицинского вмешательства, особенно хирургического, могут разрушить остатки гомеостаза и ускорить наступление смертельного исхода.

Из-за неустрашимых элементов хаоса и наличия странных аттракторов в исследовании поведения сложных систем существуют пределы нашего проникновения в будущее. Существует горизонты нашего видения будущего даже для достаточно простых физических и химических эволюционирующих систем и тем более для экологических, социальных, человеческих систем.

Как говорят математики, сложные системы не обладают свойством эргодичности, т. е. они не демонстрируют всех своих свойств на наблюдаемой траектории. В них всегда что-то скрыто, всегда существуют невыявленные, латентные тенденции, скрытые возможные русла развития. А поэтому с ними нельзя поставить эксперимент, повторить результат исследования, что обусловило триумф естествознания в эпоху классической науки. Развитие сложных систем локально неустойчиво и в принципе непредсказуемо.

2. Некоторые идеи теории сложных адаптивных систем как методологическая основа для понимания инновационной сложности

Важные методологические выводы об управлении системами и активными инновационными средами можно сделать из современной теории сложных адаптивных систем (М.Гелл-Манн, Дж.Холланд и др.) и из сетевой науки, так называемой Network Science (А.-Л.Барабаши). Сложные адаптивные системы – это колонии насекомых, биосфера и экосистемы, мозг и иммунная система, клетка, эмбрион, экономические рынки, политические партии и социальные группы, интернет-сообщества на базе технологии web 2.0. Принципы организации сложных систем – это сложность, самоподобие, самоорганизации и эмерджентность.

Самоподобие есть свойство фрактальной организации, когда формы связи, адаптации, типы власти или коммуникации повторяют друг друга на разных иерархических уровнях организации системы. Самоподобие и масштабная инвариантность может быть и пространственной, и временной. В последнем случае самоподобие означает вложенность циклов развития системы, когда циклы накладываются на циклы. Это так называемая гнездовая эволюция (nested evolution). Сложность адаптивной системы определяется не просто множеством элементов системы, но и тем, что ее элементы (и подсистемы) являются автономными агентами, которые способны к взаимодействию, адаптации и обучению.

Важнейшими свойствами сложной адаптивной системы являются также адаптация, коммуникация (на всех уровнях, от элементов до уровня системы как целого), специализация, пространственно-временная организация. Адаптация является активной: имеет место не только адаптация элементов друг к другу, их коадаптация, но и адаптация системы к среде.

Один из наиболее известных исследователей в этой области, профессор психологии и компьютерной науки Джон Г.Холланд в своей книге «Скрытый порядок: как адаптация строит сложность» называет следующие свойства сложных адаптивных систем: агрегация, нелинейность, поток, разнообразие, а в качестве механизмов их организации выделяет теги, внутренние модели и

составные блоки⁴. Агрегирующий агент, как правило, находится вне системы, элементы которой уже хорошо адаптированы друг к другу. Включение этого агента системы не так просто, оно часто бывает связано с созданием иного, более высокого уровня организации, т. е. радикальной перестройкой всей системы. Нелинейность взаимодействия между элементами (автономными агентами) делает их взаимодействие все более сложным и непредсказуемым. Нелинейность связана и с пороговостью чувствительности к возмущениям и с возможностями разрастания малых флуктуаций в состоянии нестабильности. Для сложных адаптивных систем характерны потоки (поток товаров, поток информации и т. п.). В более сложных случаях мы имеем дело с потоками по сетям с узлами и коннекторами (соединителями). В качестве узлов в сложной сети могут выступать предприятия, а в качестве коннекторов – транспортные пути, по которым движутся материальные ресурсы или товары между ними.

Существенное свойство сложной адаптивной системы – разнообразие ее элементов (подсистем). Поддержание разнообразия элементов является основой динамической устойчивости системы в целом. Это известный принцип необходимого разнообразия элементов У.Росс Эшби. Что означает разнообразие? В тропическом лесу мы можем пройти километр и не встретить на своем пути дважды ни один из биологических видов, настолько богата вариациями экосистема тропического леса. Мозг млекопитающего – это сложноорганизованная иерархическая система нейронов со сложной морфологией. В мегаполисах, таких как Нью-Йорк, складываются сложнейшие сети оптовой и розничной торговли. Внутреннее разнообразие в сложной адаптивной системе не является случайным. Каждый автономный агент занимает в ней свою экологическую, рыночную, когнитивную и т. п. нишу. Новый агент, как правило, стремится занять нишу исчезнувшего агента, возобновляя и поддерживая те связи, которые были наработаны его предшественником.

Механизмом организации сложной адаптивной системы является тегирование, создание тегов. Это, например, создание баннеров, лозунгов, флагов, имиджа, которые определяют принадлежность к определенной фирме, предприятию, партии или сообществу. Внутренние модели – это схемы, образцы, паттерны поведения, сложившиеся для сложной адаптивной системы. Они определяют и способы антиципации будущего. Сложная адаптивная система строится из крупных блоков, кластеров, ее подсистемы – это метаагенты, поведение которых может быть подобным поведению агентов.

Особую роль играет понятие границы. Граница – это способ обособления системы от среды и поддержания ее идентичности и вместе с тем способ связи ее средой. Границы между системой и средой подвижны и полупроницаемы. Выражаясь на языке теории автопоэзиса, созданной У.Матураной и Ф.Варелой для объяснения сущности жизни, сложные адаптивные системы являются операционально (или организационно) замкнутыми системами. Такого рода сложные системы одновременно и отделены от окружающего мира, и связаны с ним. Их границы подобны мембранным оболочкам, которые являются границами соединения/разделения. Мембрана позволяет такой системе быть открытой миру, брать из окружающей среды нужные вещества и информацию и быть обособленной от него, во всех своих трансформациях и превращениях поддерживать свою целостность, сохранять свою идентич-

⁴ *Holland J.H.* Hidden Order: How Adaptation Builds Complexity. Readings (MA), 1995. P. 38.

ность. Возрастание сложности системы означает возрастание степени избирательности системы (в ее взаимодействии с окружающей средой, в восприятии и действии, в творчестве и т. д.) и ее операциональной замкнутости.

Живые системы демонстрируют свойство «структурного детерминизма». То, что мы, живые существа, являемся структурно детерминированными системами, означает, что ничто внешнее для нас по существу не может детерминировать то, что происходит в нас самих. «Все, что случается в нас и с нами, происходит как поток структурных изменений, детерминированный в нас момент за моментом посредством внутренней структурной динамики... Автопоэтическая система живет как закрытая структурно детерминированная система в замкнутой динамике структурных изменений»⁵, – разъясняет нам Матурана. И отсюда вытекает когнитивное следствие. Внешний мир, который наблюдатель видит вокруг отдельной живой системы, не существует в таком виде для нее. Наблюдатель и живой организм живут в разных когнитивных мирах, в первую очередь в разных мирах восприятия. И в этом люди как живые существа ничем не отличаются от других живых существ. У нас также есть свой мир, и не только мир восприятия, но и мир ментальных конструкторов.

Структурное сопряжение – понятие, введенное Матураной и Вареллой, которое в дальнейшем использовал и развивал немецкий философ и социолог Н.Луман. Обратимся к исходному смыслу этого понятия, который раскрывает Матурана: «Операциональная когерентность между живой системой и средой, в которой она живет, непрерывно возникает в потоке ее жизни как результат того факта, что живая система и обстоятельства ее жизни меняются совместно и конгруэнтно в спонтанном взаимосвязанном динамическом потоке структурных изменений вокруг сохранения жизни. Я назвал этот поток конгруэнтных структурных изменений, который протекает спонтанно, когда две или более системы находятся в рекурсивных взаимодействиях друг с другом, структурным сопряжением (*structural coupling*)»⁶. Главное следствие структурного сопряжения состоит в том, что система либо находит себя в этом непрерывном потоке операциональной конгруэнтности со средой, которая изменяется соразмерно с ней, либо не находит и тогда умирает. Поэтому, по мнению Матураны, мы не можем заявлять, что мы знаем что-то независимо от того, что мы делаем и как мы вписаны в окружающую среду.

Выражаясь образным языком, сложная адаптивная система, возникнув и развиваясь, испытывает мир, бросает ему вызов, но и мир оказывает влияние на нее. И система, и окружающая среда обоюдно активны. Если процесс их взаимного испытания не завершается распадом системы, то в результате возникает конфигурация, в которой они оказываются структурно подогнанными друг к другу. Система активно адаптируется к окружающей среде, которая в свою очередь также видоизменяется как бы «навстречу ей». Процесс налаживания их сосуществования, обустройства их совместной «жизни» называют процессом коэволюции, а результат этого процесса и есть структурное сопряжение сложной системы и среды (в живой природе – организма и среды его обитания).

⁵ Maturana H.R. Self-consciousness: How? When? Where? // *Constructivist Foundations*. 2006. Vol. 1. № 3. P. 93.

⁶ Ibid. P. 95.

3. Взаимная эмерджентность системы и среды

С понятием инновационной сложности связано представление об эмерджентных свойствах адаптивных систем, возникающих в ходе их эволюции. Эмерджентность нельзя понимать упрощенно: это не просто непредсказуемость появления новых свойств. Когда мы говорим о непредсказуемости и непостижимости появления нового, мы подчеркиваем только гносеологический аспект новизны. Эмерджентность, как и креативная случайность, укоренена в бытии, имеет онтологическое основание. Когда говорят, что новое возникает спонтанно, ничем не детерминированно, то подчеркивают онтологический аспект. Кроме того, эмерджентность есть несводимость, нередуцируемость свойств целого (системы) к свойствам частей (элементов или подсистем), а также несводимость более организованного к менее организованному, сложного к более простому, более высокого уровня иерархии к более низкому. Эволюция происходит скачками, на каждом витке эволюции появляются новые лидеры. Иначе говоря, в ходе эволюции имеют место фазовые переходы, эмерджентные трансформации, в которых творятся ранее неизвестные свойства. Эмерджентность – это способ рождения новизны в процессе эволюции природы и общества.

Взаимная активность системы и среды и согласованное и взаимообусловленное возникновение новых свойств и в системе и в среде можно назвать коэмерджентностью. Джон Холланд предлагает назвать этот феномен взаимно отражающей эмерджентностью (*echoing emergence*), эффектом эхо в эмерджентности.

4. Коэволюция системы и среды

Коэволюция является способом жизни живых систем (экосистем), а также и способом функционирования и развития сложных нелинейных систем. Взаимное приспособление живых организмов и среды их обитания происходило и в процессе эволюции жизни. Известно, например, что зрение медоносных пчел смещено к ультрафиолетовой части спектра, чтобы лучше распознавать цветки с нектаром. Но и цветущие растения прошли в ходе эволюции свою часть пути. То есть в результате естественного отбора выживали и получали адаптационное преимущество именно те цветущие растения, которые «нравились» пчелам, тем самым пчелы способствовали их опылению, а значит, распространению в экосистеме. Взаимный встречный путь эволюции пчел и цветущих растений есть их коэволюция: «Окраски цветов, по-видимому, коэволюционировали с чувствительным к ультрафиолету, трехцветным зрением пчел»⁷.

Коэволюция была одной из самых любимых и настойчиво пропагандируемых Сергеем Павловичем Курдюмовым (1928–2004) идей. Он говорил об открытии синергетикой *конструктивных принципов коэволюции сложных систем* и о возможности овладения будущим, *конструирования желаемого будущего*. В понятие коэволюции он вкладывал более широкий смысл, чем в биологической экологии: коэволюционируют не только живые организмы, не только человек и природа, но и сложноорганизованные системы. Почему открываемые синергетикой принципы коэволюции Курдюмов называл

⁷ Varela F., Thompson E., Rosch E. *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge (MA), 1991. Cambridge, 1991. (7th printing 1999). P. 201.

конструктивными? Да потому что они могут использоваться для эффективной управленческой деятельности, для стратегического видения будущего и планирования на долгосрочную историческую перспективу, для выработки разумной национальной и государственной политики в глобализирующемся мире. Потому что синергетические принципы коэволюции глубоко содержательны и ориентированы на отдаленное будущее, которое практически невозможно предсказывать традиционными методами. Потому что глубокое понимание синергетических принципов коэволюции, нелинейного синтеза частей в устойчиво эволюционирующее целое может и должно лечь в основу современного «искусства жить вместе», содействуя утверждению толерантности и сохранению разнообразия в глобализирующихся сообществах.

В чем состоит суть принципов коэволюции сложных систем, открытых Курдюмовым⁸?

Во-первых, определяющим для интеграции элементов в систему является *темп развития*. Объединяясь, элементы (подсистемы) попадают в один *темпомир*, начинают развиваться с одной скоростью. Отнюдь не все может быть соединено со всем, отнюдь не любое сцепление элементов будет устойчивым. Отдельные элементы, структуры, подсистемы могут быть несоизмеримы по интенсивности жизни, по темпу развития, тогда медленные из них вскоре станут слабым, едва различимым фоном для развития быстрых элементов.

Во-вторых, не элемент (подсистема), развивающаяся с минимальной скоростью, является определяющей при построении целого, как это утверждал в своей тектологии А.А.Богданов в 1920-х гг., а элемент (подсистема), развивающийся *с максимальной скоростью*. Именно к самому быстрому элементу (подсистеме) подстраиваются все остальные, именно он задает общий тон и определяет жизнь системы как целого.

В-третьих, «выгодно» жить и развиваться вместе. При конфигурационно правильном, резонансном объединении частей в целое в более или менее дальней исторической перспективе происходит ускорение развития целого. И, напротив, если топологическая организация элементов будет неправильной, нерезонансной, то образуемая сложная структура будет неустойчивой и вскоре развалится. Объединять элементы нерезонансно – значит действовать впустую.

Коэволюция есть «искусство жить в едином темпомире», не свертывая, а поддерживая и развивая разнообразие на уровнях элементов и отдельных подсистем. А значит, нужно культивировать у каждого чувство ответственности за целое в плюралистичном и объединенном мире.

«Искусство жить вместе» – это искусство поддержания единства через разнообразие, возвращения самости, своего неповторимого личностного Я путем одновременно обособления от среды и слияния с ней. Каждый элемент (личность, семья, этнос, государство) сложной коэволюционирующей целостности операционально замкнут, поддерживает свою идентичность. Каждый элемент творит себя через целое и преобразует целое, творя самого себя. Он должен забыть себя, чтобы найти себя, обнаружить свое сродство с миром, чтобы познать самого себя, построить самого себя по-новому.

⁸ См. об этом подробнее: *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Синергетика: нелинейность времени и ландшафты коэволюции. М., 2007 (изд. 2, 2011).

5. Активность и энактивность системы и среды

Сложные структуры строятся на *активной среде* (плазменной среде Солнца, активной среде нейронов мозга, активности жителей и предприятий в городе и т. д.). Новой концепцией, идущей от когнитивной науки, является концепция энактивности, т. е. вдействия сложной системы в среду. Сложная система изменяется, трансформируется и обновляется во взаимодействии со средой и от среды, она строит для себя свою среду, свое окружение (Umwelt), которое, в свою очередь, обратно воздействует на нее, ее определяя. Система и среда связаны петлями нелинейных обратных связей, по сути дела, они взаимно детерминируют друг друга, т. е. находятся в отношении ко-детерминации, они используют взаимно предоставленные возможности, пробуждают друг друга, со-рождаются, со-творяются, изменяются во взаимодействии и благодаря ему.

Энактивность – это новое понятие, которое возникло в когнитивной науке и входит сейчас в активный научный оборот. Оно было впервые сформулировано Франсиско Варелой, Элеонорой Рош и Эваном Томпсоном в книге «Воплощенный разум» (“The Embodied Mind”, 1991). Основные идеи энактивизма, если для начала сформулировать их предельно кратко, таковы. Познание понимается как непосредственно укорененное в жизни. Жизнь, которая тождественна познанию, – это не отражение мира, а извлечение смысла. В качестве ключевого выступает понятие опыта. Мир опыта создается в нашем взаимодействии с миром, в диалоге с ним, в структурном сопряжении с системами окружения. Восприятие понимается как непосредственно соединенное с действием. Отвергается репрезентационизм. Проблема души-тела становится проблемой непосредственного опыта. Ум рассматривается как энактивный, а значит: а) телесный, б) эмерджентный, в) динамический, г) реляционный, соотнесенный, связанный как с телом, так и с окружением. Применительно к системе и среде энактивизм означает неотделимость актора (агента) от среды, энактивированного ума от мира. Отсюда вытекает необходимость преодоления дихотомии субъект-объект. «Познающий и познаваемое, ум и мир находятся в отношении друг с другом через взаимную конкретизацию и взаимозависимую координацию»⁹, – подчеркивают Варела, Томпсон, Рош.

Представляется, что энактивизм непосредственно связан с изучением сложности (в том числе когнитивной и социальной сложности) и может дать дальнейшие стимулы для научных исследований в этом направлении. Некоторые исследователи полагают, что с позиции теории сложных систем можно рассматривать социальные среды, которыми мы управляем и которые рожают инновации. В.Е.Лепский называет такие среды рефлексивно-активными средами инновационного развития. В последние годы он активно развивает средовой подход к рефлексивному управлению и инновационному развитию России и мира. Один из недавно опубликованных им сборников специально посвящен этой теме¹⁰.

Фундаментом для концепции энактивности является теория автопоззиса, разработанная в начале 1970-х годов У.Матураной и Ф.Варелой. Основными понятиями этой теории являются понятия *автопоззиса*, *структурного детерминизма*, *структурного сопряжения* и *организационной (операциональной) замкнутости*.

⁹ Varela F.J., Thompson E., Rosch E. The Embodied Mind. P. 150.

¹⁰ Лепский В.Е. Признаки и последствия недооценки роли средового подхода в инновационном развитии и модернизации России // Междисциплинарные проблемы средового подхода к инновационному развитию. М., 2011. С. 7–22.

Автопоэзис (от греч.: *αυτος* – сам + *ποιησις* – производство, созидание, творчество) есть самопроизводство, самодотраивание, самоподдержание живых существ, что Матурана и Варела и предложили рассматривать как сущность жизни. Согласно Вареле, автопоэзис есть самодотраивание, «восполнение недостающего». То есть в самодотраивании есть, по-видимому, элемент продвижения вперед, обновления, что является признаком творчества для высших когнитивных систем – человеческих умов. Именно такой смысл в понятии автопоэзиса мы усматриваем.

Центральными в концепции автопоэзиса являются понятия структурного детерминизма, структурного сопряжения и операциональной замкнутости. Выше эти понятия уже были разъяснены. Известно, что открытость системы есть необходимое условие ее самоорганизации. Но системы, достигшие определенного уровня сложности, системы живой природы, человек, общество, не просто открыты, а операционально замкнуты. Рост их сложности означает в то же время рост степени их избирательности, усиление их операциональной замкнутости.

Таким образом, в рамках концепции энактивизма человек (или социальная организация, партия и т. д.) как социальный актер автономен, и он строит и перестраивает собственные схемы деятельности, конструирует свой собственный мир, конструируя тем самым себя. Социальный актер автономен, он избирательно относится к миру, порождая и извлекая смыслы. Он выбирает только то, что для него значимо в этом мире, создавая свой собственный мир – экологическую нишу в случае животного, когнитивную нишу, если речь идет о человеке, социальную нишу, если имеется в виду социальная организация, фирма, предприятие, геополитическую нишу, если говорится о странах, крупных этнических и геополитических общностях. Будучи автономными, индивид (социальная система) и среда взаимно активны. Знания не пассивно приобретаются ими как когнитивными и социальными агентами, но активно строятся ими.

Когнитивная деятельность – это не только творение смыслов, но и творение мира. Странники энактивизма говорят о совместном и взаимозависимом эмерджентном рождении и мира, и субъекта познания. Мир возникает в жизненном, т. е. когнитивном, действии. Нет мира как такового. Мир энактивируется когнитивным существом, и это его мир, и мир энактивирует это когнитивное существо, подстраивает его под себя.

Парадигма энактивизма, как и средовой подход к управлению сложными адаптивными системами, фокусируют свое внимание не на внешней реальности, которая лежит за пределами нашего когнитивного, социального, деятельностного горизонта, а на самих сложных системах как самореферентных, операционально замкнутых, автопоэтических, организующих внешнюю среду как продолжение самих себя. Мир жизненного и социального опыта сложных рефлексивно-активных систем оказывается в центре внимания и составляет стержень, вокруг которого формируется новая методология управления.

6. Экология управления инновационной сложностью

Наконец, встает важная задача, как возможно управление сложностью и как возможен контроль над эмерджентностью. Как можно способствовать появлению новаций, причем таких новаций, которые приживались бы в среде и становились инновациями?

Эти вопросы обсуждает в своей книге К.Майнцер¹¹. Динамику инноваций (а он говорит преимущественно о социальных инновациях, т. е. о социодинамике) можно изучать с точки зрения теории сложных систем. Инновации проходят в своем развитии определенные жизненные циклы. На первоначальной стадии рост незначителен: новый продукт, новая технология, новый способ жизни утверждает себя, что связано с большим сопротивлением со стороны старого, устоявшегося, общепринятого. Затем потребность в новом социальном продукте или технологии резко возрастает, ее рост, признание и скорость диффузии в обществе значительно увеличиваются. На третьей стадии жизненного цикла рост замедляется, стагнируется и даже может наблюдаться некоторый спад интереса к инновации, ее значимости в жизни общества. Продолжительность жизни социальных инноваций зависит от многих факторов: и от радикальности самой инновации, и от сегодняшнего унастроения в обществе, и от наличных трендов в развитии социальных технологий и изменении социальных ожиданий. Компании, культивирующие и поддерживающие социальные инновации, вытесняют с рынка те компании, которые неспособны к инновациям, слепы к запросам завтрашнего дня.

Одним из первых динамику инноваций стал изучать экономист и социолог неоклассического направления Й.Шумпетер. Он заметил и описал феномен сгущения или «роения» инноваций. Этот феномен проявляется в истории развития культуры, когда в некоторые ее эпохи рождаются плеяды талантов. Например, XVIII и XIX века в Германии – время расцвета творчества поэтов-романтиков, возникновения и расцвета немецкой классической философии, XIX век в России – время творчества великих русских писателей, в результате чего Россия заняла одно из первых мест в мировой литературе. С точки зрения нелинейной динамики этот феномен может быть объяснен как проявление нелинейности развития культуры, прохождение через моменты обострения, сменяемые более спокойным, плавным развитием. Цикличность развития и вложенность циклов (разномасштабность циклов, когда циклы накладываются на циклы) характерна для сложных самоорганизующихся систем самой разной природы.

Благодаря нынешнему проникновению в понимание динамики сложных систем возникают новые подходы в теории управления и прогнозировании (исследовании будущего). Они исходят из понимания недостаточности теории рационального выбора, или рационального действия (*theory of rational choice/action*). Последняя была до сих пор господствующей парадигмой в микроэкономике, политической науке и социологии. Как показывает Клаус Майнцер, эта теория подвергается ныне серьезной критике¹². Ошеломляющая сложность мира, возрастание темпа экономических, геополитических, социальных изменений, неопределенность, смутность, размытость будущего (будущее как *fuzzy future*) вынуждают человека как актора социального действия быть более гибким, уметь подстраиваться под ситуацию и изменять свою стратегию в зависимости от изменяющихся условий. Происходит концептуальный сдвиг от теории чисто рационального выбора к теории ограниченной рациональности (*bounded rationality*), в которой учитываются интуитивные, импульсивные, иррациональные факторы принятия решений, личный опыт субъекта экономического действия, его неявное знание. Понимание макроэкономических трендов невозможно без микроэкономического

¹¹ Майнцер К. Сложносистемное мышление: Материя, разум, человечество. Новый синтез. М., 2009.

¹² Там же.

анализа, а теория сложных систем как раз и пытается понять закономерности связи системы как целого и системы на уровне ее элементного строения, общие паттерны рождения порядка из беспорядка. В микроэкономике приобретает ценность когнитивный подход. Принимая решения, субъект экономического действия вынужден учитывать разнонаправленные ценностные векторы, факторы риска, использовать свою личную интуицию и эвристики, сложившиеся на основе накопленного опыта.

Сегодня, полагает Майнцер, пришло время развивать новую технологию – технологию управления сложностью или контролируемой эмерджентности. Более разработанной и в высокой степени востребованной является современная технология управления рисками, причем не только экономическими и финансовыми рисками, но и социальными, геополитическими, гуманитарными и т. п. В последнее время все чаще стали говорить и об управлении будущим, а именно о конструировании желаемого, наиболее благоприятного и вместе с тем достижимого будущего. Если мы понимаем закономерности поведения, эволюции и коэволюции сложных систем, то почему бы не использовать это знание для пользы человека и человечества – для управления сложностью?

Во-первых, понимая закономерности сборки эволюционного целого из частей, закономерности нелинейного синтеза, можно выбирать и конструировать систему с желаемыми ее свойствами как целого, предвидеть то, что не поддается предвидению, осуществлять контроль над возникающими эмерджентными, холистическими свойствами, по крайней мере, в инженерной практике.

Во-вторых, зная параметры порядка и тренды развития социальных систем, можно стимулировать выход на предпочтительные пути эволюции, к желаемым целям, структурам-аттракторам, мы имеем шанс воплотить в жизнь благоприятные тенденции.

В-третьих, мы имеем возможность объединить свои усилия, скооперироваться на этом пути, сокращая зигзагообразный исторический путь и достигая экономии индивидуальных затрат и усилий. Кооперация в социальной системе дает синергические эффекты, когда работа целого существенно эффективней, чем деятельность каждого члена или подструктуры, вступившей в кооперацию. Глобальная кооперация позволяет обеспечить устойчивое развитие и устойчивое будущее сверхсложным геополитическим, культурным и информационным системам мира.

Но, надеясь на успех, нельзя забывать и о рисках инновационных процессов. Неудачи и провалы инновационных нововведений – неизбежная составляющая инновационного процесса. Инновационный процесс всегда сопряжен с риском. И никто не может гарантировать, что определенная инновация обязательно приживется в природе или получит признание и распространение в обществе. Наш опыт неудач по продуцированию и введению социальных инноваций имеет не меньшее значение, чем позитивный. Влияние неудачи в инновационной деятельности организации или компании выходит далеко за пределы потери инвестиций в нее. Неудача инновирования общественной структуры или организации может сопровождаться потерей морального духа сотрудников, возрастанием настроений негативизма и цинизма, большим сопротивлением к инновированию в будущем.

Инновации могут тормозиться или даже терпеть провал из-за трудностей с финансированием, отсутствия соответствующих умений и мастерства, несоответствия текущим задачам и целям деятельности. Гибкость стратегий и способность к оперативной корректировке целей должна быть вписана в инновационную деятельность.

Французский философ и социолог Эдгар Морен, признанный авторитет в развитии сложного мышления, предложил в этой связи понятие *экологии действия*. Неопределенность имманентно вписана в само представление о сложности мира. Неопределенность означает незавершенность всякого процесса познавательной и практической деятельности, непредзаданность, открытость и нелинейность исхода этой деятельности. Всякое предпринимаемое нами действие определяется условиями окружающей природной и/или социальной среды, и может оказаться, что оно отклонится от того направления, которое было ему первоначально задано. «Мы не можем быть уверены в том, что результат действия будет соответствовать нашим намерениям, напротив, мы в праве серьезно сомневаться в этом»¹³.

Мы вынуждены поэтому отойти от привычной линейной схемы *предпринятое действие* → *полученный результат* и признать нелинейность всякого действия, точнее, нелинейность связи этого действия и его результата (последствий). «Как только индивид предпринимает действие, каким бы оно ни было, оно начинает ускользать от его намерений, – поясняет Морен. – Это действие вливается во вселенную взаимодействий и, в конечном счете, поглощается окружением, так что в результате может получиться даже нечто противоположное по отношению к первоначальному намерению. Часто действие возвращается бумерангом к нам самим»¹⁴.

Поэтому инновационное управленческое воздействие может иметь, согласно Э.Морену, три типа непредусмотренных последствия, а именно:

– «Извращенный результат (неожиданный пагубный результат более важен, чем благоприятный результат, на который возлагались надежды);

– Тщетность нововведения (чем больше изменений, тем в большей степени все остается по-прежнему);

– Достижения, подвергаемые опасности (хотели улучшить общество, но в результате удалось только подавить свободу и упразднить системы безопасности). Порочные, бесполезные, пагубные последствия Октябрьской (1917 года) революции обнаружились в советском опыте социальных преобразований»¹⁵.

Первое возможное последствие нововведения означает, что отрицательный опыт – тоже опыт, не менее важный, чем позитивный, когда нам все удается. Второе возможное последствие с точки зрения теории сложности означает, что наши управленческие воздействия были не согласованы с собственными свойствами (структурами) социальной среды или они были ниже порога ее чувствительности. Третье указанное последствие («хотели улучшить, а получили как всегда», или же даже «хотели улучшить, а в итоге только разрушили прежнюю отлаженную социальную систему»), по сути, указывает на то, что управленческое воздействие было нерезонансным для социальной среды.

¹³ Morin E. Le complexe, ce qui est tissé ensemble // Réda Benkirane. La Complexité, vertiges et promesses. Paris, 2002. P. 23.

¹⁴ Morin E. Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur. Paris, 2000. P. 47.

¹⁵ Морен Э. Принципы познания сложного в науке XXI века / Пер. Е.Н.Князевой // Вызов познанию: Стратегии развития науки в современном мире. М., 2004. С. 24.

В наши дни очень важно научиться управлять инновационной сложностью системы и среды в их энактивном взаимодействии. Это значит уметь управлять сложным временем, временем необратимым, одновременно циклическим и ветвящимся / бифуркирующим, а также контролировать эмерджентность. Управляющие воздействия должны быть диверсифицированными, ситуативными и конструктивными. В эпоху глобализации и быстрой модернизации общества нужно быть максимально гибким в отношении производства и распространения (диффузии) социальных инноваций с учетом ценностей и этических норм. Необходим новый интеллектуальный альянс (поистине синергия) между предсказанием, инновацией и предпринимательской (управленческой) активностью. Коэволюция как «искусство жить вместе» означает умение строить не однообразно серый Uni-verse, а многокрасочный Pluri-verse, где растет цветущая инновационная сложность.

ИВАН КАПИТОНОВИЧ ЛУППОЛ: РЕНЕССАНСНЫЙ ЧЕЛОВЕК В ТИСКАХ СТАЛИНСКОГО РЕЖИМА

Академик Иван Капитонович Луппол – выдающийся историк философии, один из организаторов Института философии. Он разделил судьбу всего первого поколения сотрудников Института, которые погибли в результате сталинских репрессий. Современник так описывал его внешность:

«Встречаясь с И.К.Лупполом, каждый раз я удивлялся, как внутреннее благородство этого человека отражается на его внешнем облике. Выше среднего роста, светловолосый, с большими серо-голубыми глазами, всегда подтянутый, элегантно одетый, всем своим обликом он производил впечатление удивительно спокойного и рассудительного человека. За годы знакомства с ним я никогда не слышал повышенного голоса, раздражительного тона. Он был всегда спокоен и вежлив»¹.

Иван Капитонович Луппол родился 1 (13) января 1896 г. в Ростове-на-Дону. Архивные данные позволяют подробнее рассказать о родных И.К.Луппола. Его отец, К.С.Лупул, был родом из села Кочиеры Дубоссарского района Молдавии². Не получив среднего образования, он с семнадцати лет служил в органах Госбанка, став со временем контролером Ростовской конторы, а затем дослужился до должности управляющего Курским отделением. В 1915 г. он вышел в отставку и в 1916 г. скончался 56 лет от роду. Мать была домашней хозяйкой; после смерти мужа находилась на иждивении И.К.Луппола и его брата; скончалась в 1926 г. Брат И.К.Луппола с 1908 г. служил в Госбанке, в 1936 г. умер в служебной командировке. Сестра И.К.Луппола была замужем за нотариусом в Витебске, заведовала вузовской библиотекой.

Иван Луппол имел счастливую возможность учиться в Витебской гимназии благодаря социальному положению отца. Обладая соответствующими способностями, он не только изучил классические языки, но и свободно овладел английским, немецким и французским языками. В 1914 г. он окончил гимназию и поступил на юридический факультет Московского университета. После смерти отца ему пришлось зарабатывать на жизнь уроками или же брать на дом работу по переписке набело тех или иных документов. Потом он служил курьером в типографии «Задруга», а после революции, с июля 1918 г. корректором в литературно-издательском отделе Наркомпроса.

В марте 1919 г. И.К.Луппол окончил Московский университет и вступил в Красную армию в качестве политпросветработника и пропагандиста на фронте и в прифронтовой полосе. Он побывал на Каспийско-Кавказском, Восточном, Западном, Северо-Кавказском фронтах, затем служил в Пятигор-

¹ Вопросы литературы. 1990. № 9. С. 94.

² В Молдавии время от времени вспоминают о знаменитом земляке. И.К.Лупполу были посвящены статьи в журнале «Кодры» (1988. № 9. С. 125–128) и в газете «Независимая Молдова» (2003. 14 февраля).

ске в Северо-Кавказском ревкоме, где в июне 1920 г. вступил в партию³. Последняя высшая должность И.К.Луппола в армии – заведующий курсовой секцией Политуправления РВС Республики. Демобилизовавшись, он был вновь направлен на работу в Наркомпрос заместителем заведующего подотделом подготовки работников отдела пропаганды.

В ноябре 1921 г. И.К.Луппол был зачислен слушателем философского отделения Института красной профессуры. Заведующий этим отделением А.М.Деборин сумел собрать в первый состав слушателей талантливейших людей, которые в основном пришли с фронтов Гражданской войны, и за три года благодаря той системе подготовки, которая была здесь принята, превратить их в первоклассных специалистов-философов, которые еще через несколько лет смогли сказать свое слово в мировой философии. Слушатели должны были самостоятельно прорабатывать первоисточники, в основном отсутствовавшие на русском языке, и выступать с проблемными докладами на регулярных семинарах. Семинары вели главным образом А.М.Деборин и Л.И.Аксельрод. В ИКП И.К.Луппол основательно занялся французской философией эпохи Просвещения. Его доклад о Мабли и Морелли как один из лучших докладов слушателей был опубликован в сборнике трудов Института. В годы учебы И.К.Луппол подготовил свою самую известную монографию – книгу о Дидро, которая вышла из печати в 1924 г.

Помимо учебной работы, слушатели ИКП должны были вести также педагогическую и пропагандистскую работу. В этом смысле, из ИКП выходили люди с высокой степенью социальной зрелости, способные выступать перед аудиторией и общаться с людьми. И.К.Луппол в годы учебы два года отработал в Академии коммунистического воспитания, три года в Пединституте им. К.Либкнехта, один год на педфаке 2-го МГУ.

В июне 1924 г. И.К.Луппол окончил ИКП и был направлен в Институт Маркса и Энгельса ученым секретарем и заведующим философским кабинетом. В последней должности он сменил А.М.Деборина, ставшего заместителем директора Института. Философский кабинет ИМЭ в то время аккумулировал всю новейшую текущую литературу и периодику по философии, комплектовал библиотеку Института собраниями сочинений классиков философии. В 1924 г. XIII съезд РКП(б) постановил провести чистку непроизводственных парторганизаций. Проверочная комиссия МКК РКП(б) исключила И.К.Луппола из партии как социально чуждого, не сжившегося с партией элемента. Кроме неподходящего социального происхождения среди недостатков И.К.Луппола в постановлении указывалось также, что он не участвовал в боях и в партработе себя не проявил. МКК подтвердило исключение из партии сроком на 1 год с правом вступления вновь через рабочую ячейку. Но, видимо, нашлось кому заступиться за И.К.Луппола среди тех, кто смог оценить его выдающиеся способности. 28–30 июля 1924 г. ЦКК РКП(б) признала необоснованными выдвинутые против И.К.Луппола обвинения и восстановила его в партии⁴.

В 1924–1927 гг. И.К.Луппол опубликовал ряд работ, в которых проанализировал философские идеи Ленина. Он стал первопроходцем этой темы. В 1931 г. книга И.К.Луппола о Ленине была переведена в Германии. Сорат-

³ Российский государственный архив социально-политической истории. Регистрационный бланк члена ВКП(б) № 0009176 (1936).

⁴ Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 17. Оп. 100. Д. 152611.

ник И.К.Луппола по дебординской школе Г.К.Баммель писал в рецензии на одну из указанных работ, что она мала по своим размерам и велика по своим достоинствам:

«Автор понял свою задачу как нечто большее, чем изложение. Предельная простота и ясность изложения соединены у него с максимумом требований серьезного методологического характера, отметающих с самого начала всякое упрощенчество. Автор не разбрасывается. Не повторяется. Мысль – и притом почти без единой цитаты – развивается стройно, и вся брошюра представляет собою нечто цельное и логически единое»⁵.

Г.К.Баммель назвал работу И.К.Луппола лучшим систематическим изложением философских взглядов Ленина. Рецензент журнала «Летописи марксизма» отметил в книге И.К.Луппола о Ленине «строго последовательное развертывание смысла материалистической диалектики как научной методологии»⁶. Азербайджанский философ Дж.Нагиев оценил то, что И.К.Луппол сделал акцент на ленинских идеях о единстве гносеологии, теории диалектики и методологии знания, о восхождении от абстрактного к конкретному через «клеточку» познания, о роли метода раздвоения единого и анализа диалектических противоречий⁷. В свете сказанного интерес представляет оценка работы И.К.Луппола о философских взглядах Ленина, высказанная представителем течения «механистов» С.Ф.Васильевым: «Во всяком случае, высказанные тов. Лупполом взгляды являются *его* собственными взглядами, а не точкой зрения Ленина»⁸. Без этого будет непонятно своеобразие советской философии второй половины 1920-х годов. Обращение И.К.Луппола к ленинской теме было ничем иным, как творческим заданием исследователя самому себе. Изложение вопроса велось философом не от имени «единственно верного учения», т. е. анонимно, а от своего собственного имени. Пройдет всего несколько лет, и выступление на ленинскую тему в подобном стиле станет достаточным основанием для смертного приговора.

В своих работах о Ленине И.К.Луппол первым в марксистской литературе специально разработал проблемы культуры. Его приоритет был отмечен рецензентами⁹. Интерес представляет вклад И.К.Луппола в определение сущности культуры. В одной из статей¹⁰ он привел определение культуры, данное известным историком М.Н.Покровским: «Культура есть совокупность всего созданного усилиями человека в противоположность тому, что даром, без усилий с нашей стороны, дает нам природа». Это определение, фиксирующее культуру как искусственную среду, объединяет материальную и духовную разновидности культуры. Однако И.К.Луппол обратил внимание на то, что в этом правильном по существу определении присутствует опасность смешения духовного с сознательным. При таком ограниченном толковании из области культуры выпадут привычки, навыки, обычаи, т. е. то, что составляет сферу быта и нравов. Весьма ценна идея И.К.Луппола о том, что духовную культуру создают не только сознательные и осознаваемые усилия человека, но усилия, затрачивающиеся бессознательно, в среде повседневности.

⁵ Печать и революция. 1925. № 3. С. 181.

⁶ Летописи марксизма. 1927. № 4. С. 98.

⁷ Вестник Коммунистической академии. 1927. № 19. С. 244–249.

⁸ Печать и революция. 1927. № 2. С. 133.

⁹ Летописи марксизма. 1927. № 4. С. 98; Вестник Коммунистической академии. 1927. № 19. С. 249.

¹⁰ Луппол И.К. Проблема культуры в постановке Ленина // Печать и революция. 1925. № 5–6. С. 1–19; № 7. С. 14–28.

И.К.Луппол даже полагает, что суть культуры составляют именно привычки, быт и нравы в большей степени, чем наука, литература и искусство. Причем эти привычки и нравы, понятые как основа культуры, образуют, по Лупполу, непрерывную нить, разрывы в которой опасны для культуры. Становление новой культуры должно поэтому означать не искусственное изобретение каких-либо культурных форм, а разматывание этой непрерывной нити через максимальное освоение существующих форм все более и более широкими массами населения. Ссылаясь на Ленина, И.К.Луппол высмеивает тех деятелей, которые пытались сконструировать некую особую пролетарскую науку и пролетарскую культуру. Он показывает антиисторичность подобных попыток. В особенности уместной эта критика была потому, что популярное в начале 1920-х гг. движение Пролеткульта возглавлялось А.А.Богдановым и его единомышленниками – давними философскими противниками Ленина, Плеханова, Деборина, а в 1920-е гг. – и деборинской школы. Вывод И.К.Луппола о том, что недопустимо утверждать, будто существуют две естественные науки – одна буржуазная, а другая пролетарская, был весьма важен и в свете последующей идеологизации советской науки при Сталине.

После окончания ИКП И.К.Луппол стал одним из ближайших соратников А.М.Деборина. Главным направлением его деятельности была история философии. Можно сказать, что во второй половине 1920-х гг. А.М.Деборин и И.К.Луппол при некотором участии В.Ф.Асмуса сформулировали современную проблематику историко-философской науки в нашей стране. Какой могла быть и была историко-философская наука в России до революции? Профессиональная философия в России, не успев возникнуть, оказалась в середине XIX века под запретом царского правительства. После отмены запрета понадобилось около десяти лет, чтобы она встала на ноги. Какие же философы прошлого могли быть предметом ее изучения в последующие годы? Античные философы (но далеко не все и под специфически христианским углом зрения), отцы церкви и некоторые философы Нового времени, скажем, Лейбниц и Кант. Новоевропейская философия в её разнообразии не могла быть допущена к читателю по идеологическим соображениям. Достаточно сказать, что в 1868 г. царская цензура уничтожила первый русский перевод «Левиафана» Гоббса. В 1914 г. исследование В.А.Беляева «Спиноза и Лейбниц» было осуждено Святейшим Синодом. Автор поставил целью защитить религию и идеализм от пантеизма, но попутно вынужден был излагать воззрения Спинозы, за что не был утвержден в ученой степени. Должна была произойти революция, чтобы философия Нового времени могла систематически изучаться в России. Заслуга осуществления этого дела принадлежит А.М.Деборину и его школе. А.М.Деборин привлек своих учеников к переводу и изданию первоисточников. Во второй половине 1920-х гг. в специально созданных сериях «Библиотека материализма» и «Библиотека атеизма» впервые на русском языке вышли философские сочинения Т.Гоббса, Дж.Толанда, Ж.О.Ламетри, Д.Дидро, К.А.Гельвеция, П.А.Гольбаха, Л.А.Фейербаха.

В подготовке томов к изданию И.К.Луппол оказывал помощь А.М.Деборину. Если говорить о личном вкладе И.К.Луппола в эту работу, то ему принадлежат предисловия к изданиям Дидро, Гольбаха, Нежона, библиографические комментарии к сочинениям Дидро, Гольбаха, Ламетри. Кроме того, им выполнены комментарии ко всем разделам «Книги для чтения по истории философии» А.М.Деборина, которая в качестве хрестоматии заменяла читателю еще не полностью вышедшие по-русски произведения философов Нового времени. Само собой понятно, какой профессиональной

культурой, каким знанием мировой философской литературы, как прежней, так и текущей, необходимо обладать, чтобы выполнять подобную работу. И.К.Луппол вел также большую редакционную работу. Им было опубликовано огромное количество рецензий на историко-философскую литературу.

Когда в 1928 г. было принято решение о подготовке «Философской энциклопедии», И.К.Луппол был включен в состав редсовета, и ему было поручено возглавить редакцию истории философии. «Философскую энциклопедию» деборинцам выпустить не дали. Частично их планы были реализованы в первых вышедших томах «Большой советской энциклопедии». И здесь И.К.Луппол был рекордсменом по количеству историко-философских статей. Им написаны статьи «Английская философия», «Бердяев», «Беркли», «Бонне», «Бюхнер», «Гассенди», «Гоббс», «Гольбах», «Дидро».

Первой фундаментальной монографией И.К.Луппола стала книга о Дидро. В ней прослежен жизненный путь мыслителя и всесторонне проанализированы его философские взгляды. Думается, сам выбор Лупполом фигуры Дидро глубоко не случаен: яркая и богатая фигура Дидро по-человечески привлекала его: оптимизм, воля, жизнелюбие, разносторонность, литературный дар, блеск, остроумие Дидро были близки самому Лупполу. М.О.Гершензон в своей рецензии на книгу И.К.Луппола о Дидро высоко оценил ее как в научном, так и в литературном отношении¹¹.

В Европе монографии о Дидро как о философе появлялись с 60-х годов XIX века. В России изучение философских идей мыслителя-материалиста и атеиста было немислимо. И это при том, что копии большинства рукописей были приобретены Екатериной II для императорской библиотеки, но не были доступны исследователям. На момент публикации монографии И.К.Луппола (1924 г.) «за самыми немногими исключениями работы Дидро, послужившие предметом настоящего исследования, продолжают оставаться неизвестными русскому читателю», – как писал сам И.К.Луппол в предисловии к книге. И.К.Луппол выступил не только первым в России исследователем, но и первым публикатором философских текстов Дидро. Первым опытом здесь было издание избранных трудов философа под руководством А.М.Деборина. В 1935 г. И.К.Луппол начал выпуск 10-томного академического собрания сочинений Дидро на русском языке. Собственно Деборину и Лупполу мы обязаны началом изучения Дидро в России.

Нельзя забывать, что Дидро в частности и французская философия вообще – лишь один из сюжетов многогранной историко-философской работы Ивана Капитоновича Луппола. Помимо любимых им просветителей, он интенсивно занимался творцами систем XVII века: Декартом, Спинозой, Гоббсом, Гассенди, прекрасно знал английскую философию, изучал современную ему американскую философию. Излишне говорить о его владении текстами классиков марксизма, некоторые из которых им же и были впервые опубликованы. Литературное наследие академика И.К.Луппола очень богато как в философском, так и в литературоведческом плане.

Период полной творческой свободы длился для деборинцев недолго – до декабря 1929 г. Приходится поражаться фантастической работоспособности А.М.Деборина, И.К.Луппола, Г.К.Баммеля, Н.А.Карева и их товарищей, столько успевших за пять лет – от организации Философской секции Комма-

¹¹ Гершензон М.О. Рец. на кн.: Луппол И.К. Денни Дидро. М.: Новая Москва, 1924. 326 с. // Книгоноша. 1924. 2 августа. № 30. С. 7.

кадемии (1926) до создания Института философии (1929) – как в плане научном, так и в плане организационном. Тем более, если учесть, что всем им, кроме их учителя, было тогда двадцать пять–тридцать лет.

При организации Философской секции Комакадемии И.К.Луппол наряду с К.К.Милоновым, Я.Э.Стэном и А.Я.Троицким был включен А.М.Деборин в состав бюро секции. В феврале 1927 г. А.М.Деборин сообщил Президиуму Комакадемии, что в рамках работы секции И.К.Лупполу и В.Ф.Асмусу поручено издание философских первоисточников.

В ноябре 1927 г. И.К.Луппол вместе с А.М.Дебориным и Г.К.Баммелем был одним из основных докладчиков на торжественном заседании секции, посвященном десятилетию революции¹². Он осветил историю философского развития России за десять предыдущих лет. Сначала была решена, отметил докладчик, задача защиты философии от нигилистических нападков, был преодолен предрассудок, согласно которому марксизм есть только социальное учение. Выдвинулась задача материалистической разработки диалектики и изучения ее «прообраза в лице диалектики Гегеля». «Механисты», по мнению И.К.Луппола, обнаружили довольно узкое понимание диалектики: говорили, что развитие естествознания делает ненужной диалектику, что диалектическое понимание природы и есть, собственно, ее механистическое понимание.

Необычайно бурно в научной периодике тех лет обсуждались историко-философские темы: о Канте, о Спинозе, о методологии истории философии как самостоятельной отрасли знания. Во всей этой философской борьбе вопрос о диалектике был линией раздела. Со стороны механистов по историко-философским вопросам выступали Л.И.Аксельрод, А.И.Варьяш, А.А.Ческис, З.А.Цейтлин, И.А.Боричевский, со стороны диалектиков-деборинцев – А.М.Деборин, И.К.Луппол, Г.К.Баммель, В.Ф.Асмус, К.В.Гребенев. В частности, И.К.Луппол подверг критике трактовку философии Декарта, данную З.А.Цейтлином, а также наряду с В.Ф.Асмусом выступил против историко-философской концепции А.И.Варьяша¹³. В серии статей И.К.Луппол раскритиковал не только историко-философские, но и общие позиции механистов, показав, что течение механистов есть не что иное, как нигилистическая, позитивистская реакция на успехи развития диалектики как теории и методологии¹⁴. Наибольший интерес представляет критика им воззрений основоположника течения механистов И.И.Скворцова-Степанова, который призывал отменить преподавание истории философии в вузах и утверждал, что фактов эмпирического естествознания достаточно, чтобы понять всеобщие связи явлений природы. И.К.Луппол показал, что подобный эмпиризм наряду с презрением к диалектике оборачивается своей противоположностью, спиритуализмом. Главное же то, что, отрицая необходимость философского осмысления процесса научного познания, естествоиспытатели на деле все равно подвергают свою работу философскому осмыслению, только происходит это полубессознательно и несистематически. Эти споры о роли философии в научном познании как нельзя более актуальны в связи с современными антифилософскими поползновениями представителей частных наук, выразившимися в исключении философии из списка аспирантских экзаменов и резком сокращении учебных часов, выделенных на ее изучение студентами.

¹² Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 129.

¹³ См.: Каменский З.А. История философии как наука в России XIX–XX вв. М., 2001.

¹⁴ Воинствующий материалист. 1925. Вып. 3. С. 270–277; Вып. 4. С. 39–47; Вып. 5. С. 39–59.

Когда в 1928 г. Философская секция Комакадемии была объединена с Институтом научной философии РАНИОН в Институт философии Комакадемии, И.К.Луппол был утвержден действительным членом Института, вошел в состав его Правления и был назначен заведующим секцией истории философии.

В целом научно-организационная работа, которую проводил И.К.Луппол во второй половине 1920-х – начале 1930-х гг., была огромной и масштабной. В марте 1927 г. – феврале 1929 г. он состоял ответственным секретарем Центрального бюро Союза работников просвещения; в ноябре 1929 г. – мае 1932 г. заведовал сектором науки Наркомпроса и до января 1934 г. был членом коллегии Наркомпроса. Он выступал с докладами на Всесоюзном съезде по изучению поведения человека и Всесоюзном музейном съезде. В журнале «Научный работник» регулярно печатались статьи И.К.Луппола по вопросам организации науки в стране. Большое внимание он уделял зарубежным стажировкам специалистов. Научно-организационная деятельность И.К.Луппола сама по себе заслуживает особого исследования.

Философы деборинской школы, в особенности такие, как сам А.М.Деборин, как И.К.Луппол или Б.М.Гессен, были известны не только в нашей стране, но и за рубежом. А.М.Деборин восстановил существовавшую до революции практику стажировки молодых ученых за границей. Десятки философов, окончивших ИКП, получили такую возможность. И.К.Луппол по роду своих занятий историей западной философии был не только чрезвычайно заинтересован в таких поездках, но и был подготовлен к максимально результативному посещению библиотек, архивов, музеев, научных учреждений европейских стран благодаря знанию нескольких языков и высокому уровню образования. В июле–сентябре 1927 г. И.К.Луппол побывал в своей первой зарубежной командировке в Берлине и Париже. В особенности И.К.Луппола интересовала философия Дешана и Робине, философов, ранее не привлекавших внимания исследователей. В Пуатье он изучал рукописи Дешана до того, как они были опубликованы в СССР и во Франции. Иначе говоря, И.К.Луппол изучил французскую философию по фондам французских архивов и библиотек так, как ее не знали сами французы. Вместе с тем, он смог донести до русского читателя, и не мечтавшего побывать в Берлине и Париже, обстановку, атмосферу, настроение этих городов в серии путевых очерков¹⁵. В июле 1928 г. И.К.Луппол вновь побывал в Берлине.

После того как в декабре 1929 г. А.М.Деборин отказался написать к пятидесятилетию Сталина статью для «Правды» о Сталине как о величайшем философе всех времен и народов, против деборинского философского руководства по указанию Сталина начали наступление «молодые силы» выпускников философского отделения Института красной профессуры во главе с М.Б.Митиным. Они стремились превратить философию в инструмент обслуживания текущих политических интересов «хозяина». Деборинская линия на разработку фундаментальных теоретических и историко-философских проблем, которая проводилась тогда в Институте философии, не могла не пасть жертвой идеологической кампании по сталинизации философии. По решению ЦК ВКП(б), которое пока еще не объявлялось официально, А.М.Деборину и его сторонникам было запрещено: проводить в 1930 г. Всесоюзную философскую конференцию, начать издавать журнал «Проблемы философии», сдать в печать подготовленную в Институте «Философскую энциклопедию» и составить делегацию для поездки в Оксфорд на VII Всемир-

¹⁵ Революция и культура. 1927. № 1. С. 68–73; № 2. С. 57–64.

ный философский конгресс. Работа Института философии была полностью парализована, Институт красной профессуры подвергся реорганизации. Из единого ИКП был выделен ИКП философии, в кресла руководителей которого были посажены Митин и Юдин. Все выпускники ИКП и аспирантуры Института, поддерживавшие А.М.Деборина, сразу же получали направление на работу в провинцию.

Первый открытый бой существующего и будущего, рвавшегося к власти философского руководства состоялся на совместном заседании партийных фракций Института философии Коммунистической академии и московской организации Общества воинствующих материалистов-диалектиков, проходившем 20–24 апреля 1930 г. Но на этом собрании пока еще была принята резолюция в поддержку деборинцев. В апреле–июне 1930 г. в ходе партийных собраний в ИКП И.К.Луппол выступал в защиту позиций деборинцев. Когда нападение на деборинцев своими силами не удалось, М.Б.Митин и его сторонники развернули наступление на деборинцев в партийной печати, статьи в которой носили установочный характер. Сталин дал задание заведующему Агитпропом ЦК ВКП(б) А.И.Стецкому и председателю ЦКК ВКП(б) Е.И.Ярославскому принять необходимые организационные меры. Непосредственное руководство этой операцией осуществлял помощник заведующего Агитпропом ЦК Э.Я.Кольман. Против деборинцев повели наступление со страниц газеты «Правда» и журнала «Большевик».

7 июня 1930 г. в «Правде» была опубликована знаменитая «статья трех», М.Б.Митина, В.Н.Ральцевича и П.Ф.Юдина, в которой выдвигались политические обвинения в адрес деборинцев, упреки в отставании философии «от задач социалистического строительства». Последние ответили статьей в журнале «Под знаменем марксизма»¹⁶, подписанной всеми их видными представителями: А.М.Дебориным, И.К.Лупполом, Я.Э.Стэном, Н.А.Каревым, И.П.Подволоцким, Б.М.Гессеном, М.Л.Левиным, И.И.Аголом, С.Г.Левитом, Ф.Е.Тележниковым. В статье была дана содержательная защита проводившейся ими линии на разработку теоретических проблем материалистической диалектики и философии естествознания, на отставание специфики философии, против смешения философии и политики. Однако оппоненты деборинцев вели полемику в совершенно ином ключе, находили у них «ошибки троцкистского характера» и требовали «большевизации на философском фронте».

В июле 1930 г. И.К.Луппол выехал в очередную научную командировку сначала в Германию, затем в Париж. Именно в эти летние месяцы 1930 г. и предстояло окончательно решить вопрос об объеме и характере советского участия в VII Всемирном философском конгрессе в Оксфорде. Это был единственный пункт программы наступления на деборинцев, который нельзя было осуществить безболезненно, поскольку он грозил обернуться внешнеполитическим провалом, «утратой лица» советской науки на международной арене. Поэтому ни Митин, ни его покровители из ЦК не могли без ущерба для репутации страны отказаться от приглашения на Конгресс. Кроме того, в ЦК ВКП(б) понимали, что составить делегацию из таких «мыслителей», как Митин или Юдин, – еще хуже, чем не послать никого и фактически опозориться. Тем более, что эти борцы «за большевизацию на философском фронте» были не в состоянии прочитать свой доклад на каком-нибудь из официальных языков Конгресса по простой причине незнания иностранных языков. В результате на протяжении нескольких месяцев руководство Института философии

¹⁶ Под знаменем марксизма. 1930. № 5. С. 139–149.

(А.М.Деборин, Н.А.Карев, Б.М.Гессен, И.П.Подволоцкий) пыталось достучаться до ЦК, чтобы получить разрешение на формирование делегации для участия в Конгрессе. ЦК, притворяясь непонимающим и «глухим», постоянно оттягивал решение вопроса до того момента, когда уже становится поздно посылать заявку на доклады: их просто невозможно включить в сформированную и отпечатанную Программу Конгресса. Но при этом ЦК не отклонял самой желательности нашего участия в Конгрессе. Решение было принято 31 августа 1930 г., то есть буквально накануне открытия Конгресса, намеченного на 1 сентября, им Секретариат ЦК ВКП(б) направлял в Оксфорд делегацию в составе всего двух человек: А.М.Деборина и И.К.Луппола. Это решение было ничем иным, как издевательством над деборинским философским руководством. Формально просьба о поездке была удовлетворена, а фактически были утверждены всего лишь две кандидатуры и только кандидатуры тех, кому ехать было затруднительно. А.М.Деборин от незаслуженных унижений заболел, находился на грани нервного срыва и перестал появляться на работе, а И.К.Луппол в тот момент находился в научной командировке во Франции, и с ним еще никто не связывался по этому вопросу. Несмотря на эти искусственно созданные для деборинцев форс-мажорные обстоятельства, И.К.Луппол сумел собраться и интеллектуально, и организационно, смог защитить честь своей философской школы и советской науки в целом. И.К.Луппол должен был выступать в разделе А «Метафизика» в секции 1 на тему «Согласуется ли философия истории с фактами истории?». Согласно программе Конгресса заседание раздела А происходило 2 сентября. С учетом сказанного выше, вообще непонятно, когда он успел написать свой доклад, при том что это надо было сделать на одном из официальных языков Конгресса. И.К.Луппол написал и зачитал свой доклад на немецком языке. А ведь надо было еще добраться из Парижа в Англию и как-то обустроиться в Оксфорде.

В своей секции И.К.Луппол был одним из пяти официальных выступающих, иначе говоря, приглашенных докладчиков. Выступления двух из них – Мориса Коэна и Р.Ф.Хоэрнлэ – показались И.К.Лупполу неинтересными, не заключавшими в себе оригинальной постановки проблемы. Сильное впечатление на него произвел доклад Николая Гартмана, поставившего вопрос об основных категориях философии истории. По словам И.К.Луппола, «доклад Гартмана блистал диалектикой объективного духа, гегельянской идеалистической диалектикой!!»¹⁷. Несогласие И.К.Луппола вызвал доклад Ж.Шевалье, который из того обстоятельства, что в истории действует статистическая причинность, делал вывод об отсутствии законов истории.

В своем докладе И.К.Луппол критически оценил как классическую философию истории XVIII–XIX веков, так и современную теоретическую социологию. Основным недостаток классической философии истории он усмотрел в том, что творцы философско-исторических схем основывали их на субъективных абстракциях, принимая одну область действительности за всю действительность, единичное и особенное – за всеобщее, часть – за целое. Мысль И.К.Луппола справедлива: достаточно вспомнить «разум» Кондорсе, «гуманность» Гердера, «науку, искусство и промышленность» Сен-Симона, «дух» Гегеля. В философии истории не была решена проблема идеала собственно исторического объяснения, вследствие чего в качестве эталонных заимствовались методы и категории других наук, доминирующих в соответствующий период в научной картине мира (механики – у Гоббса, физики – у

¹⁷ Вестник Коммунистической академии. 1930. Кн. 40–41. С. 272.

Конта, биологии – у Спенсера). Ныне, отмечал И.К.Луппол, на нормотворческую роль в истории претендуют коллективная рефлексология и психоанализ. Не будучи адекватными исторической форме движения действительности, эти модели остаются внешними для истории. Современная теоретическая социология, взяв в качестве объекта «общество вообще», не в силах дать его в его конкретности, категории ее – «пустые всеобщности». Социология изолирует связанные друг с другом моменты общественной действительности, в результате чего действительность под аналитическим скальпелем социолога из живого тела превращается в мертвое. Созерцательный подход к своему объекту придает социологии метафизический характер в гегелевском смысле этого слова. Предметы описываются статистически, в лучшем случае – стадийно. Как марксист И.К.Луппол обратил внимание на фактор социальной позиции исследователя, отметив не только связанные с ним трудности в обеспечении объективности познания, но и содержащиеся в нем эвристические возможности. Подход к истории общества с позиций прогрессивного класса обеспечивает такое условие объективности познания, как способность выйти за пределы изучаемого объекта, посмотреть на него со стороны и увидеть не только наличное состояние, но и тенденции его развития. К истории, утверждал И.К.Луппол, следует применять конкретные абстракции, категории диалектической логики, с тем, чтобы представить общество как сложную развивающуюся органичную целостность, а историю – как процесс самодвижения внутренне опосредованного предмета, имеющий определенные тенденции. Историческое действие, превращение теории в материальную силу И.К.Луппол рассматривает как момент самого процесса исторического познания, который завершает исследовательский процесс, определяя своими результатами его следующую стадию.

Для зарубежных коллег был очевиден философский профессионализм И.К.Луппола. Но его положение как представителя советской философии в Оксфорде было двусмысленным. 26 августа 1930 г. «Правда» поместила большую рецензию В.Н.Ральцевича на книгу И.К.Луппола «Ленин и философия», в которой книга была названа «антиленинской», а сам выход ее расценен как «одно из наиболее ярких свидетельств неблагополучия на философской вышке в нашей стране»¹⁸. Легко представить, какие противоречивые чувства владели Лупполом в Оксфорде: он должен был там защищать философскую систему, от приверженности которой его только что публично отлучили, сопроводив это лагерной лексикой.

В сентябре 1930 г. И.К.Луппол вернулся в Москву, но в самой острой фазе борьбы сталинистов с деборинцами он участия не принимал, да и не стремился к тому. Как же объяснить публикацию рецензии Ральцевича в «Правде»? Не про всякого деборинца «Правда» печатала отдельную статью. Почему же подобной «честью» удостоился И.К.Луппол? Отнюдь не из-за его научного «веса», который в данном случае никого не интересовал. «Вес» фигуре Луппола придавало другое: то, что он вместе с Дебориным, но даже раньше его стал первопроходцем темы «Ленин как философ». А главным пунктом обвинительной программы сталинистов по разгрому советской философии было «игнорирование» Дебориным и его коллегами философских идей Ленина. Дубинка «ленинского этапа» и его «недооценки» стала у непрофессионалов и доносчиков надежным средством уничтожения талантливых философов на протяжении десятилетий. В заготовленную схему обвинительного заклю-

¹⁸ Ральцевич В.Н. Рец. на кн.: Луппол И.К. Ленин и философия. М.–Л., 1930 // Правда. 1930. 26 авг.

чения не вписывалась лишь одна мелочь: историческая правда о том, кто и когда занялся философскими идеями Ленина. Нужно было замазать эту правду, оболгать реальных участников событий, чтобы под вывеской надуманного «ленинского этапа» провозглашать в действительности наступивший сталинский этап. Фигура Луппола была в этой ситуации одним из основных препятствий на пути фальсификации истории советской философии. Отсюда та злоба, тот разнузданный тон, которым написана статья В.Н.Ральцевича. Он доходит до обвинений в том, будто у И.К.Луппола значение работ «Ленина в развитии философии марксизма сведено к более чем скромной роли дополнения к философским писаниям И.К.Луппола»¹⁹. Мало того, статья Ральцевича прекрасно демонстрирует истинное отношение сталинистов к Ленину и его идеям. Хорошо известен интернационализм Ленина, о чем писал и Луппол. Эти места вызвали раздраженную отповедь Ральцевича в «механическом повторении» идей Ленина «в нашу эпоху», когда «после работ Сталина» они якобы устарели. Оказалось, что при господстве «ленинского этапа» повторить кое-какие идеи Ленина – преступление.

Сказанное – лишь один пример того, какой «обработке» подвергли сталинисты тексты деборинцев. Разбирать завалы из подлости и лжи – не очень-то приятное занятие. Мы должны быть благодарны Н.Б.Коршунову, который, проанализировав «состав обвинений», которые предъявлялись деборинцам, и сопоставив их с текстами работ Деборина, Луппола, Карева, констатировал, что «со стороны группы Митина – Юдина имела место целенаправленная фальсификация взглядов “диалектиков” и, в первую очередь, самого Деборина, преследовавшая далеко идущие цели... Отвечая на вопрос о причинах столь методичных поисков для сведения счетов, нельзя оставлять без внимания то обстоятельство, что в разгроме деборинской школы, видимо, было непосредственно заинтересовано высшее партийное руководство, которое уже с начала тридцатых годов занималось развертыванием компании по подавлению инакомыслящих, страшные плоды которой Россия пожала в 1937-м году... Блестяще отработанная впоследствии техника партийного давления на работников науки и культуры набирала обороты, и на этом фоне все больше проявлялись фигуры истинных инициаторов и направляющих процесса подавления, среди которых определяющая роль, несомненно, принадлежала Сталину»²⁰.

1930 год стал переломным в истории советской марксистской философии. В течение следующего десятилетия большинство советских философов будут физически уничтожены. Под видом «советской философии» будет подаваться идеологическая «похлебка», целью которой станет, как писалось тогда, «воспитывать людей в духе беззаветной преданности Великому Сталину». Как повел себя И.К.Луппол в «год великого перелома»? Для Стэна или Карева их философская работа была частью их революционной борьбы. Поэтому борьба за свободу философствования была одновременно и борьбой со сталинской тиранией. И.К.Луппол в отличие от своих товарищей Яна Стэна, Николая Карева и др. не был человеком идейно-политически ориентированным. Вопросы идеологии и политики не были для него маяком при принятии жизненных решений. Он не стал поэтому, как Карев или Стэн, защищать обреченное на гибель дело. После Постановления ЦК о «меньшевистствующем идеализме» от 25 января 1931 г. Луппол выступил с признаниями

¹⁹ За поворот на философском фронте. М.–Л., 1931. С. 171. В этом сборнике «победителей» из группы Митина – Юдина была перепечатана рецензия Ральцевича.

²⁰ Филос. науки. 2000. № 4. С. 84–85.

на заседании своей партийной организации и подал «самокритичную» статью в редакцию журнала «Под знаменем марксизма». Статья эта напечатана не была. Привилегию напечатать покаянное письмо мог получить только тот, кто не просто объяснялся и оправдывался, но тот, кто унижался, втапывал в грязь себя и своих товарищей. До этой стадии своего трагического пути Иван Капитонович тогда еще не дошел.

Как бы он ни оправдывался, он всегда оставался под подозрением в том, что кается неискренне. В апреле 1931 г. на пленуме Общества воинствующих материалистов-диалектиков «относительно товарищей, которые выступали с признанием своих ошибок», М.Б.Митин заявил:

«В этих формальных признаниях лежит опасность. В этом отношении характерен тов. Луппол, который на словах признает ошибочность своей позиции, а на деле – в тезисах “О планировании работы в научно-исследовательских учреждениях Наркомпроса” дает явную оппортунистическую аргументацию и установку»²¹.

Подозрение было вполне обоснованным: искренне повторять тот бред, который был написан в Постановлении ЦК, мог лишь человек с очень ограниченным интеллектом и полной нравственной неразборчивостью. Ни одного из деборинцев в этом заподозрить было нельзя. Как бы они ни хотели жить и выжить, эти люди не смогли бы переступить через себя настолько, чтобы превратиться в подлецов, клеветников, доносчиков и организаторов массовых убийств. Поэтому для сталинистов-митинцев никто из деборинцев никогда не смог бы стать «своим», войти в «стаю», и все они были обречены на гибель в будущем. Пока же И.К.Луппола, как и других его товарищей, периодически «покусывали» то по одному, то по другому поводу. Так, в одном только апрельско-майском номере «Под знаменем марксизма» за 1931 год И.К.Луппола прорабатывали сразу в двух статьях. Л.Е.Арисян обнаружил в одной из работ И.К.Луппола «оппортунистическую ревизию исторического материализма»²². Что касается критического выпада механиста А.А.Ческиса, обвинившего И.К.Луппола в отсутствии социально-классового анализа философии Гассенди, его критика вполне объяснима. Они оба занимались философией Гассенди, но с позиций конфликтовавших между собой философских школ.

Из Института философии И.К.Луппол был уволен в 1931 г. вместе со всеми прочими деборинцами. Спустя пару лет И.К.Луппола стали привлекать к тем или иным институтским проектам. Ведь на протяжении пятнадцати лет И.К.Луппол был лидером историко-философской науки в России. Все коллективные монографии по историко-философской тематике, вышедшие с 1925 г., публиковались под его руководством и с его предисловиями, в крайнем случае, просто при его авторском участии: «Историко-философский сборник ИКП» (1925), «Против новейшей критики марксизма» (1929), «Из истории философии XIX века» (1933), «Краткий очерк истории философии» (1940). В эти коллективные труды И.К.Луппол постоянно включал статьи своих учеников по ИКП, МГУ и МИФЛИ.

Под руководством И.К.Луппола шла подготовка фундаментального курса истории философии Нового времени объемом 45 а. л. После обсуждения плана-проспекта книги на Президиуме Комакадемии и в Культпропе ЦК ВКП(б), И.Л.Луппол направил 14 июля 1934 г. итоговый проект, составленный с учетом всех сделанных замечаний, на имя заместителя председателя Президиума Комакадемии М.А.Савельева. Чрезвычайно интересно данное И.К.Лупполом

²¹ Правда. 1931. 10 апр.

²² Под знаменем марксизма. 1931. № 4–5. С. 75–98.

обоснование принципов предполагаемого издания. И.К.Луппол преследовал цель создать высокопрофессиональный труд, в котором философские учения не укладывались бы в прокрустово ложе идеологических схем.

«Анализ основных философских направлений ни в коем случае не должен ограничиваться общей характеристикой и описанием их классовой природы, – писал И.К.Луппол. – Центр тяжести должен быть перенесен на достаточно глубокий и подробный анализ учения разбираемых философов. Анализ социальных и естественнонаучных корней должен быть органически связан с непосредственным изложением самого философского направления»²³.

И.К.Луппол считал необходимым дать систематический курс истории философских учений от эпохи Возрождения до середины XIX в., в котором были бы показаны пути развития философии в каждой из стран, а не только очерки отдельных этапов, оказавших влияние на мировую философию. Был и специальный раздел о философии в России. Все издание должно было быть основано на научно-исследовательской разработке первоисточников и рассчитано на квалифицированного читателя (научных работников, преподавателей вузов, студентов философских отделений вузов). В архиве сохранился очень подробный и профессионально составленный план-проспект, включавший и таких философов, имен которых не найти в последующих советских многотомниках и учебниках по истории философии²⁴.

Но проект не мог быть реализован. Во-первых, потому, что книга по философии, написанная профессионально и без идеологической риторики, в годы сталинизма сама по себе уже была преступлением. Во-вторых, потому, что почти все авторы, которые были способны принять участие в создании такой книги, были расстреляны за несколько лет. В направленном в Президиум Комакадемии обосновании И.К.Луппол перечислил семнадцать философов, которых «предполагалось привлечь» в качестве основных авторов. Восемь из них, в том числе и сам И.К.Луппол, вскоре были репрессированы. Позже проект Луппола трансформировался в решение о создании «Истории философии», которое было принято дирекцией Института философии в 1936 г. Можно смело утверждать, что если бы проект Луппола был реализован, он стал бы более фундаментальным, чем «Серая лошадь» – «История философии», изданная Институтом философии в 1941–1943 гг.

В области философии И.К.Луппол был теперь лишен возможности вести нормальную научно-исследовательскую работу. Он сосредоточился на преподавательской деятельности в ИКП и в МГУ – МИФЛИ. В ИКП он преподавал с января 1925 г. до закрытия ИКП в январе 1938 г. В МГУ он начал работать в 1922 г. на факультете общественных наук, затем преподавал на историческом отделении, где был введен философский цикл, а в 1930 г. образовался историко-философский факультет. В 1931 г. этот факультет был преобразован в МИФЛИ, где И.К.Луппол продолжал преподавать. О его преподавательской манере вспоминал слушавший его в качестве студента Б.Г.Сафронов:

«Обладавший особым природным педагогическим талантом, Иван Капитонович умел заинтересовать, как никто, слушателей содержанием своих лекций. В них каждое слово было на своем месте, имело свой удельный вес, обладало силой убеждения. Каждой лекции был присущ свой простой, ясный и мобилизующий стиль, который электризовал студенческую аудиторию, делал ее очень деятельной»²⁵.

²³ Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 974. Л. 6.

²⁴ Там же. Л. 8–11.

²⁵ Кодры. 1988. № 9. С. 125.

Интересные наблюдения за манерой выступлений И.К.Луппола сделал А.Березин, сравнивая ораторский стиль Луппола и Луначарского:

«Луначарский был оратор и трибун, а Луппол – ученый, философ. В выступлениях Луппола не было той страсти, лихости и эмоциональной напряженности, которая была свойственна Луначарскому. Он свои доказательства как бы раскладывал по отдельным полочкам, суммируя их затем в окончательные выводы»²⁶.

Прошло много лет, погибли после ареста рукописи, нет в живых слушателей, записывавших лекции И.К.Луппола. Но тексты двух лекций Ивана Капитоновича мы можем прочитать сегодня: «Вступительная лекция по истории философии Нового времени» и «К вопросу о целостном понимании философской системы Спинозы». Это одни из лучших страниц, содержащих популярное изложение историко-философских проблем. Особенно ценно, что эти лекции были прочитаны в 1929 г., до начала политического прессинга в отношении философов. Но найти их сегодня нелегко, т. к. они напечатаны в журнале, о существовании которого не подозревают современные философы – в «Бюллетене Заочно-консультационного отделения Института красной профессуры»²⁷. В этом беда нашего философского сообщества. Трудно найти публикации коллег, работавших в тех же комнатах дома на Волхонке 14 и занимавшихся сходной тематикой, если эти работы напечатаны лет пятьдесят-семьдесят назад, скажем, в журнале «Под знаменем марксизма» – о существовании этого журнала знают, хотя бы понаслышке. Но в середине 1920-х – середине 1930-х годов издавалось до двух десятков журналов, печатавших статьи по философии и рецензии на философскую литературу. Это целый мир, затерянный во времени. Правда, затерян он был намеренно и по политическим причинам. Причины эти за протекшие десятилетия претерпели полную инверсию, все знаки поменялись с плюса на минус и наоборот, а само отношение не изменилось нисколько.

После разгрома деборинской школы И.К.Луппол был вынужден переключиться с философии на вопросы литературоведения и издательского дела. В мае 1932 – июле 1934 г. И.К.Луппол возглавлял ОГИЗ, с июля 1934 г. по август 1938 г. – издательство «Художественная литература». В июне 1935 г. И.К.Луппол был назначен директором Института мировой литературы. В момент его назначения существовало лишь постановление об организации Института. И.К.Луппол энергично взялся за дело. Постепенно ИМЛ разросся, включив в свой состав Музей и Архив А.М.Горького. В связи со столетием гибели Пушкина И.К.Луппол был назначен директором Всесоюзной Пушкинской выставки и выступил с докладом на собрании, посвященном пушкинской годовщине. На основе выставки был создан Музей А.С.Пушкина. Под редакцией и с предисловиями И.К.Луппола были изданы сочинения классиков русской и мировой литературы. В июне–июле 1935 г. И.К.Луппол присутствовал на проходившем в Париже Международном конгрессе писателей в защиту культуры и выступил с докладом «Проблема культурного наследства». После этого он посетил Италию, где завязывал контакты в кругах писателей и ученых.

И.К.Луппол продолжал активно заниматься публикацией на русском языке философской классики. Главный проект, который был им реализован, – первое многотомное собрание сочинений Дидро. К философским то-

²⁶ Вопр. лит. 1990. № 9. С. 95.

²⁷ Бюллетень Заочно-консультационного отделения Института красной профессуры. 1930. № 2. С. 18–31; № 10. С. 9–32.

мам собрания И.К.Лупполом были написаны объемные предисловия. Под редакцией и со вступительными статьями И.К.Луппола вышли произведения Уриэля Дакосты (1934), Гольбаха (1936), Декарта (1936), Вольтера (1938). И.К.Луппол проводил большую работу и в области изучения русской философии. Его заслугой является возрождение имени И.П.Пнина и издание его сочинений (1934).

В 1933 г. И.К.Луппол был избран членом-корреспондентом АН СССР. В 1934 г. он оказался востребован в связи с проведением Первого съезда советских писателей, на котором был избран членом правления ССП. В 1934 г. он переиздал своего «Дени Дидро». В предисловии к переизданию он написал, что учел замечания критики, но постарался сохранить колорит книги, который дорог ему как память о той научной атмосфере, в которой книга создавалась. С введением ученых степеней он получил докторскую степень по философии, в которой был утвержден Президиумом Комакадемии 22 сентября 1935 г.²⁸ В 1935 г. И.К.Луппол собрал свои лучшие историко-философские статьи и выпустил их в книге «Историко-философские этюды». При этом он продолжал занимать ответственные посты в издательском деле и быть заметной фигурой в Союзе советских писателей. Рост общественной значимости фигуры И.К.Луппола не мог не беспокоить занявших по велению Сталина все ключевые посты в советской философии. Конечно, по выходе второго издания «Дени Дидро» своевременно появилась рецензия, в которой не только говорилось об «игнорировании» И.К.Лупполом «указаний» Маркса, Энгельса и Ленина в отношении Дидро, но даже утверждалось, что сама книга написана неудачно²⁹. Но этого было явно недостаточно, чтобы пресечь новое возвышение фигуры И.К.Луппола, поставить его «на место».

Понадобилась новая рецензия на «Дени Дидро», теперь уже в установочном журнале «Под знаменем марксизма», которая заняла объем средней статьи, обычно рецензиям не свойственный. Рецензия была подписана ученым секретарем Института философии Ф.В.Константиновым. Здесь уже не было высказываний о том, что книга И.К.Луппола «неудачна». Напротив, рецензент отметил и «большую эрудицию» автора, и добросовестное изучение им множества источников. Но суть оценок от этого не изменилась, стала даже жестче. Дорого обошлась Лупполу фраза о «колорите» книги. Рецензент откровенно издевался над Лупполом, говоря, что тот называет колоритом свои политические ошибки. Константинов заявил, что у Луппола «концы с концами не сведены», что он «вступает сам с собой в кричащие противоречия». При этом сам Константинов спутал онтологию с гносеологией: у него теория познания решает вопрос об отношении мышления к бытию, в том числе и вопрос о материи и ее свойствах³⁰. Такого не написал бы даже старшекласник. Главное же в рецензии Константинова – это официальная констатация того, что Луппол «продолжает стоять на старых разбитых позициях»³¹.

Собственно, после 1930 г. вся жизнь И.К.Луппола была отравлена уколами, преследованиями, клеветой завистников-сталинистов. Он все время находился на подозрении. Любой повод использовали, чтобы травить деборинцев вообще и И.К.Луппола в частности.

²⁸ Козлов Б.И., Савина Г.А. Коммунистическая академия при ЦИК СССР (1918–1936). М., 2009. Вып. II. С. 202.

²⁹ За большевистскую книгу. 1934. № 20. С. 13–14.

³⁰ Под знаменем марксизма. 1935. № 2. С. 215, 206.

³¹ Там же. С. 205.

Приближался 1937-й год, истерия поиска врагов шла по нарастающей, а Луппол был заметной фигурой. Что прочитал в рецензии на свой большой исследовательский и публикаторский труд человек, совершивший культурный подвиг, издавший в России 10-томное собрание сочинений Дидро? Что он проявил в этом издании «антимарксистский подход», «следуя взглядам меньшевистствующего идеализма», что он «не раскрыл творчества Дидро в свете указаний Ленина». И далее:

«Луппол нигде до сих пор не удосужился дать критику своих меньшевистствующе-идеалистических взглядов, несмотря на решение ЦК ВКП(б), осуждающее взгляды этой антипартийной школки. Будучи одним из руководителей этой враждебной марксизму-ленинизму школки, Луппол обязан был выступить с критикой не только собственных произведений, но и произведений своих соратников по этой школке. Большинство участников этой школки оказалось прямыми врагами советской власти – белогвардейцами-террористами. А известно, что Луппол в свое время подписал вместе с Дебориным, Каревым, Стэнном, Подволоцким и др. подлейшую статью, в которой покрывались троцкистские взгляды террориста Карева (см. № 5 журнала “Под знаменем марксизма”). Луппол пытался и пытается замолчать этот политический факт»³².

Вот что стало нормой: важно было не только безудержно каяться самому, но и клеветать на товарищей, предлагать их вместо себя прожорливому Левиафану! Молчание Луппола, стремление сохранить собственное достоинство, нежелание унижаться, отвечая всерьез на абсурдные обвинения, тоже получили свою квалификацию: «барски-высокомерное отношение к критике»³³. Не следует думать, что это образное выражение рецензента. Это устойчивая формула, один из излюбленных штампов сталинских инквизиционных процессов, элемент формулы обвинения, предшествовавший ярлыку «неразоружившийся троцкист», за которой обычно следовала передача обвиняемого из рук духовного правосудия в руки светской власти: из партийного контроля в НКВД.

По сравнению с этими намеками на уголовное обвинение в терроризме, означавшее расстрельную статью, замечания других рецензентов собрания сочинений Дидро выглядят вполне безобидными. Но и они весьма показательны. Что раздражало коллег в предисловиях и комментариях И.К.Луппола к томам Дидро? Его знание предмета, квалификация, до которых им было не дотянуться. В рецензии на философскую книгу разбор ведется в хулиганском стиле:

«И.К.Луппол, следуя худшим образцам буржуазного “академизма”, пошел в своей статье по пути безыдейного, крохоборческого биографизма вроде выяснения отношений Дидро к матушке мадемуазель Волан или расследования того, в чьей карете ездил Дидро в Лангр»³⁴.

В сказанном нет преувеличения. Луппол с его выдающимися разносторонними способностями, с его европейской образованностью не вписывался в формат философа «сталинской эпохи». Все бы ничего, но масштаб результатов его работы был таков, что не мог оставаться незамеченным. Последней каплей, переполнившей «чашу», стало издание его «Дени Дидро» во Франции. Это было первое за двадцать прошедших после революции лет издание книги советского философа за границей, сделанное по инициативе зарубежного издательства. Выдающийся успех национального значения? Повод для

³² Книга и пролетарская революция. 1936. № 10. С. 49.

³³ Там же.

³⁴ Там же. 1937. № 8. С. 62.

поздравлений? Вовсе нет! Рецензия на французское издание книги Луппола, напечатанная в советском журнале, была озаглавлена так: «Меньшевистствующе-идеалистический товар под маркой марксизма»³⁵. К счастью, французские издатели-демократы в марксизме разбирались. «Боевые вопросы материалистической диалектики» Митина или «В чем сущность борьбы партии на два фронта в философии?» Юдина переведены не были. И наибольшую ненависть рецензентов вызвало то, что книга Луппола имела большой успех у французских читателей и положительно оценена французской прессой.

Поэтому слова из передовой журнала «Под знаменем марксизма» И.К.Луппол воспринял как приговор: «И.Луппол – автор идеалистической и насквозь антимарксистской книги о Ленине, один из вожakov меньшевистствующего идеализма, исключительно ловко “маневрируя”, ни разу не удосужился выступить в печати со сколько-нибудь внятной критикой меньшевистствующего идеализма... Эти факты указывают на то, что И.Луппол не намерен критиковать взгляды меньшевистствующего идеализма и, видимо, не хочет считаться с тем, что меньшевистствующий идеализм есть рогожное знамя, которым троцкистско-зиновьевская нечисть прикрывала свою злодейскую террористическую работу»³⁶. Именно последние слова были самыми страшными. «Терроризм» был тогда обвинением, которое выдвигалось против тех, кого обрекали на смерть.

И.К.Луппол прекрасно понимал, что ведется подготовка его ареста. Он знал общую практику тех лет: объявление того или иного философа в «троцкизме» на страницах «ПЗМ», его арест органами НКВД, затем перекалфикация обвинения на страницах «ПЗМ» из троцкизма в терроризм, и, наконец, расстрельный приговор, повторяющий обвинительную формулу, составленную в редакции «ПЗМ». Многие коллеги Луппола уже ушли этим путем. Угроза ареста по расстрельному обвинению была совершенно недвусмысленной. Охваченный страхом, стремясь отвлечь худшее, разжать лапу смерти, сдавившую его горло, И.К.Луппол написал покаянное «письмо» в редакцию журнала «Под знаменем марксизма». Письмо получилось объемом с изрядную статью и было напечатано под названием «Выводы и уроки»³⁷. Все содержание письма И.К.Луппола свелось к воспроизведению тех обвинений, которые выдвигались против деборинцев, начиная с Постановления ЦК от 25 января 1931 г. и кончая цитировавшейся передовой журнала «Под знаменем марксизма». Другое дело, что ни Сталину, ни его клеветам не удалось изложить весь этот бред с таким литературным талантом и видимостью логичности, как это сделал Луппол в своем «письме». Совершенно прав был И.И.Яхот, сказавший о «письме» Луппола: «Талантливый автор, он и этот трагический документ написал не без таланта»³⁸. Он воспроизводит сталинистскую клевету и глупости лучше, чем могли их авторы – Сталин, Митин, Юдин и др.

Покаянное «письмо» Луппола больно читать. Автор унижается, втаптывает в грязь прежде всего себя, а заодно своего учителя Деборина и своих товарищей Стэна и Карева. В этом и состояла цель ритуального покаяния, к которому настойчиво подталкивали И.К.Луппола: уничтожить в человеке все нравственные преграды, превратить его в пособника убийц, довести до состояния, когда он становится готовым на любые признания в отношении

³⁵ Книга и пролетарская революция. 1936. № 11. С. 47–50.

³⁶ Под знаменем марксизма. 1936. № 8. С. 10.

³⁷ Там же. № 11. С. 181–192.

³⁸ Вопр. философии. 1991. № 10. С. 98.

себя и других, когда он будет с помощью лжи оправдывать и благословлять своих убийц, и так, его же руками вырыть ему могилу. Каяться заподозренному в способности к самостоятельному мышлению приходилось все время, по нарастающей, и всякого покаяния в несуществующих преступлениях было мало, до тех пор, пока человека не уничтожали. Покаяние не было путем к спасению: на этом самообмане попадались многие, в том числе и И.К.Луппол. Покаявшегося «до конца» всегда ждала смерть, так как он становился теперь совсем бесполезным палаческой системе. Все, что написал И.К.Луппол в этом вынужденном покаянном «письме» о своих сочинениях, не соответствует его собственным текстам. Он признал идеалистическими и безоговорочно осудил все написанные им книги. Он дал окарикатуренные образы Деборина, Стэна и Карева, причинивших якобы «большое зло» философии. И.К.Луппол хорошо помнил, что в постановлении ЦК о «меньшевистствующем идеализме» и прочих аналогичных документах его фамилия шла четвертой, сразу после этих трех.

Несет ли Луппол нравственную ответственность за ту издевательскую клевету, которая появилась за его подписью в адрес его учителя и его товарищей? Он хотел жить и работать. Причем работать по специальности и в тех масштабах, которые давала руководящая должность. Б.Г.Сафронов говорил автору настоящей статьи, что И.К.Лупполу был присущ карьеризм. Имеется в виду, конечно, не карьеризм Митина или Юдина, готовых любыми способами достигать высокой должности ради тех благ, которые эта должность предоставляет. И.К.Луппол как по своей внутренней интеллектуальной подготовке, так и по своему внешнему культурному облику идеально соответствовал креслу директора академического института и знал об этом. Он не хотел потерять должностное положение, которое давало ему возможность реализовывать творческие замыслы во имя развития русской философии, науки и культуры.

Как бы ни повел себя Луппол в этой ситуации с покаянным письмом, это не повлияло бы на судьбу его товарищей. Она была предрешена так же, как и его собственная судьба. Но первое он знал наверняка, во втором же продолжал сомневаться, как и всякий человек, живущий надеждой. Под дулом пистолета он преступил моральные нормы и предал товарищей. Но можно ли осудить его за этот шаг? На нем ли лежит моральная ответственность? Ни доносом, ни самодоносом письмо Луппола не является, поскольку в нем нет абсолютно ничего нового по сравнению с теми обвинениями, которые вот уже семь лет выдвигались в писаниях сталинистов. Письмо Луппола – ритуальный акт, выполненный по правилам сталинских «игр» в «критику и самокритику».

Остается вопрос: имело ли написанное Лупполом в покаянном письме в редакцию журнала «Под знаменем марксизма» какое-нибудь отношение к тому, что он думал на самом деле, и прежде всего относительно своего учителя А.М.Деборина. Их отношения несколько не изменились. Они просто старались не общаться, чтоб тем не повредить друг другу, чтоб не усугубить своего положения. Публикуемый ниже документ исчерпывающе проясняет поставленный вопрос. Это представление, которое в 1939 г. написал А.М.Деборин, рекомендуя И.К.Луппола к избранию в действительные члены АН СССР. Как рассказывает вдова А.М.Деборина Ирина Иезекиилевна, последний раз А.М.Деборин и И.К.Луппол виделись в Большом театре на спектакле, закупленном Академией наук после торжественного заседания к

215-летнему юбилею Академии. Луппол был на спектакле вместе с известной красавицей – вдовой Максима Пешкова. Отметим, между прочим, что А.М.Деборин, по свидетельству его вдовы, никогда не осуждал тех, кто давал на него показания под угрозами ареста, карцера, расстрела. А таких людей было много десятков. Самого же А.М.Деборина готовили в качестве жертвы для самой грандиозной сталинской постановки: антисемитского процесса над партийной, научной и культурной элитой. Но спектакль не состоялся за смертью режиссера.

В 1937 г. П.Ф.Юдин занял пост директора ОГИЗа. Вскоре после назначения в ОГИЗ П.Ф.Юдин написал в ЦК ВКП(б) Л.З. Мехлису о том, что аппарат ОГИЗа «засорен вредителями», с которыми он намерен бороться. Юдин провел массовые увольнения работников издательств, входивших в систему ОГИЗа. Людей арестовывали, некоторые кончали жизнь самоубийством. В коллективе ОГИЗа Юдин искусственно создавал обстановку взаимной подозрительности. В «засоренности» аппарата ОГИЗа «шпионами» Юдин обвинил прежних руководителей. В 1938 г. Куйбышевский райком вынес И.К.Лупполу выговор без занесения в личное дело за притупление партийной бдительности, выразившееся в том, что он не принял мер к освобождению редакторского аппарата Госиздата от враждебных элементов³⁹.

Луппол вызывал раздражение не только как деборинец, но, главное – как успешный конкурент. И он, и Юдин занимали те же должности: директор ОГИЗа, член Правления ССП. Им обоим ЦК поручил курировать жизнь писателей и вопросы культуры. Только способности у них были несравнимые. Пока Юдин писал в ЦК доносы на Горького, Киришона, Авербаха, Бруно Ясенского, Пашуканиса⁴⁰, Луппол выступал на Международных конгрессах и печатался за границей. На пять лет раньше Юдина он стал членом-корреспондентом, несмотря на совершенно разное отношение к ним в ЦК. Когда же Юдина, наконец, избрали членом-корреспондентом, Луппол стал академиком. Поэтому, когда задумываешься над вопросом о причинах падения и гибели И.К.Луппола, первое, что надо сделать, поставить классический вопрос «Кому выгодно?».

3 октября 1940 г. академик В.И.Вернадский записал в своем дневнике: «Луппол смещен в связи с его антигерманскими настроениями. Его свалил Юдин, который выдвигается»⁴¹. Академик Вернадский был, как известно, человеком очень информированным. И.К.Луппола он знал, имел с ним дело при решении вопроса об издании натурфилософских сочинений Гёте, и считал его несимпатичным, но высокообразованным и культурным человеком. Из дневниковой записи становится понятным, что в обстановке, сложившейся после заключения советско-германского пакта, Юдин сумел сыграть на антифашистских настроениях Луппола и, подставив его, таким образом добиться снятия его с поста директора Института мировой литературы. По распоряжению сталинского режима за увольнением обычно следовал арест, причем, как правило, – чтоб было меньше шума – в дороге, в командировке, при фиктивном назначении на должность в другом регионе, на курорте. Последний прием был применен к И.К.Лупполу. Он был арестован в конце февраля 1941 г. в санатории в Кисловодске.

³⁹ Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 17. Оп. 100. Д. 152611. Л. 38.

⁴⁰ Письма Юдина в ЦК и на имя Сталина хранятся как в РГАСПИ, так и в Архиве АН СССР.

⁴¹ *Вернадский В.И. Дневники. 1935–1941. Кн. 2: 1939–1941. М., 2008. С. 128.*

Есть несколько версий о причинах ареста И.К.Луппола. Не следует противопоставлять их друг другу. Как часто бывает, причины переплетались, дополняя друг друга, но была главная, движущая причина, о которой мы сказали выше. К числу прочих причин относят близкое, неформальное общение Луппола с семьей Горьких-Пешковых и «играми» НКВД вокруг этой семьи. Еще одной причиной считается предложение Луппола о замене кириллицы на латиницу у ряда языков народов СССР, вызвавшее раздражение Сталина. Предложение это Луппол высказал «по службе», как один из высших чиновников Наркомпроса, оно готовилось несколько лет и отражало мнение части руководства Наркомпроса. Сегодняшние наследники Сталина видят в реакции Сталина на предложение Луппола очередной подвиг вождя в борьбе с троцкистами – «ненавистниками» русского народа⁴². То, что Луппол никогда не был троцкистом, их не интересует: сталинскую мифологию нужно продолжать подпитывать.

В любом случае Иван Капитонович Луппол был обречен на гибель как деборинец. Он сумел лишь оттянуть трагический финал на несколько лет. Он был приговорен к расстрелу, а через несколько месяцев после начала войны этапирован в Саратов, где содержался в камере смертников вместе с Николаем Ивановичем Вавиловым.

В отличие от трагедии марксистской философии в СССР трагическая судьба советской генетики заинтересовала журналистов и ученых еще в 1960-е гг., когда Постановление ЦК о меньшевистствующем идеализме никто не отменял. Поэтому низкий поклон всем тем, кто самоотверженно восстанавливал правду о последних месяцах жизни Н.И.Вавилова. Тем самым они рассказали нам и о последних месяцах жизни И.К.Луппола. Прежде всего здесь надо назвать Марка Поповского и его книгу «Дело академика Вавилова». Он самоотверженно по крупицам собрал информацию, зная, чем рискует, и, в конце концов, заплатил за свою деятельность высылкой из СССР. Некоторые современные ученые, например Е.С.Левина, известный специалист по истории генетики в сталинский период, критически высказываются в адрес сочинений Марка Поповского, находят у него «множество неточностей и ошибок, натяжки, склонность полагаться на ненадежные устные свидетельства, наличие литературных домыслов и неоправданных выводов»⁴³. Поповский и правда не был ученым. Однако журналистскую манеру изложения фактов не следует путать с недостоверностью самих фактов. Мы можем несколько прояснить вопрос о степени достоверности приводимых М.Поповским сведений о конце жизни Вавилова. Он в основном базируется на воспоминаниях А.И.Сухно. Кто такой Сухно? Как он причастен к этой истории? Об этом не говорится ни слова ни у Поповского, ни у Левиной. Между тем, для прояснения подлинной картины происходившего необходимо знание деталей.

Андрей Иванович Сухно родился в 1900 г.⁴⁴ Он был участником Гражданской войны. Окончил философское отделение Института красной профессуры. В 1930-е гг. он служил Уполномоченным Главлита по философии при Соцэкгизе и по должности имел дело сначала с Лупполом, а потом с Юдиным. Сухно свирепствовал как цензор. Неоднократно писал в ЦК и лично Сталину о «неблагополучии» с изданием философской литературы,

⁴² Правда. 2006. 3–6 марта.

⁴³ Природа. 1992. № 8. С. 124.

⁴⁴ Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 17. Оп. 100. Д. 32745; учётная карточка члена КПСС № 09402703 (1973).

о том, что не выполняются указания вождя по борьбе с меньшевистствующим идеализмом. В период, когда ОГИЗ возглавлял Луппол, ряд книг по философии по указанию этого цензора были конфискованы при сдаче в печать, а набор их рассыпан⁴⁵. С другой стороны, когда ОГИЗ возглавил Юдин, тот не потерпел такого вмешательства в свои дела со стороны цензора, а самого Сухно посчитал (на самом деле – необоснованно) причастным к известной тогда «Шабалкинской группе» – группе философов из ИКП, боровшихся в 1931–1932 гг. против монополизма группы Митина – Юдина в философии, но с радикально сталинистских позиций. Конфликт с Юдиным закончился для Сухно исключением из партии, увольнением с работы и арестом. Впоследствии А.И.Сухно сумел выйти из тюрьмы, был восстановлен на преподавательской работе и умер ветераном партии⁴⁶. В свете сказанного ясно, что, во-первых, Сухно как свидетель видел и знал многое, во-вторых, он не был ни сторонником деборинцев, ни сторонником митинцев, представлял собой относительно нейтральную фигуру. На его свидетельствах Марк Поповский строил свою реконструкцию событий, происходивших в Саратовской тюрьме в 1941–1942 гг. Все это хорошо известно из книги Поповского, но заслуживает быть приведенным здесь, чтобы закончить рассказ о трагическом пути академика Луппола⁴⁷.

16 октября 1941 г. в связи с приближением немецко-фашистских войск к Москве заключенные московских тюрем были свезены на вокзалы для отправки в тюрьмы Саратова, Оренбурга и Куйбышева. А.И.Сухно вспоминал:

«Нас привезли из Бутырок на Курский вокзал что-нибудь около полуночи. Стража с собаками оцепила всю привокзальную площадь и приказала нам стать на четвереньки. Накануне в Москве выпал первый снег, он быстро растаял, и жидкая холодная грязь растекалась по асфальту. Люди пытались отползать от слишком больших луж, но этому мешала теснота, да и стража, заметив движение в толпе заключенных, принимала крутые меры. Сколько нас там стояло? Думаю, что не менее десяти тысяч, а может, и больше. По одежде и по внешнему облику все те, кого я видел ночью, с кем ехал потом в поезде, были московские интеллигенты. Так на четвереньках простояли мы часов шесть. Рассвело. На улицах стали появляться прохожие. Поднимать голову было настрого запрещено, но мы явственно слышали по своему адресу выкрики: “Шпионы! Предатели!” Наконец подали вагоны, те самые “столыпинские”. В “купе”, где царские жандармы возили пятерых заключенных, стража с красными звездами на фуражках набивала по 20–25 человек. Сидеть приходилось по очереди. От духоты и усталости люди теряли сознание».

До Саратова поезд шел недели две. В дороге заключенные голодали так, что к концу пути стали настоящими скелетами. 29 октября 1941 г. в Саратове заключенных снова поставили на четвереньки, потом, раздевая догола, обыскивали и, наконец, после «санобработки» под душем с ледяной водой, развели по камерам. В корпус № 3 попали академики Н.И.Вавилов, И.К.Луппол, Д.Б.Рязанов, Ю.М.Стеклов. Луппол жил здесь в подвале в камере смертников: в узкой каменной щели, которую в мирное время использовали как карцер-одиночку, вместе с Вавиловым и инженером И.Ф.Филатовым. Филатов выжил и рассказывал впоследствии, что Иван Капитонович – сорокапятилетний красавец, сделавший блестящую научную и служебную карьеру, не пере-

⁴⁵ Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 589. Оп. 3. Д. 15785. Л. 139-об, 158, 161.

⁴⁶ Сухно Андрей Иванович (Некролог) // Московский университет. 1979. 12 янв.

⁴⁷ Здесь и далее: *Поповский М.* Дело академика Вавилова. М., 1990. Гл. 10.

ставал удивляться бедам, которые на него обрушились. Тем не менее тяготы тюрьмы сносил он стойчески и товарищем оказался неплохим. И.Ф.Филатов говорил, что счастлив оттого, что хоть в тюремной камере повстречал таких душевных, отзывчивых и умных людей, как Вавилов и Луппол. Марк Поповский приводит рассказ И.Ф.Филатова:

«Камера была очень узкая, с одной койкой, прикованной к стене, окон не имела. Находилась эта камера в подвальном помещении тюрьмы. Тюрьму эту многоэтажную арестанты по сходству со знаменитым многопалубным кораблем, погибшим в Атлантике, звали “Титаник”. В камере круглосуточно горела лампочка. Жара, духота. Температура доходила до тридцати градусов. Сидели потные. Одежду свою – холщовый мешок с прорезью для головы и для рук заключенные называли хитоном. На ногах лапти, плетенные из коры липы. Луппол говорил, что такую одежду носили рабы в Древнем Риме. Питание было трехразовое: две ложки каши и миска супа из тухлых соленых помидоров с кусочком ржавой селедки – обед и ложка каши на ужин. Кроме того, полагалось триста или четыреста граммов черного хлеба из ячменной муки. Передачи и приобретения для этой категории заключенных были запрещены».

Рассказ о том, как кормили заключенных, дополняет А.И.Сухно, сидевший в том же корпусе № 3 в камере напротив камеры смертников: «Утром теплая водичка с солью вместо сахара. Хлебная пайка на сутки – триста граммов. Хлеб был, как правило, сырой, недоброкачественный. В обед получали мы баланду – болтушку из муки, откуда иногда удавалось выудить рыбью голову. Из-за этой “гущи” в камере то и дело вспыхивали ссоры и даже драки. На ужин давали похлебку из зеленых помидоров. И совсем уже редко заключенным доставался сахар: что-нибудь чайная или столовая ложка. Засыпали прямо в ладонь. Кашу и селедку давали только тяжелобольным по назначению врача».

Вавилов и Луппол пробыли в камере смертников около года. За это время их из тюремного подвала ни разу не вывели на прогулку. Им было запрещено переписываться с родными, получать передачу, книги. Их не только не выпускали в баню, но даже мыло для умывания в камере было им «не положено».

Несмотря на нечеловеческие лишения, заключенные камеры смертников Саратовской тюрьмы нашли в себе силы держаться: «Вавилов навел дисциплину в камере. Ободрял своих товарищей. Чтобы отвлечь их от тяжелой действительности, завел чтение лекций по истории, биологии, лесотехнике. Лекции читали по очереди все трое. Читали вполголоса, при громком разговоре вахтер открывал дверь или смотровое окно и приказывал разговаривать только шепотом. На койке спали в порядке очереди двое. Третий дремал за столом, прикованным к стене и к полу камеры. Так проходил день за днем: утром после завтрака лекции, потом отдых, обед, снова лекции до ужина и сон».

Но это относительно спокойное существование закончилось после того, как к ним в камеру посадили заключенного, лишившегося разума в тюрьме. По воспоминаниям А.И.Сухно, «к двум академикам посадили какого-то умалишенного, который отнимал у них утреннюю пайку хлеба. Остаться без хлеба в тех условиях – верная смерть. Луппол и Вавилов, естественно, пытались справиться с безумным, но тот пускал в ход кулаки и зубы и не раз выходил из этой “битвы за хлеб” “победителем”».

Н.И.Вавилов и И.К.Луппол неоднократно писали в инстанции с просьбой о пересмотре их дел. 13 июня 1942 г. зам. наркома внутренних дел В.Н.Меркулов обратился к председателю Военной коллегии Верховного

Суда СССР В.В.Ульриху со специальным письмом и от имени НКВД СССР предложил заменить смертный приговор двум академикам 20-летним сроком заключения, поскольку их можно использовать на работах, имеющих оборонное значение. 23 июня 1942 г. Президиум Верховного Совета СССР заменил Лупполу и Вавилову расстрел заключением в ИТЛ НКВД СССР сроком на 20 лет. 4 июля 1942 г. постановление было объявлено узникам. Вавилова и Луппола из подвала перевели в общую камеру на первом этаже. Там было так же голодно и так же тесно. В камере № 57, рассчитанной на трех человек, сидело человек десять–пятнадцать. Из-за тесноты заключенные спали только на боку. Ночью на нарах люди не могли перевернуться с одного бока на другой поодиночке, переворачиваться должен был весь ряд. В душной спертый атмосфере камеры арестанты то и дело теряли сознание. Арестантов выводили на прогулку (десять минут по асфальтовому дну красного кирпичного колодца). Им полагалась баня, а владельцы денежных сумм могли даже купить в тюремном ларьке пучок зеленого лука или пачку махорки.

Вскоре И.К.Луппола отправили в Мордовские лагеря, где он ужасно страдал от голода. В последнем письме из лагеря он умолял жену прислать ему немного сухарей. Умер Иван Капитонович Луппол в лагере 26 мая 1943 г.

Когда началась реабилитация жертв сталинизма, вдова И.К.Луппола обратилась с письмом с соответствующие органы. Спустя тринадцать лет после смерти 26 мая 1956 г. И.К.Луппол был реабилитирован Военной коллегией Верховного Суда СССР. 20 июля 1956 г. он был восстановлен в звании действительного члена АН СССР.

Но этой формальной реабилитации было явно недостаточно. Важнее была реабилитация научная. В 1960 г. при участии учеников И.К.Луппола М.М.Григорьяна и А.П.Примаковского был переиздан «Дени Дидро». «Пробил» переиздание книги А.М.Деборин. В годы реабилитации он регулярно писал в различные органы письма, в которых давал блестящие характеристики своим погибшим ученикам и коллегам – когда такие письма были необходимы для их посмертной реабилитации. В данном случае ему удалось сделать больше. Благодарная вдова И.К.Луппола написала А.М.Деборину следующее письмо:

«Глубокоуважаемый Абрам Моисеевич!

Пишу Вам коротенькое письмо, т. к. не хочу утомлять Вас личным посещением и ценю Ваше дорогое время. Как много дали Вы при жизни Ивану Капитоновичу, и как должна быть благодарна я Вам за содействие и товарищескую помощь при переиздании в настоящее время книги Ивана Капитоновича.

Примите ее от меня. Сердечное спасибо Вам. Желаю Вам здоровья и всего, всего лучшего.

М.Луппол. 27 февраля 1961 г.».

Последнее письмо А.М.Деборину было написано вдовой И.К.Луппола, когда академик находился в больнице, откуда уже не вышел:

«Глубокоуважаемый Абрам Моисеевич!

Поздравляю Вас с Новым годом и от всего сердца желаю Вам скорейшего выздоровления от болезни, которая на время вывела Вас из строя и отрывает от столь важной и нужной работы.

Я хорошо помню, как говорил мне Иван Капитонович: “Когда приглашали профессора-философа в Институт красной профессуры, Владимир Ильич указал на Вас как на достойного философа-материалиста”. Ваши труды и выступления даже на общих лекциях, которыми заслушивались Ваши учени-

ки, являются блестящим подтверждением этого. Ведь Вы наш крупнейший ученый в этой области, которая требует громадных всесторонних знаний и особой одаренности.

Выздоровливайте, дорогой Абрам Моисеевич, и чем скорее, тем лучше. Искренне желаю Вам этого.

Мое поздравление и наилучшие пожелания шлю Ирине Иезекиилевне. Всего, всего лучшего.

М.Луппол. 1 января 1963 г.»

Однако, как констатирует Н.Б.Коршунов, «процесс научной реабилитации деборинцев затянулся до середины 1990-х гг. и по некоторым вопросам не завершен до сих пор»⁴⁸. К несчастью, это – чрезмерно оптимистичная оценка положения дел. В действительности до научной реабилитации А.М.Деборина и его учеников еще далеко.

До 1991 г. могли появляться лишь отдельные статьи, где ложь была перемешана с небольшой дозой правды. Иначе и быть не могло. Ключевые позиции в философии продолжали занимать организаторы массового уничтожения философов-марксистов в нашей стране. В результате попытки вспомнить о деборинцах не обходились без курьезов. Положительным фактором было появление в 1982 г. статьи Г.Д.Балычевой об И.К.Лупполе⁴⁹. Но по иронии истории И.К.Луппол в этой статье и других статьях тех лет ставился в один ряд с разработчиками «ленинского этапа в философии». Фамилия его шла «через запятую» с фамилиями его палачей. После 1991 г. сталинистские оценки советской философии отошли в тень, но не сошли на нет. В 8-м издании «Философского словаря»⁵⁰ есть статьи о Митине, Юдине, Константинове, Ильичеве, Федосееве. Но статьи о Лупполе там нет.

С другой стороны, авторы, руководствующиеся антикоммунистическими мотивами, целенаправленно искажают историческую истину о деборинской школе. Заимствуя словосочетание «подавление философии» из книги И.И.Яхота, они утверждают, что деятельность деборинской школы была «некомпетентным вмешательством в научные области» и представляла собой «громадную опасность для науки», и даже заявляют, что деятельность деборинской школы задержала на несколько десятилетий развитие генетики в СССР⁵¹.

Наконец, с третьей стороны, философы, называющие себя сегодня «творческими марксистами», повторяют все те измышления, которые были сочинены о деборинцах Митиным и другими сталинистами. Примером может служить книжка С.Н.Мареева, где после ряда нелепых ошибок, свидетельствующих о незнании автором своего предмета, от имени «творческого марксизма» повторены все пункты Постановления ЦК 1931 г., а Сталин вновь провозглашен верным ленинцем⁵².

Может быть, кому-то покажется утомительным перечисление в статье всех укулов и укусов, которые пришлось претерпеть герою нашего очерка? Может, их стоило лишь бегло перечислить и все? Но академик Луппол пережил все эти оскорбления и унижения вместе и каждое в отдельности,

⁴⁸ Филос. науки. 2002. № 6. С. 65.

⁴⁹ Балычева Г.Д. Значение трудов И.К.Луппола в обосновании и разработке проблем истории философии как науки // Вестн. Моск. ун. Сер.: Философия. 1982. № 2. С. 47–55.

⁵⁰ Философский словарь / Сост.: П.П.Апрышко, А.П.Поляков, Ю.Н.Солодухин. М., 2009.

⁵¹ Русская философия. Малый энцикл. словарь. М., 1995. С. 414.

⁵² Мареев С.Н. Из истории советской философии: Лукач – Выготский – Ильенков. М., 2008. С. 17, 37, 141, 371 и др.

каждое стало для него ступенью на крестном пути к смертному приговору и голодной смерти в аду лагеря. И ни одно событие этого пути не было какой-то случайностью, а имело свои причины, в том числе и причины, имеющие свои «имя, отчество и фамилию», и каждое принадлежит социальной истории философии в России, если эту историю исследовать не поверхностно, но научно и честно.

МАТЕРИАЛЫ К ИЗБРАНИЮ И.К.ЛУППОЛА
ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫМ ЧЛЕНОМ АКАДЕМИИ НАУК

ЗАКЛЮЧЕНИЕ ЭКСПЕРТНОЙ КОМИССИИ

Доктор философских наук, профессор Иван Капитонович Луппол пользуется широкой известностью не только у нас в Советском Союзе, но и в передовых научных кругах на Западе, как крупный специалист в области истории философии революционной Франции XVIII века, и вместе с тем, как талантливый литературовед.

Получив высшее юридическое образование в Московском университете, И.К.Луппол продолжил затем свое образование в Институте красной профессуры по отделению философии и работал по своей специальности в библиотеках и архивах Парижа и Пуатье.

Обладая глубокими знаниями в области истории философии, И.К.Луппол сумел установить, что статьи на философские темы, печатавшиеся в «Санкт-Петербургском журнале за 1797 год», представляют собой перевод отдельных глав из «Системы природы» Гольбаха, а не статьи какого-то неизвестного автора, как полагали русские литературоведы проф. Кирпичников и проф. Петухов. Аналогичное этому открытие было сделано И.К.Лупполом и в отношении статей другого русского журнала XVIII в. «Зеркало Совета» 1767 г.

Философия в трудах И.К.Луппола теснейшим образом смыкается с литературоведением, и советское литературоведение в лице Ивана Капитоновича имеет счастливое сочетание широко философски образованного исследователя-марксиста с прекрасным знатоком и тонким ценителем русской и мировой литературы, по праву являющимся руководителем и вдохновителем работ одного из крупнейших институтов Академии наук – Института мировой литературы им. А.М.Горького.

Литературоведческие работы И.К.Луппола, посвященные русским писателям XVIII–XX вв. – Радищеву, Пнину, декабристу Якушкину, А.С.Пушкину, В.Г.Белинскому, Льву Толстому, Максиму Горькому, Маяковскому и др., а также писателям мировой литературы – Вольтеру, Беранже, Анатолю Франсу, Виктору Маргерет, Гёте, Гейне и грузинскому гениальному поэту Шота Руставели – являются новым и свежим словом в нашем литературоведении и представляют собой ценный вклад в передовую науку. Основательное знание первоисточников и хорошая вооруженность марксистским методом характеризуют И.К.Луппола как ученого-литературоведа и делают его литературоведческие труды крупным вкладом в наше социалистическое культурное строительство.

Прекрасный организатор с большим в этом смысле опытом и стажем; ученый, находящийся сейчас в полном расцвете своих творческих сил и дарований; ученый – общественник, наделенный живым темпераментом и исключительной трудоспособностью, человек с широким философским и литературным образованием и талантливый педагог – И.К.Луппол в качестве действительного члена нашей Академии наук явится ценным для нее приобретением и полезным работником на одном из ответственных участков ее работы, каким являются ее работы в области советского и мирового литературоведения.

Экспертная комиссия рекомендует профессора Луппола И.К. в действительные члены Академии наук СССР.

Академик-секретарь
Отделения общественных наук
Академии наук СССР

А.М.Деборин

18 января 1939 г.

Источник: Архив РАН. Ф. 411. Оп. 3. Д. 33. Л. 3–4.

ЗАПИСКА О НАУЧНЫХ РАБОТАХ ЧЛЕНА-КОРРЕСПОНДЕНТА АКАДЕМИИ НАУК СССР И.К.ЛУППОЛА

(По поручению Ученого Совета составлена М.И.Серебрянским)

Исследовательская работа И.К.Луппола с начала его научной и педагогической деятельности (примерно 1921–1922 гг.) протекает в нескольких направлениях.

Первые научные интересы И.К.Луппола выразились в изучении и разработке французской философии XVIII века. Еще в 1924 году им была написана монография «Дени Дидро: Очерки жизни и мировоззрения», выдержавшая два издания и в 1936 г. переведенная на французский язык. Эта работа является оригинальной марксистской монографией, посвященной французскому материалисту XVIII века. В ней впервые в систематическом виде был показан путь Дидро к материализму и представлено его мировоззрение. Эта книга И.К.Луппола является одним из основных пособий при изучении французской философии XVIII века. Во Франции она вызвала многочисленные отзывы и всегда цитируется в новых работах о Дидро. Историко-археологическое общество в Лангре (родина Дидро) избрала И.К.Луппола своим членом-корреспондентом.

Из других работ И.К.Луппола по французской философии XVIII века следует упомянуть: 1) работу о социальной этике Мабли и Морелли, в которой им установлена трактовка этими мыслителями-моралистами политики как социальной этики и этики как индивидуальной политики; 2) работу о политических взглядах Ж.Б.Робине, которая кладет конец всем домыслам по этому вопросу в иностранной литературе (Дамирон, Розенкранц и Альберт) и спорам в советской литературе, поскольку И.К.Лупполу удалось разыскать в Национальной библиотеке в Париже и научно осветить подлинники политических писем, издававшихся Робине в Рене в 1789 и 1790 гг. Нужно сказать, что даже автор специальной немецкой монографии о Робине, Альберт, упоминает об этих письмах лишь понаслышке; 3) очерк о Ж.Нежоне, ученике и друге Дидро, ставшем известным русскому читателю впервые благодаря работе И.К.Луппола и его публикации основной работы Нежона «Воин-философ»; 4) несколько публикаций впервые на русском языке атеистических трудов Гольбаха с вступительными статьями И.К.Луппола, в которых показан как творческий путь Гольбаха, так и встречавшая его произведения современная ему критика, а также произведено на основании внутреннего анализа произведений уточнение их датировки; 5) личная разработка плана и редактирование русского перевода собрания сочинений Дидро в 10 томах с привлечением и частичной опорой на ленинградские копии рукописей Дидро, авторство вступительных статей к нескольким томам и примечаний к ряду произведений Дидро.

К числу незавершенных работ И.К.Луппола в этой области относится реконструкция (на основе изучения в Муниципальной библиотеке в Пуатье рукописей и списков) всей философской системы малоизвестного материалиста и коммуниста XVIII века Дешана.

Вторым направлением работы И.К.Луппола является изучение и разработка русского философского наследия. Еще в 1924–1925 гг. им были опубликованы работы об А.Н.Радищеве, И.П.Пнине и неизвестном русском переводчике и интерпретаторе Гольбаха в XVIII веке. В работе о Пнине И.К.Лупполу удалось установить, что статьи на философские темы в «Санкт-Петербургском журнале на 1797 год», которые прежние историки (в том числе Кизеветтер и Петухов) относили к неизвестному автору, на самом деле являются переводами глав из «Системы природы» Гольбаха. Подобное же открытие было сделано и в отношении ряда статей из «Зеркала Света» 1767 г.

В последующие годы на основании сохранившейся рукописи «О человеке» И.К.Луппол восстановил философские взгляды декабриста Якушкина, написал работу о философских исканиях Белинского и дал общую постановку проблемы в работе «Вопросы русской философии».

На основе большого исторического материала – философского, литературного, мемуарного и эпистолярного – т. Луппол устанавливает: 1) что материалистическая мысль в России бытовала и развивалась в гораздо большем объеме и с гораздо боль-

шей глубиной, чем об этом можно судить на основе старой буржуазно-дворянской литературы; 2) что материалистическая мысль в России всегда была связана с радикальной и революционной общественной мыслью; 3) что особенностью русской философской мысли была не связь с религиозной мыслью, как это постулировалось буржуазно-идеалистическими историками, а с мыслью общественно-политической; 4) что в силу условий самодержавно-крепостнического и затем буржуазно-помещичьего строя радикальная русская философская мысль была вынуждена искать убежища в смежных областях, в частности в области литературной критики и 5) что вследствие этого при построении и разработке истории русской философии в орбиту внимания необходимо привлечь целый ряд имен из области общественной мысли и литературной критики.

Разработка прошлого французской философии привела И.К.Луппола к третьему направлению в его научной работе – к истории литературы, взятой, однако, прежде всего со стороны ее идейного содержания и общественно-исторического звучания. Вместе с тем это расширило поле научного внимания до XVI века, с одной стороны, и современности, с другой стороны.

В результате И.К.Луппол дал ряд небольших монографических исследований, частично о писателях и мыслителях совершенно у нас неизвестных. Характерными чертами этих исследований И.К.Луппола является тщательность изучения источников и материалов, имеющихся в мировой литературе и выявление идейного наследства данного мыслителя или писателя на широком фоне всей культуры соответственной эпохи с общими выводами и широкими историческими обобщениями. Таковы очерки в отношении XVI века о Бонавентуре Деперье и в отношении XVI века об Уриэле Дакосте. Из более близких к нам эпох заслуживают внимания работы т. Луппола об идейной и теоретической основе творчества Гёте, Гейне, Беранже, А.Франса.

Работы т. Луппола в области истории русской литературы, связанные с его философскими работами, отличаются также выявлением творчества классиков на широком историческом фоне, привлечением богатого идейного материала эпохи, сжатой и выпуклой характеристикой наследства крупнейших писателей прошлого, точными и документированными теоретическими выводами и, наконец, хорошей литературной формой изложения.

Таковы работы т. Луппола об А.С.Пушкине (т. Лупполу Правительством был поручен основной доклад на Государственном собрании памяти Пушкина 10 февраля 1937 г.), работы о Л.Н.Толстом, А.М.Горьком (ряд интересных и содержательных статей и докладов) и В.В.Маяковском и ряд очерков о современных советских писателях.

Общая проблема культурного наследства была разработана т. Лупполом в специальной статье, заслужившей положительный письменный отзыв А.М.Горького, и в докладе на I Международном конгрессе писателей в защиту культуры в Париже в 1935 году.

Помимо ряда специальных историко-философских статей т. Луппола (о Декарте, Спинозе, Гассенди, Гоббсе, Канте и др.), лишь частично вошедших в сборник «Историко-философские этюды», следует упомянуть о четвертом разделе его работ – об острой теоретической критике современных буржуазных и ревизионистских «критиков» марксизма. Эти работы, анализирующие и критикующие ряд книг, написанных на русском, немецком, французском и английском языках, частично вошли в сборник И.К.Луппола «На два фронта», частично же нашли отражение в специальном семинаре, который т. Луппол проводил в ИКП философии, и труды которого вышли под редакцией тов. Луппола в сборнике «Против новейшей критики марксизма».

Наконец, нельзя не упомянуть и еще о двух направлениях работы т. Луппола.

Во-первых, его научно-педагогическая работа. За время 1921–1938 гг. т. Луппол вел большую педагогическую работу в высшей школе (Академия коммунистического воспитания, Педагогический институт им. К.Либкнехта, П МГУ, I МГУ), в Литературном и Философском Институтах красной профессуры, где в последние годы руко-

водил кафедрой по истории философии. В ИКП им было проведено до 30 семинаров и до 10 годовых лекционных курсов. Ряд учеников т. Луппола ведет теперь работу в высшей школе и в научных учреждениях.

Во-вторых, его научно-организационная работа. В 1929–1932 гг. т. Луппол заведовал Сектором науки Наркомпроса. Лично руководил музейным делом, провел I Музейный съезд, основал и редактировал в течение двух лет журнал «Советский музей».

С 1935 г. т. Луппол является директором Института мировой литературы им. А.М.Горького. Приняв Институт фактически не существовавшим, т. Луппол при опоре на коллектив за 3 года организовал одно из крупнейших научно-исследовательских учреждений с такими уже известными и зарекомендовавшими себя музеями, как Музей Горького, основным организатором которого был т. Луппол, и Музей Пушкина, директором которого (тогда Всесоюзной Пушкинской выставки) т. Луппол был с момента открытия.

В 1933 г. И.К.Луппол был избран членом-корреспондентом Академии наук СССР. За истекшие 5 лет им были написаны еще две книги: «Историко-философские этюды» (1935) и «Литературные этюды» (в печати) и ряд исследовательских статей по вопросам историко-литературным и философским.

Все это позволяет ныне выдвинуть тов. И.К.Луппола кандидатом в действительные члены Академии наук.

Зам. директора
Института литературы им. А.М.Горького

А.Канчеев

Источник: Архив РАН. Ф. 411. Оп. 3. Д. 33. Л. 26–31.

В.В.Ванчугов

О действиях и намерениях историка философии в прошлом и настоящем

«История философии» не может быть неизменной. Автор предпринимает попытку определить контуры ее ближайшего будущего. Информационно-коммуникативная среда современного общества означает «смерть истории философии» в ее прежнем понимании. Но подобную констатацию следует понимать лишь как символические представления смены парадигм. Потребность в истории философии остается, только реализация принимает иные формы при наличии иного типа организации материала, когда каждый, будучи самому себе «навигатором» в море контента, выбирает направление движения, в том числе и в прошлое.

Ключевые слова: история философии, информационно-коммуникативная среда, историография, метод, идеология.

Роджер Смит

Наука и философия свободной воли

Часто отмечается, что свойственные современной науке механистические и детерминистские формы объяснения стали типичными для западной мысли в целом. Тем не менее сутью западного проекта Просвещения было и остается использование знания о природе для того, чтобы научить людей жить мудро, в согласии с ней. В этой статье автор рассматривает видимое противоречие в западной мысли Просвещения между свободной волей и детерминизмом, предлагая признать существование долгой западной традиции, основанной не на механистичных операциях природы, а на вере в свободу человеческих действий. В статье показано, что в западной мысли существует не одна монолитная позиция по этой проблеме, а разнообразие точек зрения. Автор иллюстрирует это на примерах из литературы, включая Достоевского, Ницше и Бергсона.

Ключевые слова: детерминизм, свободная воля, Просвещение, Достоевский, Ницше, Бергсон.

В.Г.Федотова

Какая политическая культура нужна гражданскому обществу?

В данной статье кратко обобщены идеи докладов В.М.Межуева, М.М.Федоровой и А.А.Кара-Мурзы, высказанные на семинаре «Философия в публичном пространстве», и обозначены принципы работы философа с теориями социальных наук. Показано значение концепций смешанных политических культур и многосоставных обществ. Обозначена связь развития и демократии. Высказано мнение о необходимости анализа публичной сферы массовых обществ.

Ключевые слова: политическая культура, гражданская культура, рационалистически-активистская модель, модель смешанной политической культуры и стабильной демократии, «баланс неравенств», массовые общества.

Мигель де Бестеги

Проблема желания во французской феноменологии

Подводя итоги значительного теоретического развития, сосредоточенного на «страстном» или «страдающем» измерении человеческого существования, как в его эго-истической версии (Гуссерль, Сартр, Барбарас), так в эти-

ческой (Левинас), автор приходит к выводу, что существование неизменно понимается как униженное – или властным Другим (как в первом случае), или слабым Другим (как во втором). Виной тому – основополагающие предпосылки самой феноменологии как таковой, связывающей желание с интенциональностью.

Ключевые слова: человеческая реальность, страсти, предопределенность желания, предел, Сартр, Левинас, Гуссерль.

Н.Н.Сосна

Потенциально «человеческое»: Вирно и медиальное

В статье рассматривается, как медиатеории, нередко обходящие стороной область политический высказываний, дополняют новые политико-антропологические подходы, которые избегают использования категории «медиации», «опосредования», чьим примером служит П.Вирно. И те и другие вынуждены обращаться к антропологическим структурам и по-новому формулировать в условиях навязывания определения «человеческого» через технологическое (опасность техногенных сред, структурирующих проявления «человеческого» – для теоретиков медиа; опасность механизации «высших проявлений человеческого», таких как общественный интеллект и язык, отчуждаемых на биологическом уровне – для Вирно).

Ключевые слова: опосредование, потенциальность, переходная форма, видная мысль, реальная абстракция, трансдукция, Симондон, Вирно.

К.А.Павлов

Как работает философия: социальный аспект

Социальное влияние философии – это неосуществимая мечта, или реальная возможность, или же иллюзия проблемы? Должна ли философия влиять на общество так же непосредственно, как повлияло на мир, например, появление компьютерных и прочих высоких технологий? Как вообще встроена философия в ткань современной жизни? Некоторые ответы на эти вопросы можно получить, заметив, что философии всегда осуществляются как особого рода события в сетях человеческих исследовательских практик и практик самопонимания.

Ключевые слова: сети исследовательских практик, философия как событие, социальное значение философии.

Тьерри де Дюв

Авангард и «потеря ремесла» – простое объяснение

В настоящей статье Т. де Дюв опирается на мнение, которое разделяли как Климент Гринберг, так и Теодор Адорно, согласно которому, во-первых, художественный авангард характерен именно для западной цивилизации (тогда как другим цивилизациям это явление не знакомо), во-вторых, авангард продолжает стремиться к созданию «великого искусства» во враждебных для этого условиях. Автор стремится прояснить, чем является «потеря ремесла», которая, на первый взгляд, характеризует авангард.

Ключевые слова: Де Дюв, художественный авангард, потеря ремесла, цивилизация.

Н.В.Смолянская

Авангард. Проблема именования

Предлагается рассмотреть вопрос об именовании художественного события «авангардным», исходя из позиций философской стратегии Л.Витгенштейна, предложившего заменить поиск сущностной природы яв-

ления его «наглядным» выявлением. Вместо того, чтобы доискиваться до сущности слова «авангард», согласно Витгенштейну, нужно показать, в каких контекстах оно употребляется, пытаясь обозначить границы, за которыми термин «авангард» перестает функционировать и его участие в языковых конструкциях становится неприемлемым. Составление и прояснение *грамматики* выражения «авангард» может помочь и прояснению идеи авангарда.

Ключевые слова: авангард, проблема именования, определение искусства, философская грамматика, языковые игры, фамильное сходство, формы жизни.

Р.Соколов

Проблематика *Darstellung* в «Литературном абсолюте» Ж.-Л.Нанси и Ф.Лаку-Лабарта

В статье предпринимается попытка рассмотрения работы Жан-Люка Нанси и Филиппа Лаку-Лабарта «Литературный абсолюте» с точки зрения проблематики художественного познания. Анализируя трактовку эстетики раннего романтизма в данной работе, автор обращается к одному из осевых в данном контексте понятию *Darstellung*, выявляя посредством его экспликации некоторые ключевые моменты художественного познания, отличающие его от познания как научного, так и обыденного.

Ключевые слова: художественное познание, художественная репрезентация, литературный образ, *Darstellung, Vorstellung, Dichtung*, ранний немецкий романтизм, воображение, фрагментарное письмо, *эйдестетика*.

Е.Н.Князева

Инновационная сложность с позиции энактивизма

В статье рассматривается феномен инновационной сложности с методологических позиций, которые строятся на современной теории сложных адаптивных систем и концепции энактивного познания (энактивизма) в когнитивной науке и неклассической эпистемологии. Находясь на этих позициях, можно утверждать, что свойства сложной системы и среды, в которую она встроена и в которой она функционирует, взаимно определяют друг друга. Сложность, эмерджентность, активность, инновационный потенциал системы и среды – это взаимосвязанные, строящиеся друг от друга свойства, возникающие в интерактивном взаимодействии. Система определяется средой и создает свою среду, которая, в свою очередь, обратно влияет на систему, конструирует ее.

Ключевые слова: автопоэзис, инновация, коэволюция, нелинейность, самоорганизация, система, сложность, эмерджентность, энактивизм.

С.Н.Корсаков

Иван Капитонович Луппол: ренессансный человек в тисках сталинского режима

В статье на основе архивных документов и публикаций 1920–1930 гг. дается очерк жизненного пути академика Ивана Капитоновича Луппола, одного из организаторов Института философии, заведующего секцией истории философии. В приложении публикуются архивные документы, связанные с избранием И.К.Луппола действительным членом Академии наук.

Ключевые слова: дебординская школа, Институт философии, И.К.Луппол, сталинские репрессии.

V.V. Vanchugov

On actions and intentions of the historian of philosophy in past and present

History of philosophy cannot be immune to change. The author of the present paper attempts to outline its immediate future. Whereas formerly only a potential continuity could be attributed to its subject matter, now it has become an *in actu* one. The present-day information and communications milieu involves the “death of the history of philosophy” in its traditional meaning. This statement must be understood, however, only as a symbolic representation of the changing paradigm. There remains a demand for the history of philosophy, only the way it is practiced gets changed in accordance with the new mode and structure of the subject matter: everyone now becomes one’s own helmsman in the ocean of content and determines for oneself the course of motion, both toward the past and toward the future.

Keywords: history of philosophy, potential and actual continuity, changing paradigm, information and communications milieu.

Roger Smith

Science and philosophy of free will

It is often remarked that mechanistic and deterministic forms of explanation found in modern science have become characteristic of western thought as a whole. Yet the western Enlightenment project has been, and remains, the use of knowledge of nature in order to instruct people to live wisely, in accord with nature. In this paper, the author considers the apparent contradiction in enlightened western thought between free will and determinism. He suggests that we should recognize a long western tradition of understanding rooted in belief in the freedom of human action rather than in the mechanistic operations of nature. Any discussion of contrast between East and West must take account of the western argument and diversity of belief rather than any supposed monolithic western position. This point is illustrated with aspects of the literature on free will (drawing in the examples of Dostoevsky, Nietzsche and Bergson).

Keywords: determinism, free will, Enlightenment, Dostoevsky, Nietzsche, Bergson.

V.G. Fedotova

What kind of political culture is needed by the civil society?

The present paper brings together the ideas expressed by V.M.Mežuev, M.M.Fedorova and A.A. Kara-Murza on the panel entitled “Philosophy in the public space” and attempts to delineate the principles which determine philosopher’s approach to the theories of social science. Particular attention is given the concepts of mixed political cultures and complex societies. The author seeks to reveal the connection between development and democracy; she also stresses the importance of the analysis of public sphere in mass societies.

Keywords: political culture, civil culture, rational activist model, model of mixed political cultures and stable democracy, inequality balancing, mass societies.

Miguel de Beistegui**The question of desire in French phenomenology**

The author summarizes the results of the significant theoretical advances achieved in respect to the “passionate”, or “suffering”, dimension of human existence, both in its egoist (Husserl, Sartre, Renaud Barbaras) and its ethical variant (Lévinas). The conclusion arrived at is that existence is invariably understood as being humiliated, either by an authoritative Other (as in the first aforementioned case) or by a weak one (as in the second case). To blame are the fundamental premises of phenomenology as such in that it typically connects desire with intentionality.

Keywords: human reality, passions, predestination of desire, limit, Sartre, Lévinas, Husserl.

N.N. Sosna**Potentially “human”: Paolo Virno and the media**

The paper explores how the media theories which tend to avoid touching on the realm of political utterances complement the new approaches in political anthropology that shun the category of “mediation”. An example of the latter attitude one finds in Paolo Virno. Representatives of both trends are forced to recur to certain patterns in anthropology which they recast anew under the constraints of defining the “human” through the technological (for media theorists, it is the danger of an anthropogenic technological milieu structuring the manifestations of the “human”; for Virno, it is the danger of mechanization of the “highest manifestations of humanity”, such as the social intellect and language, being alienated at a biological level).

Keywords: mediation, potentiality, transitional form, visible thought, real abstraction, transduction, Simondon, Virno.

K.A. Pavlov**How philosophy works: a social perspective**

Philosophy exerting social influence: is it an impossible dream or a real possibility, or merely an illusory problem? Is philosophy expected to influence society in the same direct way as, for instance, the appearance of computers and other high technologies did? One can hope to provide answers to this and similar questions if one takes into account the fact that the philosophies come to be invariably as certain special events in the networks of human research practices or the practices of self-awareness.

Keywords: research practices networks, philosophy as event, social meaning of philosophy.

Thierry de Duve**Avant-garde and the “loss of craftsmanship”: an easy explanation**

In this paper, Thierry de Duve proceeds from the opinion shared by both Clement Greenberg and Theodor Adorno, that the artistic avant-garde, in the first place, specifically belongs to the western civilization, whereas other civilizations are ignorant of it; secondly, that the avant-garde does not give up aspiring to create “great art” even under the most hostile circumstances. The author tries to clarify what the “loss of craftsmanship”, which, on the first glance, is characteristic of avant-garde, actually is.

Keywords: avant-garde, Thierry de Duve, Clement Greenberg, Theodor Adorno, “loss of craftsmanship”

N.V. Smolianskaya

Avant-garde. The problem of naming

The author proposes to consider the problem of naming an artistic event an avant-garde one from the perspective of Wittgenstein's philosophical strategy which consists in replacing the search for the essential truth of a phenomenon with the latter's "graphic" demonstration. Instead of inquiring into the deepest meaning of the word "avant-garde" it suffices, according to Wittgenstein, to number the contexts in which it is used and to delineate the boundaries beyond which the term "avant-garde" ceases to function and its usage in language constructions becomes unacceptable. Making up a *grammar* of the term "avant-garde" may help to clarify its idea.

Keywords: avant-garde, the problem of naming, definition of art, philosophical grammar, language games, family resemblance, forms of life.

R.E. Sokolov

On the problematic of *Darstellung* in "The Literary Absolute" by Jean-Luc Nancy and Philippe Lacoue-Labarthe

The author considers "The Literary Absolute" by Jean-Luc Nancy and Philippe Lacoue-Labarthe from the viewpoint of the problematic of artistic cognition. He analyzes the way early Romantic aesthetics is treated in that work and, by explicating the notion of *Darstellung*, which is shown to be one of the key concepts for this particular context, reveals certain pivotal features of artistic cognition that distinguish it from both scientific and ordinary cognition.

Keywords: artistic cognition, artistic representation, literary image, *Darstellung*, *Vorstellung*, *Dichtung*, early German Romanticism, imagination, fragmentary writing, eidetic memory studies.

Helena Knyazeva

Innovative complexity from the standpoint of enactivism

The phenomenon of innovative complexity is under consideration in this article. The methods applied are based on contemporary theory of complex adaptive systems as well as on the conception of enactive cognition (enactivism) in cognitive science and in non-classical epistemology. From this methodological point of view, one can assert that properties of a complex system and of a medium in which it is built in and within which it functions, mutually determine each other. Complexity, emergence, activity, innovation potential of the system and of its medium are reciprocal properties which appear in their interaction. The system is determined by the medium and creates its own medium which, in its turn, influences backwards on the system and constructs it.

Keywords: autopoiesis, coevolution, complexity, emergence, enactivism, innovation, nonlinearity, self-organization, system.

S.N. Korsakov

Ivan Luppol: a Renaissance man in the grip of the Stalin's regime

The paper offers an overview of the life of Ivan Luppol, fellow of the Soviet Academy of Sciences, one of the founders of the Institute of Philosophy and head of the Department of history of philosophy, based on archive documents and publications from the 1920s and 1930s. In appendix there are reproduced the documents illustrating Luppol's election to full membership of the Academy.

Keywords: the school of Debordin, Institute of Philosophy, Ivan Luppol, Stalin repressions.

Бестеги Мигель де – профессор Университета Уорвика (Великобритания), автор книг Heidegger and the Political. New York, 1998; Truth and Genesis. Philosophy as Differential Ontology. Bloomington, Indiana, 2003; New Heidegger. London, 2005; Deleuze: philosophy and immanence. Edinburgh, 2010; phljrnl@yandex.ru

Ванчугов Василий Викторович – профессор РУДН, доктор философских наук; vanchugov@gmail.com

Дюв Тьерри де – профессор, куратор, художественный критик, автор книг по теории современного искусства. Преподавал в университетах Lille III (Франция), Sorbonne (Франция), MIT и Johns Hopkins University (США). Автор книг Nominalisme pictural: Marcel Duchamp, la peinture et la modernité. Paris, 1984; Au nom de l'art. Pour une archéologie de la modernité. Paris, 1989; Kant after Duchamp. Cambridge. Mass., 1996; Voici, 100 ans d'art contemporain. Ludion, 2000; phljrnl@yandex.ru

Князева Елена Николаевна – заведующая сектором эволюционной эпистемологии Института философии РАН, доктор философских наук; helena_knyazeva@mail.ru

Корсаков Сергей Николаевич – старший научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики Института философии РАН, доктор философских наук; snkorsakov@yandex.ru

Павлов Константин Александрович – и.о. старшего научного сотрудника центра методологии и этики науки Института философии РАН, кандидат философских наук; pavlov-koal@yandex.ru

Роджер Смит – почетный ридер по истории науки Университета Ланкастера (Великобритания), независимый исследователь, ассоциирован с Институтом философии и Институтом психологии РАН; rogersmith1945@gmail.com

Смолянская Наталья Владимировна – доцент исследовательского института Русская антропологическая школа (РГГУ, Москва), кандидат философских наук; smolianskaial@yandex.ru

Соколов Роман Евстратьевич – соискатель докторской степени по философии при ИПК МГУ; автор книги «По ту сторону образа: онтология безобразного и её манифестации в творчестве Мориса Бланшо». Чебоксары, 2011; phljrnl@yandex.ru

Сосна Нина Николаевна – и.о. старшего научного сотрудника сектора аналитической антропологии Института философии РАН, кандидат философских наук; phljrnl@yandex.ru

Федотова Валентина Гавриловна – заведующая сектором социальной философии Института философии РАН, доктор философских наук; socio.philos@iph.ras.ru

Философский журнал № 1(10)

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректоры: *Е.Н. Дудко, И.А. Мальцева*

Свидетельство ПИ № ФС77-32885 от 15.08.2008 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 30.04.13.

Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 10,75. Уч.-изд. л. 13,59. Тираж 1 000 экз. Заказ № 008.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14/1, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>

Памятка для авторов «Философского журнала»

- Философский журнал открыт для всех авторов независимо от их ведомственной принадлежности и социального статуса.
- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Философский журнал» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Рукописи принимаются редакцией в распечатке в 1 экз. вместе с электронной версией, записанной на диске или отправленной по электронной почте. Формат – Word, шрифт – Times New Roman, размер шрифта – 12, междустрочный интервал – 1,5. Сноски постраничные, со сквозной нумерацией.
- Объем статьи – от 0,5 до 1,5 а.л., включая ссылки, примечания, литературу. Рецензия – до 0,7 а.л.
- К рукописям прилагаются:
 - а) резюме статьи объемом до 600 знаков на русском и (желательно) английском языках,
 - б) ключевые слова,
 - в) сведения об авторе:
 - фамилия, имя отчество полностью;
 - место работы;
 - ученые степени и звания;
 - контактный телефон, e-mail;
 - заполненная доверенность на передачу авторского права.
- Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии и главного редактора. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи.
- Рукописи не возвращаются.
- С аспирантов не взимается плата за опубликование рукописей.
- Рисунки, формулы, специфические значки и неевропейские шрифты должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом.
- Адрес редакции: 119991, Москва, Волхонка 14, стр. 5, Институт философии РАН, «Философский журнал».
Адрес электронной почты: phljrnl@yandex.ru
тел.: (495) 697-66-01
- Общие правила оформления рукописей и работы над версткой см. на сайте Института философии РАН <http://iph.ras.ru>

Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России.
Подписной индекс 41951 Объединенного каталога «Пресса России»
или по Интернет-каталогу: <http://www.arpk.org/magaz.php?in=41951>